

قضايا فكرية

قضايا فكرية
من أجل تأصيل العقلانية
والديمقراطية والإبداع

الفكر العربي
بين العولمة والحداثة
وما بعد الحداثة



الكتاب التاسع عشر والعشرون
أكتوبر ١٩٩٩

١٩٩٩

قضايا فكرية

من أجل تأصيل العقلانية
والديمقراطية والإبداع

إشراف : محمود أمين العالم

الفكر العربي بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة

سلسلة كتاب «قضايا فكرية»

يصدر عن «قضايا فكرية للنشر والتوزيع»

المراسلات باسم: السيدة/ ماجدة رفاعة

العنوان: ١٨ شارع ضريح سعد - من شارع القصر العيني - القاهرة

تليفون - فاكس ٣٥٥٥٥٠٢

ق الكتاب التاسع والعشرون - أكتوبر ١٩٩٩ ق

الغلاف هدية متصلة إلى الفنان الفقيد:

سعد عبد الوهاب

أسهم في إعداد وإخراج هذا العدد

جمال الشرقاوى

ماجدة رفاعة

محمود الهندى

رقم الايداع بدار الكتب

٩٩/١٣٠٧٧



سعد عبد الوهاب: كائنات متجددة

منذ وقت مبكر عرفت الصديق الفنان سعد عبد الوهاب ، شدنى إليه سحر فنه الأخاذ وضرباته فرشاته على القوال بسخاء وغنى لا نظير لهما .. لوحات شديدة الاختزال ؛ ذات عناصر عديدة ... عرفت فيه غزارة الإلتحاج ، يمارس الفن مثملا يستششق الهواء .

كلما حاولت الولوج داخل عالمه قفز إلى مخيلتى صورة الصديق الفنان جودة خليفة ، كلاهما قليل المفردات ، شديد التبسيط ، ... ولكن المفردة الواحدة لدى أى منهما تتحول - تلقائيا - إلى متواليبة عددية ؛ أوالى ذرات شديدة الانشطار تتجدد فى كيان جديد لم تبصره العين من قبل ... كلاهما يحمل نفس الصفة إلى جانب الصفات الإنسانية رغم الاختلاف الواضح بين أسلوبيهما .

جودة خليفة رسام غنائى غنى .. يفجر الشحنات الإنسانية العظيمة بين غنائياته اللونية؛ وكأنه يقتمص روح الشاعر الكبير طاغور حين يعزف اللحن الأساسى للوجود الإنسانى .

أما سعد عبد الوهاب فهو صانع الدراما ... تتصارع خطوطه الهشة وكتله الكثيفة ... نغيشاته النحيفة تجمع بين الهندسية غير المتعمدة والعفوية فى إيقاع صوفى ... يضح سطح لوحاته بالعازفين المهرة ... تتباين الألحان من خلال سلسلة شديدة التحول يجمعها لحن رئيسى ... وفى الخلفية تتناغم عدة ألحان فرعية ... تنطلق توترات حيوية جبارة فى خطوطه ... يستقطب التناقضات مما يزيد شدة الحيوية ، لكنه يخفى الوسيلة الشكلية لتكوينه ... يقيم تنافرا بين الخطوط ليؤكد قوة العمق ، قاصداً الارتفاع والسمو والسمو فى حركة تتجه نحو اليسار والأعلى . إن تناوله لمواضيعه يتجلى فى استخدامه اللون الواحد وحركة الظل والضوء التى تمتد من المقدمة إلى الخلفية أو العكس ليصنع علاقة الأجسام مع المكان ومع الكائنات المختلفة فى حرية ، وكأنه يسمح لجميع الأضداد بالتعايش فى وئام ... لقد أراد أن يحقق التناغم الكلى ، فلم يعتمد على رؤيته البصرية ، وإنما على أحاسيسه وحسه الروحى الصوفى الخالص .

كيف يتحول اللون الأسود بيوثا للدفء ؟ ... أهى الشمس .. أم عيون الفقراء تلك الدوائر السوداء ؟ .. تتحنى شخوصه الحناعات لينة فى انسجام تام .. ألمح خلف نظارته السمكة لون الحياة .. لون يمتلك الألوان جميعا .. تجذبه درامية الأسود والأبيض .. تعانق عيونه الألوان والتكوينات .. الشجر .. الورود .. الوجوه .. الطفولة .. فاكهة العالم .. الشمس .. البساطة .. المهارة .. الانهماج فى الحركة .. عيون تلتقط مالا يراه الآخرون .

للون الأسود وقار؛ إنه لون أبائى يمتص الضوء .. عندما تفرغ أنابيب الألوان لا وسيلة إلا الرسم بالحبر الأسود .. ما يملئه الفقر .. البحث عن شمس الضوء .. الهمس .. غناء اللون الأبيض للوجه المرهق .. الخط المجرد شائك وحاد ومتميز وواضح .. التشويه وعدم الاهتمام بالنسب ليسا إلا تعبيراً عن التمرد .. بداية الطريق للتناغم الهندسى والوصول إلى ذروة الشكل .. الحيوية والارتباط المتجدد بالأشياء التى تصنع الغرابة يشبهان الإمساك بالمستحيل .. الحركة والنور فى أشكال الوجوه أنغام مرتبة ضمن لحن مناسب .. الخطوط السهلة البسيطة أهم سمات وملامح وجوه الفنان الكبير (انظر الصفحات ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦) .

ويمكننا القول بأن الفنان سعد عبد الوهاب يتميز بكونه نسيجا خاصا فنا وفكرا ، لألوانه وأشكاله نكهة يسهل التعرف عليها منذ النظرة الأولى لأى من أعماله .. ويتضح ذلك جليا فى الرسوم المصاحبة لدراسات العدد الحالى من كتاب قضايا فكرية رغم عشوائية اختيارات اللوحات .

المحتوى

صفحة

- شبه بيان ... يحتاج إلى استكمال: قضايا فكرية

- الافتتاحية:

العولمة ... وخيارات المستقبل

محمود أمين العالم

الفكر العربي والحداثة

١- في البحث عن هوية مفتتة

٢- العرب وحتمية الحداثة

٣- هاجس الحداثة في الفكر العربي المعاصر أو إشكالية

التجاوز والتأسيس عند محمد أركون

٤- ملاحظات حول الحداثة في العالم العربي (مصر نموذجاً)

٥- المؤسسات الصناعية والصدمة الثقافية [حالة الجزائر]

٦- جذور العنف في الحياة العربية المعاصرة

٧- إشكالية التحديث: زكي نجيب محمود وهوية الثقافة العربية

٨- أهل الكهف والحداثة المعاصرة

٩- اللغة العامية وأنماط التحديث

١٠- نحو تجديد إشكاليات الفكر العربي المعاصر:

من نقد التراث إلى نقد الحداثة

عصام الخفاجي

فارس أبو صعب

عبد الله موسى

✓ بيتر جران

نور الدين أبو مهرة

✓ عبد الله خليفة

عبد الله إبراهيم

مهدي بندق

نيللي حنا

✓ برهان غليون

الفكر العربي والعولمة

١١- تعريب العولمة: مسألة نقدية

١٢- العولمة والقيم الثقافية في مصر

١٣- العولمة وثقافة السلطة

١٤- البعد التاريخي والمعاصر لمفهوم العولمة وتأثيرها في الوطن العربي

١٥- إشكالية تعريف المثقف العربي للعولمة والاحتّمى

محمد حافظ دياب

محمد السيد سعيد

عروس الزبيرى

غازى الصوراني

طاهر لبيب

من الحداثة إلى ما بعدها

١٦- تجاوز أم تطوير الحداثة

١٧- الحداثة: استمرار أم انفصال

١٨- ارتباك الذات الباحثة عن الحداثة وما بعدها وماقبلها

✓ سمير أمين

غراء مهنا

أمنية رشيد

٢٣٥	الزواوى بغرة	١٩- الحاضر بديل للحدثة وما بعد الحدثة
٢٤٩	مارى تريز عبد المسيح	٢٠- خطاب «الما بعد»: مواجهة أم التقاء
٢٦٣	مجدى عبد الحافظ	٢١- نحن: ما بين الحدثة وما بعدها
٢٨٧	محمد على ابراهيم	٢٢- وعود الحدثة وإخفاقات ما بعدها دراسة حالة لعلم اجتماع الأدب
٢٩٥	✓ أحمد مجدى حجازى	٢٣- النظرية الاجتماعية فى رحلة ما بعد الحدثة
٣١٥	كامل شياى	٢٤- فى ثقافة ما بعد الحدثة وسياستها
٣٢٧	محمد على الكردى	٢٥- الحدثة وما بعدها الحدثة بين الفكر والأدب
٣٤٣	ابراهيم فتحى	٢٦- الموقف الملتبس من مابعد الحدثة فى الشعر
٣٥١	جمال بكري	٢٧- عمارة ما بعد الحدثة
٣٥٥	عصام عبد الله	٢٨- البيوتوبيا وما بعد الحدثة
٣٦٩	أنور مغيث	٢٩- مشكلة التكنيك فى فلسفة ما بعد الحدثة
٣٨٣	✓ فريال جبورى غزول	٣٠- ما بعد الكولونىالية وما وراء المسميات
٣٩٩	عاطف أحمد	٣١- الحدثة / مابعد الحدثة: بعض الخصائص والإشكاليات ١ ، ٢
٤٢١	منى طلبية	٣٢- مفهوم الحكاية ما بين ليونار وريكور: وجهتا نظر لما بعد الحدثة
٤٥٥	أشرف حسن منصور	٣٣- نقد هابرماس لتيار ما بعد الحدثة
٤٦٩	✓ أزراج عمر	٣٤- مقارنة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار فى تشكيل مابعد الحدثة فى فرنسا.

قراءات وترجمات

٤٨٣	✓ أمينة رشيد	٣٥- محاولات للخروج من عالمية مفهوم الحدثة الأوروبية
٤٨٧	ترجمة سلمى مبارك	٣٦- تأمل العالم: ميشيل ماغزولى
٤٩٣	ترجمة محمد حافظ دياب	٣٧- العولمة السعيدة: آلان منك
٤٩٩	ترجمة مجدى عبد الحافظ	٣٨- هل نحن ما بعد حدائين؟: نيقولا اربين
٥٠٧	✓ ترجمة أزراج عمر	٣٩- البحث عما بعد الحدثة: ستفن بست، ودوغلاس كيلنر

شبهه بيان ... يحتاج إلى استكمال ومواصلة ..

في البداية، فكرنا أن نكرس هذا العدد الجديد من «قضايا فكرية» - الذي يواكب صدوره نهاية قرن وبداية قرن جديد - لقراءة تحليلية نقدية للفكر العربي طوال القرن الذي يمضي واستشرافاً للقرن الذي يوشك أن يبدأ. وكنا ندرك أن القضية لاتتعلق بنقلة من رقم زمني إلى رقم زمني آخر، وإنما هي نقلة كيفية - وإن لم تكن منبئة تماماً عما سبقها - تنذر إرهاباتها الأولى وتبشر في الوقت نفسه، بمستقبل بالغ التعقيد، ملتبس بالإمكانات والوعود، محتشد بالطاقات المعرفية والإبداعية الباهرة. وكنا ندرك كذلك أن الأمر لايتعلق بفكرنا العربي وحده، وإنما به - بغير شك - ولكن في وجوده داخل التاريخ الإنساني المعاصر بكل تجلياته السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية، فضلاً عن وجود هذا التاريخ نفسه داخل فكرنا بكل هذه التجليات التي أخذت تتعولم، بإيجابياتها وسلبياتها، بل كادت سلبياتها أن تهيمن على إيجابياتها. لسنا إذن على مبعدة من هذا الجديد الذي يتخلق في زماننا الكليّ المعولم. لقد تعولمنا، أردنا ذلك أم لم نرد. ولكن ظلت الهيمنة إختياراً.. ومعرفة!

ولهذا أعدنا النظر فيما كنا قد فكرنا فيه. ذلك أننا خشنا أن تتحول قراءتنا التحليلية النقدية لفكرنا العربي في استشرافه للمستقبل إلى دراسات تفصيلية تتجزأ بها قراءتنا، وتتشتت بين رؤى مختلفة للتيارات والتجليات المختلفة لهذا الفكر، عبر هذه المرحلة التاريخية التي لن تقف بالضرورة عند حدود المائة عام الماضية فحسب. وخشنا كذلك أن يغلب على هذه القراءة طابع الوصف والتشخيص والتسجيل، على حساب التقييم الفاعل من ناحية، والرؤية المستقبلية الشاملة من ناحية أخرى. ولم تكن هذه الخشية تعنى إقلاقاً من أهمية بل ضرورة الدراسات التفصيلية، أو تشبهاً برؤية أحادية، وإنما الحرص على تجنب التشتت بالتركيز على الرؤى والتجليات المتعددة والمختلفة للفكر العربي في لحظة تاريخية متجهة إلى المستقبل..

ولأننا ندرك أن أقسى ما يعانيه فكرنا العربي هو التوفيقية والازدواجية المتراوحة بين أطراف تقوم

بينها أحيانا - بل في أكثر الأحيان - ثنائيات ضدية تكاد تشل فاعليتنا وجسارتنا القادرة على الفعل المبدع المتجاوز، وتلقى بنا بين ازدواجية الذات القومية وتمزقها بين التردد والاستسلام والبلادة، وتخلفها الذى يكاد البعض يتصور أنه خصوصيتها التراثية وهويتها القومية، وبين استمرار تبعيتها المطمئنة السعيدة للقوى المهيمنة فى عصرنا الراهن. وما أكثر ما يلتقى المحجريان: التوفيقية والتبعية، ليصنعا ازدواجية مركبة هى فى الحقيقة تخلف مركب!

لهذا رأينا أن نتخلى عن مشروع التحليل النقدى لفكرنا العربى طوال القرن الذى يكاد ينتهى ويستشف قرنا جديدا. ونأمل أن تقوم مؤسسة من مؤسساتنا الثقافية بانجاز هذا المشروع. وأدركنا أنه قد آن الأوان - الذى تأخر كثيرا - أن نحسم أمرنا الفكرى، وأن نسعى لتجاوز هذه الثنائية والازدواجية الأحادية أو المركبة، بموقف حاسم - مهما اختلف أو تنوع - إزاء ما يواجه فكرنا العربى المعاصر من قضايا أساسية مباشرة. ورأينا أن قضية القضايا فى عصرنا هى قضية العولمة. وأن الموقف منها هو فى ذاته اختيار موضوعى نقدى للفكر العربى فى مرحلة من أخطر مراحل التحول التاريخى للحضارة الإنسانية عامة ولنا نحن بوجه خاص.

ولهذا كان هذا العدد الجديد من «قضايا فكرية»، دعوة تتنوع فصولها لاختبار واختيار موقف فكرى حاسم لكياننا القومى فى هذا العصر. فلتتنوع المواقف، ولكن... ليكن كل منها موقفا واضحا حاسما لا التباس فيه. وهكذا يمكننا أن نقوم بشكل حى ملموس بالتحليل النقدى للفكر العربى فى استشرافه بل مشاركته - الممكنة والضرورية - لصناعة المستقبل لكياننا القومى وللإنسانية جمعاء.

إنها دعوة للحسم الفكرى - الذى تأخر كثيرا - فى مرحلة حاسمة من تاريخ الإنسان. وهى مرحلة لا ينبغي للفكر العربى ذى التاريخ العريق أن يقف منها موقف التأمل البليد أو الاستسلام العاجز أو المشاكسات الصيبانية الزاعقة التى تفتقد العمق والرؤية البعيدة. وليس هذا العدد من قضايا فكرية هو الكلمة الأولى أو الأخيرة فى هذه الدعوة، وإنما نرجو أن تكون - على الأقل - إحدى البدايات المتجددة فى طريق الحسم الواجب الذى تأخر منذ أكثر من قرن..

شكر
وأجب

تشكر «قضايا فكرية» كل المثقفين والمفكرين الذين ساهموا فى إغناء هذا العدد بكتاباتهم علماً بأن الأفكار الواردة فى هذه الكتابات لاتعبر بالضرورة عن رأى القائمين على قضايا فكرية.

كما نشكر «دار المستقبل العربى للنشر والتوزيع» التى أسهمت بجهد كبير وكفاءة عالية فى إعداد هذا العدد للطباعة.

كما تشكر أخيراً شركة «العالم العربى للطباعة» وبخاصة مديرها الاستاذ الفاضل الباشمهندس ماهر منير فضلا عن عمال المطبعة لما بذلوه من جهد كبير فى طباعة هذا العدد.

العولمة .. وخيارات المستقبل

محمود أمين العالم

ما يزال الغموض أو الالتباس أو اختلاف الدلالات يكتنف مفهوم العولمة في تناوله وتداوله بين العديد من العلماء والمفكرين والمثقفين في ساحة الفكر العربي المعاصر. ولعلنا نجد هذا الأمر نفسه - بمستويات مختلفة - في ساحة الفكر الإنساني المعاصر عامة. وهو أمر طبيعي في لحظة ميلاد أى مفهوم جديد، أو حتى مجرد صياغة مصطلح جديد. والعولمة - بغير شك - مصطلح جديد، يعبر عن مفهوم جديد كذلك، وإن لم يكن مفهوماً جديداً ككل الجدة، ذلك أنه لا يعبر - في تقديري - عن قطعة معرفية مطلقة عما سبقه من مفاهيم في مجاله المعرفي، وإنما عن تطور مفهومي متوافق مع تطور موضوعي، كما سوف نفصل بعد ذلك.

على أن هذا الغموض أو الالتباس أو الاختلاف في الدلالة، قد لا يرجع فحسب إلى جدة العولمة - مصطلحاً ومفهوماً - وإنما هو نتيجة كذلك لاختلاف الرؤى والمواقف وتنوع المناهج المعرفية والسلوكية لإزاء المتغيرات الشاملة التي تخلقت وامتزالت تتخلق تخلقاً موضوعياً في بنية العلاقات والمفاهيم والقيم والصراعات السياسية والاقتصادية والثقافية، القومية منها والدولية، طوال السنوات الخمسين - أو العشرين خاصة - الماضية. كما أنه نتيجة لطبيعة التعامل والتفاعل - إيجاباً أو سلباً - مع مكتشفات الثورة العلمية الثالثة في مجالات المعلوماتية والاتصالية والبيولوجية، وما أفضت إليه هذه الثورة من منجزات تكنولوجية باهرة لاتتوقف أبداً عن التغيير والتطوير الخلائق للعديد من المعطيات الموضوعية والرؤى الثقافية السائدة. ولهذا أصبحت العولمة ذات دلالة إيديولوجية تختلف باختلاف الرؤى والمواقف لإزاء الأوضاع الثقافية والقومية والدولية، كما تختلف بمدى الاستيعاب المعرفي لهذه الثورة العلمية ولطبيعة التعامل المنهجي والعملية مع منجزاتها التكنولوجية والتوظيف المجتمعي والإنساني لها.

هذا - في تقديري - هو مصدر الغموض والالتباس واختلال الدلالات في مصطلحها ومفهومها.

على أن العولمة - رغم اختلاف دلالاتها الإيديولوجية - باختلاف الرؤى والمواقف منها - ظاهرة موضوعية تاريخية وليست مجرد إيديولوجية ذات دلالات مختلفة. وهنا لا بد أن نميز - بادئ ذي بدء - بين العولمة والعلاقات الدولية والعالمية فما أكثر ما يتم الخلط بينهما.

فالعلاقات الدولية - كما يدل عليها اسمها - هي علاقات من التعامل بين الدول المختلفة سواء في إطار علاقات دبلوماسية أو تجارية أو عسكرية أو تحالفية أو ثقافية أو سيطرة إلى غير ذلك. وتختلف هذه العلاقات باختلاف طبيعة

العلاقة ومدادها وعمقها. ولكنها لاتتخذ شكلا نسقيا ثابتا شاملا. وسنجد تجليات لهذه العلاقات طوال التاريخ القديم والحديث بمستويات وأشكال مختلفة.

أما العالمية فهى صفة هذه العلاقات عندما لا تقتصر على علاقة ثنائية أو أكثر وإنما تشكل نسقا من العلاقات بين دول العالم أو معظمها فى مرحلة من مراحل التاريخ عبر مساحة ممتدة نسبيا مكانيا وزمنيا. ولقد تجلت هذه العالمية بشكل نسبي فى بعض الحروب المحدودة بحدود العالم القديم، كما تجلت فى بعض الحملات العسكرية والاستيطانية طوال القرن التاسع عشر، ولكن لعل الحربين العالميتين الأولى والثانية فى عصرنا الراهن أن تكون من أكثر أشكال هذه العالمية توسعا نسبيا. كما تتجلى وتجلت هذه العالمية كذلك فى العديد من الشركات المتعددة القومية والمعاهدات الدولية التجارية والجمركية والمرورية والسياسية والقانونية والثقافية والأمنية إلى غير ذلك. ولعل تشكيل عصبية الأمم عقب الحرب العالمية الأولى ثم هيئة الأمم المتحدة ومنظماتها المختلفة عقب الحرب العالمية الثانية أن تكون من أبرز أشكال هذه العالمية وأشدّها توسعا وشمولا جغرافيا وسياسيا، والتي كانت نتيجة للتحالف العالمى العملى بين النظامين الأيديولوجيين المتعارضين الاشتراكي والرأسمالي فى الحرب العالمية الثانية وانتصارهما على العدوانية والتوسعية النازية. ثم كانت الحرب العالمية الباردة التى اندلعت بين هذين النظامين عقب نهاية الحرب العالمية الثانية تجلّيا آخر لنسق ملتبس آخر من هذه العلاقات العالمية يقوم على التعاون المشترك والصراع الحاد فى الوقت نفسه داخل إطار مشروعية دولية فرضها التوازن النسبي العسكرى والذرى بين هذين النظامين.

على أنه مع الثورة العلمية الثالثة - كما سبق أن ذكرنا - فى مجالى المعلوماتية والاتصالية خاصة - ومع فشل التجربة التنموية الاشتراكية السوفيتية وتفكك المنظومة الاشتراكية، أخذت العلاقات الدولية تنتقل انتقالا حاسما من حالة العالمية إلى حالة العولمة. ولم يكن انتقالا مفاجئا، بل كان انتقالا موضوعيا متصاعدا من حالة القوة إلى حالة الفعل على حد التعبير الارسططالى، أى من حالة الكمون والإمكان إلى التخلق والتحقق والاكتمال.

ولهذا للعولمة ظاهرة موضوعية تاريخية حديثة تجاوزت دالاتها حدود العلاقات الدولية أو العالمية وتخلّقت بداياتها الأولى فى رحم الأنظمة الإقطاعية فى أوروبا ابتداء من القرن السادس عشر الميلادى فى نمط إنتاجى محدد جديد مختلف تماما عن الأنماط الإنتاجية السابقة هو نمط الإنتاج الرأسمالى.

وعندما نتكلم عن نمط إنتاجى، فنحن لانقصد - كما قد يتصور البعض - أنه يقتصر على طابع اقتصادى سائد فحسب. ذلك أن مفهوم نمط الإنتاج يعبر عن مركب موحّد من أبعاد ثلاثة متداخلة متفاعلة هى البعد السياسى والاقتصادى والثقافى، وبرغم أن البعد الاقتصادى هو البعد الأساسى الحاكم عامة فى النهاية دون إغفال فاعلية البعدين الآخرين، السياسى والثقافى، فإن أحد هذين البعدين قد يكون عاملا حاسما حاكما فى ظروف وشروط تاريخية ومجتمعية معينة.

وتتميز نمط الإنتاج الرأسمالى بوجه خاص بطبيعته التنافسية والتوسعية والتركيز الذى يفضى إلى الاحتكار - دون أن يلغى الطبيعة التنافسية - سعيا وراء تعظيم الربح والسيطرة، موطّئا أبعاده الثلاثة - المشار إليها - بحسب الظروف المختلفة.

ولقد تخلّق هذا النمط الرأسمالى - كما ذكرنا - فى أوروبا وأخذ يتوسع ويتنامى داخلها، مطوّرا ومبدعا أشكالها جديدة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتشكيلات القومية، فضلا عن المنجزات العلمية والتكنولوجية والمفاهيم الفكرية والثقافية والقيم الأخلاقية والجمالية. وأخذ يتوسع ويتنامى كذلك خارج القارة الأوروبية متسلحا بمختلف أساليب ووسائل التدخل والغزو والسيطرة العسكرية والسياسية والتجارية والثقافية وبها جميعا، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، وأصبح هذا النمط الرأسمالى يمتد اليوم إلى كل أرجاء الأرض^(١)، وإن تفاوت مستوى تحقيقه من مجتمع إلى آخر بين من أسهموا ويسهمون فى إنتاج هذا النمط وإعادة إنتاجه وتطويره والامتداد به وتعميمه باستمرار، وبين من يسهمون لإسهاما هامشيا فى هذا الإنتاج، وبين من يغلب على علاقتهم بهذا النمط طابع التبعية والاستهلاك. وهكذا

أصبح هذا النمط الرأسمالي المعمم عالمياً يمثل بمستوياته المختلفة ما يمكن أن نسميه موضوعياً - بصرف النظر عن أحكام القيمة الإيجابية أو السلبية - حضارة عصرنا الراهن. إنها تحقق موضوعي لوحدة إنسانية شاملة لأول مرة في التاريخ ذات نمط انتاجي محدد سائد على اختلاف مستوياته. ولهذا فإن هذه الحضارة الرأسمالية التي أصبحت معمة عالمياً لم تعد محض حضارة أوروبية أو غربية - كما توصف عادة - إلا من حيث نشأتها الأولى، وإنما هي - برغم هذه النشأة واستمرار غلبة المركزية الأوروبية عليها - حضارة رأسمالية عالمية. إنها امتداد متطور لنمط الإنتاج الرأسمالي منذ القرن السادس عشر حتى الثمانينات من هذا القرن العشرين. ففي هذه الثمانينات أخذ هذا النمط الرأسمالي ينتقل نقلة كيفية من حالة العالمية التي كانت تتمثل في التوسع والاحتكار والتركيز في أشكال متنامية مختلفة من الكارتيلات والسنديكات والترستات أي الاحتكارات الكبرى داخل المجال القومي الواحد ثم بين احتكارات متعددة القومية إلى الحالة التي نصفها بالعولمة، التي تتمثل في هيكله العالم كله وقلوبته داخل نمط الإنتاج الرأسمالي بمستوى أو بآخر. ويتجلى هذا في السيادة العالمية للاحتكارات الرأسمالية الكبرى متعدية القومية التي أصبحت لها قوانينها الذاتية ومؤسساتها الخاصة غير المحكومة بشكل مباشر من دولها القومية، وإن لم تكن منفصلة أو معزولة عنها تماماً. وقد تحققت هذه العولمة نتيجة لثلاثة عوامل موضوعية أساسية: أولها الطبيعة التوسعية التنافسية ذات التوجه الاحتكاري المتنامي لنمط الإنتاج الرأسمالي نفسه. والعامل الثاني هو فشل التجربة الاشتراكية السوفيتية وتفكيك المنظومة الاشتراكية العالمية التي كانت تشكل قطبا عالمياً منافضاً للقطب الرأسمالي العالمي في الحرب الباردة التي كانت دائرة بين هذين القطبين منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. وقد أفضى هذا العامل الثاني إلى إضعاف حركة التحرر الوطني في بلدان الجنوب أو العالم الثالث عامة، التي كانت تستند سياسياً وتنموياً وتسليحياً على القطب الاشتراكي بمستوى أو بآخر، كما كانت تسانده موضوعياً في الوقت نفسه في معركته مع القطب الرأسمالي بكتلتها التي كانت تسمى بكتلة عدم الانحياز أو مجموعة باندونج والتي كانت في جوهرها جبهة معادية للإمبريالية. أما العامل الثالث فهي الثورة العلمية الثالثة التي أخذت تنامي منذ الحرب العالمية الثانية وتحقق وما تزال تواصل تحقيق منجزات تكنولوجية باهرة في مجال الاتصالات والمعلومات التي تكاد اليوم تزيل حدود المسافات المكانية والزمنية وتضاعف مضاعفة شبه إعجازية من قوى الإنتاج وتفجر طاقات وإمكانات واكتشافات معرفية ثورية وتغييرية لاحدود لها.

ولقد أسهمت هذه العوامل الثلاثة لا في التعجيل بالتوسع والهيكله الرأسمالية عالمياً فحسب، بل في تعميق النمط الرأسمالي نفسه وتجزئته موضوعياً وتحقيق سيادته وسيطرته عالمياً بأبعاده الثلاثة السياسية والاقتصادية والثقافية. وهكذا خرج المشروع الرأسمالي من سوقه القومية لا كمنطلق إلى أسواق العالم ليعود بعد ذلك إلى سوقه القومية بحصيلة مكتسباته من مواد أولية وعوائد تجارية ومضاربات بنكية وفوائض قيم استغلالية إلى غير ذلك، وإنما أصبح العالم كله سوقاً واحدة يتحرك فيها المشروع الرأسمالي أو المشروعات الرأسمالية متعددة أو عابرة القوميات، تنتج وتوزع عناصر إنتاجها، وتناحر وتضارب وتقيم بنوكها الدولية الخاصة وأدائها التبادلية والتعاملية والأمنية والمعرفية والإعلامية والثقافية والبحثية والعلمية، وتوجه الأفكار والقيم وتصوغ السياسات والتشريعات والاستراتيجيات والهيئات الدولية توسيعاً لدائرة احتكاراتها وسيطرتها وتعظيماً لأرباحها، خارج السيطرة المباشرة لدولها القومية، بل توظيفها لخدمة مصالحها.

ومنذ أكثر من مائة وخمسين عاماً كاد كارل ماركس وفردريك إنجلز أن يرسموا بدقة معالم هذه الصورة من العولمة التي نعيشها نحن اليوم في نهاية القرن العشرين! في بيانهما «الشيوخي» الصادر عام ١٨٤٨ نقرأ الفقرات التالية: «لتكنسج (٢) البورجوازية - مدفوعةً بحاجتها إلى أسواق أبداً جديدة الأرض بأسرها. فلا بد لها من أن تعشش في كل مكان وأن تستغل في كل مكان، وأن تقيم العلاقات في كل مكان [...] أعطت البورجوازية باستغلالها للسوق العالمية طابعاً عالمياً لانتاج جميع البلدان واستهلاكها. ورغم أسى الرجعيين العميق، انتزعت البورجوازية من الصناعة قاعدتها القومية. فالصناعات القومية القديمة دمرت، ويلحق بها يومياً مزيد من الدمار. وحلّت محلها صناعات جديدة أصبح تبنيها من جميع الأمم المتحضرة مسألة حياة أو موت، ولم تعد هذه الصناعات تستخدم المواد الأولية المحلية بل مواد أولية آتية

من أكثر المناطق بُعداً، وتستهلك منتوجاتها لا داخل البلد فحسب بل في جميع أنحاء العالم. [...] وعلى أنقاض الإنزال القطري والقومي القديم، القائم على الاكتفاء الذاتي، تنمو تجارة عالمية وتبعية متبادلة بين جميع الأمم. وما هو صحيح بصدد الإنتاج المادى لا يقل صحة بخصوص الإنتاج الفكرى [...] بالانقائ السريع لأدوات الإنتاج وبالتحسين الدائم لوسائل المواصلات تجرّ البورجوازية إلى تيار الحضارة حتى أشد الأمم همجية. أما رخص منتوجاتها فيظل المدفعية الثقيلة التي تشن هجوماً عنيفاً على جميع الأسوار الصينية، وبها ترغم على الاستسلام أشد الهمج مراسا في عداء الأجانب. وتقود قسراً جميع الأمم، تحت طائلة الهلاك، إلى تبني نمط انتاج البورجوازية، وترغمها، مهما أبت، على إدخال الحضارة المزعومة إليها أو قل ترغمها على أن تصبح بورجوازية. وباختصار فهى تخلق عالماً على صورتها [...] مثلما أخضعت الريف للمدينة والبلدان الهمجية وشبه الهمجية للبلدان المتحضرة... طوّعت الشعوب الفلاحية للشعوب البورجوازية والشرق للغرب.

ومنذ أكثر من ثمانين عاماً أى عام ١٩١٧ صدر كتاب «الامبريالية أخذت (أو أعلى) مراحل الرأسمالية» لفلاديمير إيليتش لينين الذى يشخص فيه سمات الرأسمالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أوائل القرن العشرين، فيتكشف صدقية ما تنبأ «البيان الشيوعى». فالتنافس الرأسمالى أخذ يتحول إلى أشكال من التركيز الاحتكارى فى مجال الانتاج والتسويق والبنوك، وتبرز ظاهرة الرأسمالية المالية دون أن تلغى هذه الظاهرة الاحتكارية والمالية، الطبيعة التنافسية لرأس المال بل تضاعفها وتفاقمها، سواء داخل البلد الواحد أو خارجها وذلك بالتوسع والتنافس على المستوى العالمى بين الاحتكارات القومية المختلفة، مع ازدياد التركيز وتشكيل احتكارات أكبر فيما بينها متعددة الأصول القومية، ثم لابتث فيما بعد أن تتشكل منها احتكارات أكبر متخطية للحدود القومية (٣) نفسها. ويطلق لينين على هذه الاحتكارات اسم الامبريالية. فالامبريالية عنده هى الرأسمالية فى مرحلة الاحتكار وهو يحددها فى سمات أساسية:

- تركيز الانتاج والرأسمال تركيزاً يقضى الى نشأة الاحتكارات.

- تصدير رأس المال إلى جانب تصدير البضائع

- تشكيل الاتحادات رأسمالية احتكارية عالمية تقسم العالم فيما بينها.

هذه هى سمات الامبريالية التى يعتبرها لينين «أحدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية» (٤).

فى ضوء هذا، وتأسيساً على ما سبق أن عرضنا له من تحول كیفى لنمط الانتاج الرأسمالى فى السنوات العشرين الأخيرة إلى ما أسميناه بالعولمة، هل من الجائز أن نعتبر هذه العولمة هى «أحدث (أو أعلى) مراحل الإمبريالية»؟ الواقع أننا نجد هذا التساؤل بشكل مبكر فى كتاب «الامبريالية أحدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية» على لسان كاوتسكى وإن يكن بدلالة مختلفة إذ يقول «من وجهة النظر الاقتصادية الصرف، ليس من المستحيل أن تختار الرأسمالية مرحلة جديدة أخرى تشمل فيها سياسة الكارتيلات السياسية الخارجية، هى مرحلة «الامبريالية العليا» أى مرحلة «ما فوق الامبريالية»، مرحلة اتحاد الدول الامبريالية فى العالم بأسره، لا الصراع فيما بينها، مرحلة انتهاء الحروب فى نظام الرأسمالية، مرحلة «استثمار مشترك للعالم من قِبل الرأسمال المالى المتخذ فى النطاق العالمى» (٥) ويقول فى موضع آخر «هل يمكن أن تزاح السياسة الامبريالية الراهنة بسياسة جديدة، سياسة «الإمبريالية العليا» (الاولترا - إمبريالية Ultra imperialisme) التى تحل محل الصراع بين الرأسمال المالية الوطنية، استثمار العالم كله بصورة مشتركة من قِبل رأسمال مالى عالمى موحد؟ إن مثل هذه المرحلة الجديدة فى الرأسمالية أمر معقول على كل حال. وهل يمكن تحقيقها؟ لا توجد بعد الممهدات لحل هذه المسألة. ويتهم لينين كاوتسكى بأنه بنظرية «الامبريالية العليا» أو «ما فوق الامبريالية» هذه إنما يسعى لطمس بل إلغاء التناقضات داخل الرأسمالية ذاتها. ويتساءل: «هل هناك على صعيد الرأسمالية وسيلة أخرى غير الحرب لتسوية عدم التناصب بين تطور القوى المنتجة وتراكم رأس المال من جهة واقتسام الرأسمال المالى للمستعمرات و«مناطق النفوذ» (٦) من الجهة الأخرى؟ ويؤكد «لا يستطيع الاحتكار فى نظام الرأسمالية أن يزيل المواجهة من التنافس العالمية بصورة نهائية ولبرهة» (٧) طويلة. ويقول «إن الامبريالية هى عهد الرأسمال المالى

والاحتكارات التي تحمل في كل مكان النزعة إلى السيطرة لا إلى الحرية. ونتائج هذه النزعة هي الرجعية على طول الخط في ظل جميع النظم السياسية، وتفاقم التناقضات لأقصى حد (...) يشتد بوجه خاص، كذلك الظلم القومي والميل إلى الإلحاق أى الاعتداء على الاستقلال الوطني (ذلك لأن الإلحاق ليس إلا الاعتداء على حق الأمم في تقرير مصيرها) (٨). على أننا عندما نتساءل حول ما إذا كان من الجائز أن تعتبر العولمة في الأوضاع الرأسمالية الراهنة هي «أحدث (أو أعلى) مراحل الامبريالية» لا نقصد ماقصده كاوتسكى من طمس التناقضات والصراعات بين الاحتكارات الرأسمالية الكبرى، ونهاية الحروب فيما بينها، في مرحلة «الامبريالية العليا»، وإنما قصدنا استمرار الإمبريالية مع تفاقم تركيزها وتناقضاتها وصراعاتها في مرحلة العولمة نفسها بل ونتيجة لها كذلك، مما قد يجيز لنا أن نعتبر العولمة هي «أحدث (أو أعلى) مرحلة للامبريالية». إنه مجرد تساؤل في رحلتنا إلى مفهوم العولمة.

ولهذا نعود إلى قراءة مفهوم العولمة عند بعض المفكرين العرب المعاصرين لها ولنا، فما أكثر هذه القراءات اتفاقا واختلافا فيما بينها. ونبدأ بكتاب عميق رائد في هذا الموضوع برغم تجاهله غير اللائق في الحوار الدائر اليوم في فكرنا العربي حول العولمة. إنه كتاب «الرأسمالية تجدد نفسها» للمفكر والمناضل الفقيه الدكتور فؤاد مرسى. لقد صدر هذا الكتاب في مارس ١٩٩٠. وظاهرة العولمة قد أخذت تبرز قبل أن تصاغ تسميتها هذه. وإن كان فؤاد مرسى أطلق على الشركات المتخطية للقومية اسم المشروع الكوني ترجمة لعنوان كتاب بارنت ومولر الذي يعرفانه بأنه «أول مؤسسة في تاريخ البشرية، مكرسه للتخطيط المركزى على نطاق العالم»، يرى فؤاد مرسى في مقدمة كتابه «أن الرأسمالية تمر اليوم في مرحلة جديدة من مراحل تطورها. فإذا كانت قد مرت من قبل بمرحلة الرأسمالية التجارية، ثم الصناعة فالاحتكار والمالية فإنها تمر اليوم بمرحلة ما بعد الصناعة» (١٠). ولايقصد بهذا أن الرأسمالية قد تخلت عن التجارة أو الصناعة أو المال، وإنما يقصد أن الرأسمالية المعاصرة قد تجاوزت ذلك كله إلى مرحلة أرقى من تطور قوى الإنتاج استناداً إلى العلم والتكنولوجيا. ولهذا يرى أن الصراع العالمى اليوم يجرى حول العلم والتكنولوجيا (١١). فهي إذن رأسمالية ما بعد الصناعة. ولهذا يكاد فؤاد مرسى يجعل من الثورة العلمية والتكنولوجية أساس هذه المرحلة الجديدة من الرأسمالية، وإن كان يؤكد في الوقت نفسه «استمرار النظام الإنتاجى للرأسمالية القائم على الملكية الخاصة لرأس المال، واستمرار مشاكلها الداخلية التي تتكرر وتعيد إنتاج نفسها وإن يكن على نحو جديد ومغاير بشدة». حقاً، إن التطور العلمى والتكنولوجى - كما يقول - كان دائماً وراء المراحل المختلفة لتطور الرأسمالية، «لأن الثورة العلمية الجديدة تعدّ نفلة كبيرة كافية» (١٢). ولهذا يكرس فؤاد مرسى الباب الأول من كتابه لهذه الثورة العلمية التكنولوجية «التي بدونها - كما يقول - لا يمكن فهم الرأسمالية المعاصرة. إذ أن الدلالة الحقيقية لهذه الثورة أنها ثورة شاملة في قوى الإنتاج بما يحقق لها انتاج البنية الطبيعية نفسها صناعياً» (١٣). ثم يكرس الباب الثانى لظاهرة ثانية في رأسمالية ما بعد الصناعة هي ظاهرة التدويل ولهذا يجعل عنوان هذا الباب «رأسمالية متخطية القوميات». «فلم تعد الحدود القومية كافية في عصرنا الراهن لتوفير القاعدة التي تسمح بنمو القوى الانتاجية نمواً مطرداً» ولايسيل إلى تنميتها إلا في إطار دولي، وذلك بغير شك بتأثير الثورة العلمية التكنولوجية (١٤).

ولهذا تبدو الشركات متعددة القوميات فالشركات متخطية القوميات وخاصة الأخيرة القوة التي تلعب الدور القيادى في عملية التدويل الراهنة بالفعل «أصبح المشروع المتخطى للقوميات هو الوحدة الأساسية في إعادة هيكلة الاقتصاد الرأسمالى المعاصر وهو القوة المحركة للتدويل والمبتفيد الأول منه» (١٥).

على أن هذه المشروعات المتخطية للقوميات، وإن استندت إلى دولتها القومية في البداية لقيام وتوسيع مشروعاتها، بل عيّلت الدول القومية أحياناً بفضل استثماراتها ونفقاتها على تطوير بل خلق هذه المشروعات الاحتكارية خلقاً لويذكر فؤاد مرسى أمثلة على ذلك، فإن هذه المشروعات تبحث بجدية عن استقلالها الذاتى في مواجهة الدولة (...) ولايحول ذلك - كما يقول - دون هرواتها للحصول على العقود الحكومية والإعانات التي تقررها الدولة والمزايا والامتيازات العالية والضرائبية والإستخدام الفورى للتكنولوجيا الجديدة التي تتوصل إليها البحوث التي تمويلها الحكومة (١٦). على أنه

يستدرك بعد ذلك قائلا «إن هذه المشروعات تمثل في النهاية تحديا لشكل الدولة القومية كتنظيم سياسي للمجتمع الرأسمالي. وتدخل من ثم في تناقض موضوعي معها يطرح على المستقبل إشكالية واجبة الحل» (١٧) وهنا يشير فؤاد مرسى إشارتين أساسيتين بالنسبة لعلاقات هذه المشروعات بالبلدان النامية. الإشارة الأولى تتعلق بخاطر هذه المشروعات المتعدية القوميات على الدولة في هذه البلاد النامية، إذ أن هذه الشركات - وعادة ماتكون أجنبية عنها - تهدد بخاطر نفس سيادتها. أما الإشارة الثانية فتتعلق بعلاقات هذه (١٨) المشروعات بالعلاقات الاجتماعية. ذلك أنها إذا كانت هذه المشروعات تطور قوى الإنتاج، فإنها لاتمس العلاقات الانتاجية بل تفاهم العلاقات غير المتكافئة بين هذه المشروعات الرأسمالية المعولمة وأوضاع البلدان النامية عامة التي تتضاعف معاناتها من الاستغلال والاغتراب والفقر والتخلف. فهذه المشروعات الرأسمالية لاتعني في ظل الأوضاع الراهنة للبلدان النامية سوى النهب الحقيقي للموارد والاستغلال المفرط للعمل الرخيص. ومن ثم فإن من شأنها تشديد تبعيتها للرأسمالية العالمية (١٩) وتسهم في استمرار تقسيم العالم الى بلدان متقدمة وأخرى متخلفة.

ولهذا تحفل هذه المرحلة في عصرنا - كما يقول فؤاد مرسى - بالمتناقضات المذهلة بل المفارقات التي تدخل في عداد المستحيلات، فترفع إنتاجية عمل الإنسان، وتزداد البطالة في الوقت نفسه، وتتضاعف التبعية والتعصب القومي والأخطار الطبيعية، بل يزداد الغنى المطلق متجاراً مع الفقر المطلق. وتتضاعف القوى المنتجة المتاحة للبشرية إلا أنها تساهم موضوعياً في تهميش فئات اجتماعية واسعة لا في البلدان النامية فحسب بل في البلدان المتقدمة كذلك (٢٠). ولهذا يستنتج فؤاد مرسى كتابه بتأكيد «الحاجة إلى الإدارة الجماعية للاقتصاد العالمي» لوقد جاء ذكرها في غضون كتابه. «إنها دعوة كما يقول «إلى نظام اقتصادي عالمي جديد» وهي محصلة طبيعية للتطور الموضوعي للرأسمالية المعاصرة. «ومن ثم فهي أدنى إلى الواقع، بل لعل هذه الصياغة - أي الإدارة الجماعية للاقتصاد العالمي - تستطيع أن تحل المتناقضات الراهنة في العالم بغير الحاجة إلى حرب عالمية» (٢١).

ومن الواضح أن هذه الدعوة التي قال بها فؤاد مرسى في نهاية كتابه تختلف تماماً عن الدعوة القديمة التي قال بها كاوتسكي تحت مسمى «الامبريالية العالمية» أو «ما فوق الامبريالية»، ذلك أن فؤاد مرسى لم يغفل عن استمرار الاستغلال الطبقي كصفة جوهرية في النظام الرأسمالي الراهن، فضلاً عن استمرار التنافس والصراع - بمستوى أو بآخر - داخل النسق العالمي نفسه بين الشركات الاحتكارية المتخطية للقوميات. فضلاً عن أن د. فؤاد مرسى وهو يؤلف هذا الكتاب كانت عينه على الاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية التي كانت ماتزال قائمة آنذاك وهو يؤلف كتابه هذا. ورغم ما كان يدركه من سلبيات ونواقص في هذه التجربة الاشتراكية، فقد كان فكره مشغولاً كذلك بكتاب آخر عن الاشتراكية وكيف تجدد نفسها، حتى تتمكن من الإسهام في صياغة الآلية التي تتيح بالفعل «حل التناقضات الراهنة في العالم بغير الحاجة إلى حرب عالمية» كما كان يدعو. ولكن قلمه يتوقف للأسف والأوضاع المصرية والعربية والعالمية أجمع ماتكون إلى مساهماته الإبداعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

ولعل كتابات اسماعيل صبرى عبد الله وإبراهيم سعد الدين وسمير أمين والطبيب تيزيني وصادق جلال العظم وكريم مروه وعصام خفاجة وماهر شريف وغيرهم من الكتاب اليساريين العرب لانتختلف من حيث التوجه العام المنهجي والنظري عن كتاب «الرأسمالية تجدد نفسها» وإن اختلفت في بعض التفاصيل التكوينية والعملية. ولعل سمير أمين في حدود علمي هو أول من صاغ مصطلح العولمة، على حين تمسك اسماعيل صبرى عبد الله بمصطلح الكوكبة أو الكوكبية، على حين ترجم فؤاد مرسى الكلمة الأجنبية global بالكوكبية، وكذلك فعلت أنا في عنوان كتاب لي (٢٢) وإن استخدمت في داخل الكتاب مصطلح العولمة. وإذا كانت الكوكبية أدق من حيث الترجمة العربية الحرفية للكلمة الأجنبية، إلا أنها لاتتسع للمفهوم الذي يحدده كوكب الكرة الأرضية فقط، بل يشمل في تقديري العالم ما فوق الكرة الأرضية الذي أصبح اليوم، ساحة من ساحات القواعد الانصالية والإعلامية والعسكرية، وغدا سيكون ساحة اقتصادية للتنافس والاستغلال. ويستخدم فؤاد مرسى مصطلح الشركات المتخطية القوميات كما في ترجمة دار التقدم السوفيتية،

على حين يستخدم إسماعيل صبرى عبد الله مصطلح «الشركات متعددة القوميات». ولا فرق في الواقع بين الاستخدامين. وقد يكون مصطلح «متعددة القوميات» أجمل وأوضح في مقابل مصطلح «متعددة القوميات».

ولعل رؤية إسماعيل صبرى عبد الله للعولمة أو للكوكبية كما يسميها أن تكون لها خصوصيتها النسبية. وهو يعرفها في تحديده لسمات عالم اليوم بأنها «التداخل الواضح والمتزايد لأمر الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة، ودون حاجة إلى إجراء حكومي» (٢٣). ونلاحظ في هذا التعريف صفة التمامية بحسب قول فقهاءنا القدامى، فهو أقرب إلى النسق المنسق المكمثل. ولعل الخلل الوحيد الذى يتكشفه في هذا النسق التامى هو - على حد تعبير د. اسماعيل - عدم وجود «أى سلطة سياسية منتخبة» فوق قومية تحقق التوازن الضرورى للحفاظ على المجتمع من سلبيات وأخطار نشاط اقتصادى كاسح «داروينى» بمعنى أنه يتنامى على أساس البقاء للأصلح وأقصا ما هو دون ذلك بغير رحمة. فهو يتحرك ساعيا لتعظيم الربح دون اعتبارا للتكلفة الاجتماعية والبيئية لتحقيق هذا الهدف الذى لا يعرف له سقف أو حدود» (٢٤).

ولهذا نرى اسماعيل صبرى يدعو فى نهايات «توصيف الأوضاع العالمية المعاصرة» (٢٥) إلى «ضرورة وجود نوع من السلطة السياسية الكوكبية للتوازن مع السلطة الاقتصادية المهيمنة على اقتصاد العالم كله. وحدث ما يشير إلى ذلك - كما يقول - سعى كثير من الدول «الهامة» إلى وجود نوع من الضبط فى حركة الأسواق المالية التى أغرقت العالم كله فى أزمة مالية خطيرة يمكن أن تتحول إلى أزمة اقتصادية من نوع الكساد الأعظم فى أوائل الثلاثينيات».

وتذكرنا هذه الدعوة بالدعوة المماثلة التى دعا إليها فؤاد مرسى فى نهاية كتابه «الرأسمالية تجدد نفسها» وهى «تأكيد الحاجة إلى الإدارة الجماعية للاقتصاد العالمى» التى لعلها «تستطيع أن تحل التناقضات الراهنة فى العالم بغير الحاجة إلى حرب عالمية» كما سبق أن ذكرنا. على أن الفرق بين الدعوتين أن دعوة فؤاد مرسى كانت فى إطار تواجد قطب عالمى آخر فى مواجهة القطب الرأسمالى هو القطب الاشتراكى، على حين أن دعوة اسماعيل صبرى عبد الله تتم فى مرحلة ينفرد فيها القطب الرأسمالى بالسيطرة السياسية والاقتصادية على العالم، أى هو نفسه اليوم يكاد يكون عمليا السلطة الكوكبية نفسها بل «الدول الهامة» التى يدعو إليها د. اسماعيل صبرى عبد الله! ولعل تأكل الشرعية الدولية لهيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن هذه الأيام بخروج ممارسات بعض الدول الرأسمالية الكبرى «الهامة» على هذه المشروعية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، فضلا عن القرارات التى اتخذتها أخيرا منظمة حلف شمال الأطلسى فى اجتماعها الأخير (٢٦) فى نيويورك أن يكون تجسيدا بارزا لهذا. وما أكثر الأمثلة الأخرى الدالة على ذلك.

وبرغم هذه الصورة «الداروينية الكاسحة» التى يصف بها اسماعيل صبرى عبد الله للرأسمالية الكوكبية فإنه يرى أنها مرحلة ما بعد الامبريالية. ذلك أن الامبريالية كما عرفها لينين هى تطور الرأسمالية إلى احتكارات كبيرة، مسيطرة على الاقتصاديات القومية، وكما أصبح النشاط المالى وتصدير لرأس المال لا مجرد تصدير منتجات الشركات الصناعية هو طابعها الأساسى. وكانت هذه الاحتكارات «تركز معظم نشاطها» - كما يقول د. اسماعيل صبرى عبد الله - داخل إطار امبراطورية استعمارية وكانت ترفع علم الوطنية وتبذل كل الجهد فى نمو الاقتصاد القومى فى الدولة الاستعمارية على حساب اقتصادات المستعمرات ونسبه المستعمرات، وتحاول حماية السوق القومية من المنافسة الخارجية بقدر الامكان، وكان لبعضها فروع داخل أراضى الامبراطورية أساسا وأحيانا خارجها» (٢٧). ولهذا فقد اعتبرها لينين مرحلة جديدة من الرأسمالية، لارتباطها بهذه الامبراطوريات القومية. على أن ظاهرة الامبريالية هذه - كما يقول د. اسماعيل - ظلت حتى نهاية الحرب العالمية الثانية» (٢٨) ثم تطورت إلى رأسمالية كوكبية أو ما بعد الامبريالية. أن الشركات الاحتكارية الكبرى أخذت تنتشر «بعيدا عن سوقها الوطنية (يقصد تشكيل شركات متعددة الجنسية) تحت تأثير عاملين بالغا الأهمية: العامل الأول هو التخلي عن الحرب كوسيلة لحسم التناقضات فى المصالح بين شركات تنتمى لدول مختلفة وذلك كان حتميا بعد تصنيع أسلحة الدمار الشامل وفى مقدمتها القنابل النووية (...). أما العامل الثانى فكان حركة التحرر الوطنى التى أنهت الامبراطوريات الاستعمارية التى كانت سائدة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية» (٢٩).

وهكذا بنهاية الامبراطوريات الاستعمارية ذات الكيانات القومية بسبب هذين العاملين يرى د. اسماعيل نهاية المرحلة الامبريالية باعتبارها حدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية. مع بروز مرحلة جديدة ما بعد امبريالية.

وما اعتقد ان عشق د. اسماعيل صبري عبد الله للاستقاقات اللغوية، وتمييزه فيها هو الذي جعله ينهى عهد الامبريالية بنهاية عهد الامبراطوريات! فكلاهما بالفعل من أصل لغوي واحد، وكلاهما يعبر بغير شك عن ارتباط بكيانات قومية رغم التوسع الاستعماري خارج هذه الكيانات، على أن مصطلح الامبريالية أبعد في دلالاته الموضوعية من حدود هذه الكيانات القومية وإن تكن واردة في هذه الدلالة جزئيا. والانقطاع عن الانتساب أو الارتباط القومي في الشركات المتعدية في مرحلة الكوكبية أو المولمة، لم يتحقق بعد. والاحتكارات الكبرى المتعدية القومية الجديدة تكاد تتوزع بين ثلاث كتل رأسمالية رئيسية هي كتلة أمريكا الشمالية، وكتلة أوروبا وكتلة الشرق الأقصى ومتازل دول هذه الكتل الثلاث تلعب دورا مشتركا فيما بينها، أو فيما يتعلق بكتلتها الخاصة، لتدعيم وتغذية مشروعاتها اقتصاديا وسياسيا، ولا حاجة الي امثلة فما أكثرها وما أشدها وضوحا. ولهذا لا يمكن القول بانفصال هذه الشركات عن دولها الأم... لسنا ازاء شركات بلا دولة أي شركات لا توجد خلفها دولة في اللحظات الحرجة على الأقل (٣٠). ويرغم أن د. اسماعيل صبري عبد الله نفسه يقول في «توصيف الأوضاع المعاصرة» «إن كل شركة تعد الكرة الأرضية ومن عليها سوقا فعلية أو اجتماعية لها وتنافس غيرها في اقتسامها لانتقيد باعتبارات حماية السوق الوطنية أو الدفاع عن مصالح الدولة العليا» (٣١) بل يلاحظ بالنسبة لنا في مصر أنه مع ازدهار ايدولوجية السوق اختفاء الوطنية كقيمة من سلوكنا وكلفظ من لغة حديثنا المكتوب أو المنطوق؟ أي تقلص صلاحيات الدولة القومية في الداخل والخارج (٣٢) ومع ذلك فانه يقول «لست ممن يتوهمون أن نهايتها قريبة» (٣٣) بل لعننا نذكر ما سبق أن أشيرنا إليه من دعوته «الى ضرورة وجود السلطة السياسية الكوكبية للتوازن مع السلطة الاقتصادية المهيمنة على اقتصاد العالم كله. وأحدث ما يشير الى ذلك سعى كثير من الدول الهامة الى وجود نوع من (٣٤) الضبط في حركة الأسواق العالمية». وما أريد أن أشير الى معطيات أخرى في هذا الصدد، وأكتفي بالقول هنا بأن ظاهرة تآكل الدولة في البلاد النامية أكثر وضوحا وحدة من تأكلها في البلدان «الهامة» على حد تعبير الدكتور اسماعيل وهي نتيجة موضوعية كذلك لسيادة الاحتكارات الرأسمالية المتعدية القويات. ولكنها تتم كذلك بشكل أوامر سياسية واقتصادية وعسكرية مباشرة أحيانا من جانب هذه البلدان «الهامة» المسيطرة على مقدرات العالم المعاصر.

وسوف نعرض لمسألة الدولة القومية في البلاد النامية خاصة في إطار الوضع الراهن للعولمة في فقرة مقبلة.

ألبي معنى هذا أن الكيانات القومية وراء الاحتكارات متعددة القومية مازال قائمة وأن سيطرة هذه الاحتكارات متعددة القومية مازال تواصل بأشكال وأساليب مختلفة عدوانها واستغلالها وسيطرتها على البلدان النامية؟! مما يتيح لنا القول بأن ظاهرة الامبريالية التي تفسر بها لم يتم تصفيتيها بعد، وإن اتخذت سمات أكثر تعقيدا والتباسا بل وشراسة؟!

أما العامل الآخر الذي يقول به د. اسماعيل تأكيداً على نهاية مرحلة الامبريالية فهو «التخلي عن الحرب كوسيلة لحسم التناقضات في المصالح بين شركات تنتمي الى دول مختلفة، وأن ذلك كان حتميا بعد تصنيع أسلحة الدمار الشامل»

وتساءل: هل يمكن القطع بالتخلي عن الحرب كوسيلة لحسم هذه التناقضات؟ ألا يمكن أن تتم بأشكال «نظيفة» بفضل توظيف - للأسف - المنجزات العلمية والتكنولوجية الجديدة، توظيفاً يحقق الأهداف الاستراتيجية بغير الدمار الشامل؟ أي «حرب حضارية» بحسب هذا التعبير المر اللاذع الذي استخدمه الدكتور نصر (٣٥) بمحمد عارف يكون حرب حضارية أدنى وأكثر تحضراً وتقدماً تقنيته وفاعلية بكثير من مستوى هذه الحرب «الحضارية جدا» في العراق وصربيا...! ولكن من قال إن الحرب العالمية متوقفة؟! إنها تدور وإن يكن بأشكال وأساليب وتجليات مباشرة وغير مباشرة سياسيا واقتصاديا وثقافيا بل وعسكريا كذلك؟! إنها حرب تدور بين الدول الرأسمالية القومية الكبرى وشركاتها المتعدية القويات (٣٦) وإن تمت في سباحات بلدان قومية أخرى، سواء كانت من البلدان النامية أو المتقدمة نسبيا. إن ما يجري

من صراعات عسكرية فى يوغسلافيا - كوسوفا وفى افريقيا بين «الدول - القبائل»، وفى آسيا بين دولتى الهند وباكستان، ومايتيم من عدوان مستمر على العراق، ومايتحقق من تواطؤ سافر مع العدوان والتوسع الاسرائيلى المستمر ضد الشعب الفلسطينى، ومحاولة مستمرة لاحتواء البلاد العربية وعرقلة وحدتها وتنميتها التصنيعية المتقدمة، ومن احتلال أمريكى مستمر ومدفوع الأجر لمناطق البترول فى الخليج بزعم استمرار الدفاع عنها، والاستقواء بهذا الاحتلال على بقية الدول الرأسمالية الكبرى الأخرى وتأكيد الهيمنة الأمريكية، فضلا عن التناقض بين المصالح الاقتصادية والتجارية والتوجهات الثقافية (الاستثناء الثقافى فى اتفاقية الجات) فيما بين الدول الكبرى وشركاتها المتعدية القومية، وفيما بينها وبين البلدان النامية.

وماذا يعنى مفهوم التحالف الاستراتيجى الذى اقرته اتفاقية رؤساء الدول والحكومات المشاركة فى اجتماع مجلس شمال الاطلسى فى واشنطنون فى ٢٣-٢٤ ابريل الماضى ١٩٩٩؟ إنه لا ينزع اختصاصات ميثاق هيئة الأمم المتحدة فى نطاق مجاله الأوروبى - الأمريكى المحدود بل فى نطاق العالم أجمع، بل يدعم اختصاصاته بكفائه العسكرية وأسلحته التكنولوجية المتقدمة بما فيها الاسلحة النووية.

إنه يعبر عن قوة ردع عسكرية وسياسية فى مواجهة أى محاولة للمساس فى - أى بقعة فى العالم - بالمصالح العليا المباشرة وغير المباشرة للدول الموقعة على هذه الاتفاقية، بل هى أداة لتحقيق أهدافها السياسية عسكريا إذا دعت الضرورة ذلك. إنه الذراع العسكرى للعولمة الرأسمالية وإن تكن متمركزة شكليا فى الدول الكبرى الأوروبية وفى أمريكا الشمالية. وهى ليست موجهة ضد البلدان النامية فحسب، بل ضد أى اتجاهات للخروج أو التمرد على المشروع الرأسمالى المعولم من داخله أو من خارجه. إن المرحلة الراهنة لنمط الانتاج الرأسمالى فى صورته المعولمة، تعتبر بالفعل نقلة كيفية متطورة لهذا النمط فى أبعاده الثلاثة السياسية والاقتصادية والثقافية، وخاصة فى سيطرته المتفردة على سوقه العالمية الموحدة، كما تعتبر نقلة كيفية كذلك فى تكوين شركاته الاحتكارية المتعدية القوميات، وفى منجزاته العلمية والتكنولوجية التى تعد ثورة فى مجال المعرفة والثقافة من ناحية، وفى مجال تطوير قوى الانتاج من ناحية أخرى إلا أن هذه النقطة الكيفية والثورية فى هذه المجالات جميعا، لاتنفى ولا تخفى ما يحدث داخل هذا النمط الرأسمالى فى صورته المعولمة من صراعات وتناقضات حادة بين شركاته ودوله المختلفة، وبينه وبين البلاد النامية، فضلا عن استمرار السمة الجوهرية لهذا النمط الانتاجى الرأسمالى وأقصده بها الصراع الطبقي فى السياق القومى، ثم فى السياق العالمى كذلك.

وإذا كان الأمر كذلك، فهل نقول ما يقوله د. اسماعيل ان الكوكبية أو العولمة مرحلة ما بعد الامبريالية، أم نقول إنها أعلى مرحلة متطورة للامبريالية بل تكاد تمهد لمرحلة انتقالية جذرية أخرى؟ والقضية هناك ليست مجرد اختيار نظرى بين رؤيتين، وإنما تتعلق إلى جانب ذلك، أساسا بالموقف العملى الذى يترتب على اختيار إحدى هاتين الرؤيتين: إما السعى الى تكوين سلطة سياسية كوكبية للتوازن مع السلطة الاقتصادية المهيمنة على اقتصاد العالم كله تقوم بتشكيلها وإدارتها الدول «الهامة» فى هذا الوضع العالمى الراهن (ما بعد الامبريالى) لإيجاد ضبط فى سحرمة الاسواق المالية، وتنمية التكامل الاقليمى بين الدول المتجاورة والمتشابهة فى مستوى التقدم المعرفى والاقتصادى، وتنمية أشكال عن الجكم المحلى الديمقراطى فى مجتمع يحكمه القانون وحقوق الانسان خلا لمشاكل الاقليات والقوميات فضلا عن السعى إلى تحقيق تضامن عمال البلاد المتقدمة مع عمال البلاد النامية فى نضالهم من أجل الديمقراطية والحرىات الديمقراطية وتحسين الأجور والتأهيل والتدريب الى غير ذلك» (٣٦). وهذه هى الرؤية الأولى. وإما الرؤية الثانية وهى السعى الى تأسيس نمط انتاجى إنسانى معولم آخر بديل بل نقيض لهذا النمط الرأسمالى الامبريالى أى عولمة مضادة - على حد تعبير د. عبد السلام المسدى (٣٧)، هذه العولمة المضادة التى تتمثل اليوم فى العديد من الكفاحات والندوات والمؤتمرات الفكرية والتنظيمات السياسية والهيات الاجتماعية والمواقف النضالية فى أنحاء مختلفة من عالمنا المعاصر؟

هذه هي القضية؟ ولاشك أن «الرؤية الأولى» التي يقول بها د. اسماعيل والتي يعتبرها مرحلة بعد الامبريالية، بالإضافة إلى ما يقترحه لهذه المرحلة من إجراءات عملية، لاتعني أنه يغلق الباب أمام مرحلة بل مراحل أخرى تالية لها ومغايرة كفيها. فالرأسمالية - كما يقول مستنداً إلى فكر لينين - «تتطور باستمرار تطوراً كمياً في الأصل ولكنها تؤدي إلى تطور كيفي ينقلها من مرحلة إلى مرحلة» (٣٨).

ولعلنا ننبين «الرؤية الثانية» في تحليل د. سمير أمين للوضع الرأسمالي العالمي الراهن وإن كان يضعها في شكل تساؤل ملبح! ونكتفي بعرض مختصر لتحليله كنموذج للكتابات اليسارية عامة. ذلك أن التوجه العام المنهجي والنظري في كتابات د. سمير أمين - كما سبق أن ذكرنا - لا يختلف جوهرها عن بقية الكتابات اليسارية وبينها كتابات د. اسماعيل صبرى عبد الله نفسه إلا في بعض الصياغات النظرية والمواقف العملية. فكتاباته د. سمير أمين عامة تتسم بالميل الشديد إلى التحديدات النظرية العامة وإلى استخلاص المواقف العملية منها. لا يختلف سمير أمين فكرياً حول تطور الرأسمالية من رأسمالية تجارية إلى صناعية إلى مالية امبريالية إلى رأسمالية معولمة في المرحلة الراهنة على أنه يقسم الفكر الرأسمالي إلى ثلاثة مراحل أساسية:

المرحلة الأولى تمتد من ثمانينات القرن التاسع عشر إلى عام ١٩٤٥، ويقترح تسميتها بالفكر الليبرالي الوطني للاحتكارات. ومصطلح الليبرالية عنده يعنى اقتناع الفكر بأن الأسواق الاحتكارية هي المسؤولة طوال هذه المرحلة عن ضبط الاقتصاد ولو في إطار سياسات ملائمة للدولة من جانب، وممارسة الديمقراطية السياسية البورجوازية من جانب آخر (٣٩). أما وصفها بالوطنية فيعني عنده «تفوق اعتبار المصالح الوطنية. وعلى أساس هذا الاعتبار تم إضفاء مشروعية للسياسات التي تقوم الدولة بها من أجل تدعيم موقع الأمة في المنظومة العالمية (...) فالدولة موجودة من أجل إدارة التكتل المهيمن وتأطير الأسواق وإدارة المنافسة الدولية» (٤٠). ثم دخل هذا الفكر في أزمة عندما دخل النظام القائم نفسه - كما يقول سمير أمين - في أزمة، أي عندما أدى احتدام المنافسة الاقتصادية إلى الاصطدام العسكري في الحرب العالمية الأولى وماتلى ذلك من قيام الفاشية التي تنازلت عن الديمقراطية ولكنها لم تنازل عن الاحتكارات أو عن القومية بل بالغت فيها. ثم ترتب عن الفاشية تحول هام في العلاقات الاجتماعية لصالح الطبقات العاملة التي كسبت مشروعية لاسبق لها. كما أخذت شعوب المستعمرات تنجز انتصارات في حركة تحررها. وكسب النظام السوفيتي احتراماً لدى شعوب العالم. ولهذا يرى سمير أمين أن الفكر الذي ساد من ١٩٤٥ إلى ١٩٨٠ قد أقيم - جزئياً على الأقل - على أساس نقد الليبرالية أو الكينزية - كما يقول. وإن لم يخرج عن إطار الرأسمالية (٤١). ولهذا أسماه سمير أمين الفكر الاجتماعي الوطني الذي «فعل فعله في إطار نمط من العولمة المنضبطة» (٤٢). وقد تحقق خلال هذه المرحلة «تقدم ملحوظ في مجال الحقوق الاجتماعية الخاصة المدعومة للحقوق العامة مثل الحق في العمل وقوانين العمل وحق التعليم والصحة والضمان الاجتماعي وإقامة نظم المعاشات وتحسين أوضاع النساء في العمل وخارج» (٤٣). ثم نشبت أزمة خلال الثمانينات في المجالات الثلاثة: في دولة الرفاهة الكينزية في البلاد الرأسمالية، وأزمة في النظام السوفيتي وأزمة في مشروع البلدان النامية أو مشروع باندونج كما يسميه سمير أمين، أدت إلى انهيار نمط الفكر الاجتماعي الوطني المتدرج ف «إطار العولمة المنضبطة»، وقام فكر ليبرالي جديد غير اجتماعي يعمل في إطار عولمة غير منضبطة يسميه سمير أمين «ليبرالية جديدة معولمة يغلب عليها طابع القوضي يتسم بالخصخصة والانفتاح والصرف العائم وتخفيض مصروفات الدولة وإلغاء التقنين من أجل إطلاق مطلق الحرية لفعل السوق» (٤٤). ولهذا فإن الإدعاء بأن النظام الجديد المزعوم - كما يقول سمير أمين - قائم على الميول الاممية البعيدة عن القومية المتطرفة يظل كلاماً على ورق، إذ أن القوى العظمى (ولاسيما الولايات المتحدة تلجأ إلى استخدام قوتها أكثر مما كان عليه الأمر سابقاً وذلك في جميع المجالات من العسكري إلى الاقتصادي» (٤٥).

ويرى سمير أمين أن هذا الفكر لاستقبل له، بل هو عرض من أعراض الأزمة وليس حلاً لها. ولهذا يتساءل! «هل من الممكن تصور الخطوط العامة لخطاب معارض صحيح متماسك فعال، يتمتع بالمصدقية المطلوبة؟» ويكتفي

بتأكيد «أن الخطاب المعارض لن يكتسب طابعا جذريا إلا إذا اتخذ موقفا صريحا دون لبس فيه من المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الرأسمالية. وأولها الاستلاب الاقتصادي السلبي» (٤٦) أو بتعبير آخر «ضرورة تجاوز حدود الرأسمالية» (٤٧) ويبدأ البحث عن عن إجابة موضوعية عملية تخرجنا من الفوضى وتفاقم التناقضات في العولمة الراهنة التي عولمة أخرى.. مضادة؟! ولكن ما هي هذه العولمة المضادة؟

هل هي العولمة المضادة في جوهر بنيتها للبنية الرأسمالية كما يتطلع ويؤكد سمير أمين والفكر اليساري عامة أم أن مضادتها ومناقضتها تتم - لا بنقض فكرة رأس المال، وإنما بنقد بعض ممارساتها، أى على حد تعبير الدكتور المسدي وروزيته «ومواجهتها من الداخل، ببيان انتقاضها طبقا لقوانين رأس المال ذاتها، وطبقا على وجه الخصوص لقانون المنافسة ومايستتبعه من أشرار تدور على مشاطرة الأرباح وظوائف التضخم المالي ونواميس تنشيط الاستهلاك، كما تدور كذلك على معادلتين جوهريتين هما: توازنات القيمة بين المواد الخام الأولية ومواد المنتجات النهائية، وتوازنات القيمة بين أموال المستثمرين وخبرات الفنيين مما لا يحول أبدا بين كافة الكفاءات البشرية على مستوى الخبرة المتخصصة ورغبة الإنسان في الالتحاق بركب المستثمرين انطلاقا من دراية عالية وخبرة راقية. (٤٨) أى إصلاح البيت الرأسمالي من الداخل؟! أين الضدية في مثل هذه العولمة؟!

أم أن العولمة المضادة هي طريق ثالث بين الرأسمالية والاشتراكية أو الشيوعية كما يعرضها الاستاذ سيد ياسين (٤٩) في دراساته ومتابعاته المختلفة للحوار العالمي الدائر حول العولمة وحول الطريق الثالث خاصة بهدف الخروج من مأزق الاستقطاب الإيديولوجي الحاد بين الرأسمالية والاشتراكية أو اكتشاف طريق وسط بين إيجابيات الرأسمالية وسلبيات الاشتراكية كما يقال، أو الجمع بين الحرية الفردية في المشروع الرأسمالي، مع مراعاة البعد الاجتماعي من عدالة ومشاركة ديمقراطية حقيقية في مواجهة الدولة؟ هل هذا الطريق الثالث الذي تبناه اليوم قيادات أغنى الدول الرأسمالية الكبرى وتتغنى به، هو عولمة مضادة، أم هو مجرد قناع كينزي مستلهم من الثلاثينات ليبر عن أيديولوجية توفيقية أو انتقائية لتكريس الرأسمالية عمليا، وإخفاء حقيقتها نظريا بهذا الضباب الإيديولوجي؟! أم «يندرج تحت ما يطلق عليه الديمقراطية التشاركية التي تلعب فيها مشاركة الجماهير دورا بارزا على حساب فكرة التمثيل السياسي والإبادة التقليدية» أم «أن الطريق الثالث لم يقدم حتى الآن نظرية متكاملة الأركان (...) وأنه مجرد خطوة أخرى - وإن كانت بالغة الأهمية في مجال التجريب السياسي في عالم ما بعد الحرب الباردة» (٥٠).

ولكن لماذا البحث عن العولمة الضد والطريق الثالث والتوفيقية وإخفاء الحقيقة خلف الضباب الإيديولوجي؟ لماذا لانكون نحن العرب «صرحاء مع أنفسنا ونعترف بأن هذه العولمة هي الحداثة نفسها تطورت وتحولت وإعادة صياغة نفسها وأخذت تشكل العالم من حولنا (...) إن العولمة استكملت تحديث العالم، حولته إلى مجال تبادل وحيدا ومندمجا، فتداول فيه البضائع والتقنيات والأفكار والرساميل. والمجموعة البشرية تعيش كلها وبشكل يكاد يكون كاملا في مناخ الحداثة». هذه بعض كلمات ومعان من مقال ضاف بعنوان «من تحدى إسرائيل إلى تحدى العولمة: نظرية الفرز في مواقف النخبة» (٥١) نشرته جريدة الحياة التي تصدر في لندن وشارك في كتابته كل من د. صالح بشير ود. حازم صاغية والمقال يشكو من قصور خطاب العولمة عندنا في طوره الراهن عن الاحاطة بها، سواء كان خطابا رفضيا أو انتقائيا أو حتى إشاديا بسذاجة. ويرجمان ذلك القصور إلى العجز عن استكناه ما تمثله العولمة من تحول كبير، وهو تصور عائد بدوره - كما يقولان - إلى ذلك الإشكال المزمع في علاقتنا بالحداثة. ذلك أننا كما تعاملنا مع الحداثة منذ أن وفدت إلينا - دون استئذان - بممانعة وانتقائية وحرفية عنيدة صماء، نتعامل اليوم مع العولمة التي هي - في تقديرهما - الحداثة نفسها تطورت وأعدت تشكيل العالم كله بمقتضاها. وسؤالهما لنا: «هل نقبل بالحداثة أم نعرض عنها باعتبار أنها منتج غاز ومؤامرة للسيطرة الغربية، أم نقابلها بالانتقاء. كيف يمكننا أن نتحول إلى موقع إنتاج الحداثة أو المساهمة

فى إنتاجها. حقا، إنهما يعترفان بأننا أخذنا باقتصاد السوق وإن يكن مصطبعا بالفساد ورأسمالية الشنطة. وانخرطنا فى قنوت وأطر الانتظام الحديثة من أحزاب ونقابات ومنظمات مجتمع مدنى (...) إلا أن حنيننا الحقيقى عالق فى العشرة والطائفة والحي».

ولاشك فى صحة ما يرصدانه من أن بلادنا العربية بمستويات مختلفة ومتراوحة مازال تعيش فى مرحلة أوضاع ما قبل الحدأة اللهم إلا فى بعض المظاهر والظواهر الهامشية والنخبوية أو المزدوجة أو المشوهة للحدأة. ولكنهما - فى الحقيقة - يطلقان هذا الحكم مجانيا دون أن يحددا أسبابه وعوامله الذاتية والموضوعية الداخلية والخارجية التى أسهمت ومانزال تسهم فى تكريس هذه الأوضاع! بل لا يكشفان عن الحقيقة الموضوعية للعلومة، باعتبارها مرحلة متطورة عليا من الرأسمالية الاحتكارية التى أصبحت تسود العالم كله بشركاها المتعدية القومية ودولها الكبرى المساندة لها والمستفيدة منها على حساب شعوب العالم وخاصة البلدان النامية، على أن الغريب المناقض لكل أدبيات الفكر السياسى والفلسفى الحديث هو جعلهما العلومة مرادفة للحدأة ولهذا يصفون على العلومة كل القيم الجليلة للحدأة مثل الديمقراطية والتقدمية والعقلانية والاستنارة والعلمانية التى صاحبت الشأة الأولى للرأسمالية والتى أخذت تهشم وتغيب مع هذه المرحلة الاحتكارية من الرأسمالية المعلومة، وتسود فيها قيمة أخرى متوافقة معها ومعبرة عنها ايدولوجيها هى ما بعد الحدأة، كما سنعرض لذلك فيما بعد، إن الكاتبيين الفاضلين يخفيا الطابع الرأسمالى الاحتكارى التوسعى للعلومة، ويلبسانها ثوب الحدأة التى خلعت الرأسمالية منذ مراحل سابقة مبكرة، وتلبسه وتناضل من أجله وتجده كل القوى الانسانية المناهضة لهذه الرأسمالية المعلومة.

على أن الملاحظ فى مقال الكاتبين أنهما يركزان على معنى أجملاه فى نهاية مقالهما فى نقدتهما لقصورنا نحن العرب عن الانخراط فى الحدأة ذلك أن «حنيننا الحقيقى عالق فى العشرة والطائفة والحي» ثم فجأة يضيفان: «ونحن نقبل على اتفاقات السلام نفاوض عليها ونوقعها وفق أسوأ الشروط وأقساها، بيد أننا لا نكف عن التحدث حديث حرب نحن أول من يعرف عجزنا عن خوضها (...) مروحين بين مشاعر الهزيمة والإحباط وبين فورات رقتية رعاء» ثم يضيفان والخشية الآن هى أن يتكرر أمرنا مع إسرائيل مع العلومة وهى ليست بالضرورة معارضة مع العرب ومصالحهم، تعارض إسرائيل!

ماذا تعنى هذه الكلمات التى يتوجان بها مقالهما؟

ماذا ينكران على العرب فى موقفهما من إسرائيل؟ هل ينكران عليهم، علينا، التمسك بالحقوق المشروعة للشعب الفلسطينى فى حدود القرارات الشرعية للأمم المتحدة التى ترفضها إسرائيل، بل ترفض تطبيق ما وقعت عليه وقعت عليه دول كبرى من اتفاقات برغم هزالها الشديد؟ هل ينكران المطالبة برفض التطبيع معها حتى تلتزم بتنفيذ هذه الاتفاقات وغيرها من اتفاقات سابقة؟ هل يطالبان الأمة العربية بالسكوت على ما توصل إسرائيل ارتكابه من جرائم ضد حقوق الشعب الفلسطينى من هدم لمساكن وإقامة لمستعمرات جديدة الى غير ذلك، وعن أى عرب يتحدثان؟ الشعب الفلسطينى، الشعوب العربية، أم السلطات العربية؟ ثم أى موقف يطالبان به العرب لإزاء العلومة؟ ألا يدرك هذان الكاتبان اللامعان أن الأمة العربية كلها بأرضها وسعائها وبترونها وتجاريتها وسياساتها الاقتصادية وممارساتها الدبلوماسية، وثقافتها مخاصرة ومسكونة بهذه العلومة الرأسمالية؟ ولهذا فالمسألة ليست قضية نظرية تقبل أو ترفض أو تعلق، بل هى واقع موضوعى مفروض سائد مستيطر. أليس من حقا بل من واجبنا ان نرفض التبعية وأن نقاومها، وأن تكون لنا استقلالنا وشروطنا ومشروعنا الخاصة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الخاصة التابعة من مصالحنا الذاتية، والتى نواجه بها ما تفرضه العلومة الرأسمالية علينا - لا من حدأة كما يتصور الكاتبان الفاضلان - وإنما من قيود وحدود على تمثيلنا وتصنيعنا وتجارنا وروحنا القومية، وخصوصيتنا الثقافية لنبقى سوقا استهلاكية لمنتجاتها، وأداة لمخططاتها ومشروعاتها وتوسعاتها السياسية والاقتصادية والثقافية. إن رفضنا لهذه التبعية ومقاومتنا لها هو المعنى الموضوعى الحقيقى لحدائنا المعجزة.

على أن الأمر الذي يدعو إلى التأمل على الأقل، هو أن هذين الكاتبين البارزين لا يدركان أن السياسات والممارسات الإسرائيلية إنما هي تجسيد أمين مباشر لمصالح العولمة الرأسمالية ومنطقها «الحدائي» الجديد في المنطقة العربية! ولهذا فلا محل لخشيتهما «من أن يتكرر أمرنا مع إسرائيل مع العولمة». كما يقولان. ذلك أنه يتكرر بالفعل بفضل حكمة وشدة أدب وانضباط ولاء أنظمتنا العربية، بصرف النظر عن حديث الحرب ومشاعر الهزيمة وفورات الرفض الرعناء التي يسيخ منها الكاتبان المستنيران وأضيف إليها من جانبي: المقاطعة ورفض التطبيع والمقاومة الفكرية والسياسية والنضالات العمالية إلى حد الاستشهاد التي تقوم بها جماهير الشعب الفلسطيني واللبناني وشعوب الأمة العربية جميعا ومثقفوها بمستويات مختلفة، وتساندهم فيها قوى عديدة واعية شريفة في أنحاء العالم.

وقد نجد العذر لفكر هذين الكاتبين عندما نجد معكوس هذا الفكر تماما لدى طائفة من المثقفين العرب، ينبع ميكوس فكرهم هذا من مفهوم خاص للدين الإسلامي! فإذا كان هذان الكاتبان يمتدنان العولمة باسم الحدثة، فإن هؤلاء المثقفين الإسلاميين يمجونها باسم الحدثة أيضا! طرفان متناقضان في سوق الفكر العربي وعملتهما واحدة!

انعقدت ندوة بين يومي ٢٩-٣٠ يونيو ١٩٩٨ ندوة بعنوان «الاسلام والعولمة» صدرت في كتاب بنفس العنوان (٥٢). وقد شارك في الندوة وفي الكتاب أبرز رموز الحركة الاسلامية في مصر مثل الاساتذة عادل حسين ود. محمد عمارة ود. عبد الوهاب المسيري وجمال البنا ود. محمد السيد الجليلي ومحمد ابراهيم مبروك ود. محمد مورو وغيرهم.

ولعل الدكتور المسيري أن يكون في هذه الندوة من أبرز المجتهدين في تحديد الأساس النظري للموقف الإسلامي أو الديني عامة من العولمة. فهو يرى أن العولمة وهي حضارة الغرب بشقيه الاشتراكي والرأسمالي كامنة في منظومة الاستيطرة والفكر المادي والعلمانية، وهي مصطلحات مرادفة لمصطلح «الحدثة» الذي يستخدمه د. المسيري في كتابات أخرى بنفس المعنى. على أنه إذا كانت الحدثة عند الاستاذين صالح بشير وحارم صاغية ذات دلالة ايجابية، فإن الحيثية، أو الاستنارة والمادية والعلمانية عند د. المسيري ذات دلالة سلبية. إنها كما يرى قيم مادية تنفي الخصوصية الإنسانية وتحاول أن تطرح رؤى تدور حول السوق أى تدور حول القيمة التي جوهرها الإنسان الاقتصادي والإنساني الجسماني (٥٣). ويرى د. المسيري أن الحضارة الغربية التي كانت تتطلع لإنشاء حضارة ضخمة تسود العالم أخذت تتراجع مع انهيار الاشتراكية وتآزم الرأسمالية وتنتج اليوم إلى الإغواء بدلا من المواجهة وذلك بأن تخبر الناس أننا سواسية وأن هناك نظاما عالميا جديدا وأن هناك عدلا وحقوقا للإنسان وأن العالم أصبح قرية واحدة. ويقول د. المسيري أن هذه أكاذيب وأن العولمة التي نعرفها تتمثل في الهامبورجر والكوكاكولا والماكدونالد (٥٤) وما أشبه. ومع ورقة الاستاذ محمد ابراهيم مبروك نجد تفصيلا أكثر من كلمة د. المسيري التي كانت ارتجالية فيما يبدو. وكلمة الاستاذ مبروك وإن تكن اعتيادا مقطوعا لها، فالعولمة عنده هي تعاطف شيوع نمط الحياة الاستهلاكي الغربي وتعاطف آليات فرضه سياسيا واقتصاديا واعلاميا وعسكريا. ويرى أن العولمة تكتسب عالميتها من مدى اتساع قدرتها على فرض هذا النمط على شعوب العالم وليس على أساس كونها واقعا فعليا يحيط بالشعوب والبلدان (٥٥). ولهذا فإن طرح القضية - كما يقول على أساس أنها مجرد صراع حول المصالح الاقتصادية يمثل تغيبا لوعي الشعوب الاسلامية على وجه الخصوص! باعتبار أن القضية لا تمثل غير تنازع على مصالح في اطار المنظور المادي للوجود وهذا ما يخالف الغايات الاسلامية التي تتجاوز الغايات المادية الاستهلاكية إلى غايات أرحب تواصل الدنيا بالآخرة (...). فإن أوليات المصالح الاقتصادية في الاسلام تتحدد تبعاً للغايات العقائدية المستهدفة من السعي الانساني في التصور الإسلامي (٥٦). ونلاحظ هنا أن نقد العولمة عند كل من د. المسيري والاستاذ مبروك يتأسس منهجيا على الحكم الغائي القيمي الأخلاقي والديني، ولا يصدر عن تحليل موضوعي لآلياتها على أن الاستاذ مبروك يتجاوز هذه الحدود الغائية القيمية ويشير إلى «الناحية الاقتصادية البحتة» على حد قصيره مؤكدا أن الحلم التيشيري الإغوائي لدعاة العولمة يتعميم نموذج الانسان الاستهلاكي الغربي ليس سوى فانتازيا خادعة لأن موارد العالم أجمع لا تكفي لتحقيق ذلك (٥٧) النموذج!، والحق أن موارد العالم تكفي بل قد تفهض عن احتياجات شعوب العالم وخاصة في ظل التطورات العلمية والتكنولوجية الحديثة. فالقضية لا تتعلق بوفرة الموارد أو

ندرتهما بقدر ما تتعلق أساسا بطبيعية العلاقات الانتاجية الاستغلالية السائدة التي هي جوهر النمط الانتاجي الرأسمالي وخاصة في صورته الاحتكارية المعولمة. ولهذا فالمسألة - كما يقول بحق الاستاذ مبروك بعد ذلك - ليست فقط تحقيق مصالح الدول الغنية على حساب الدول الفقيرة (...) ولكن تحقيق مصالح النخب الرأسمالية في تلك الدول والنخب الحليفة لها في الدول الأخرى على حساب كل شعوب العالم (...) ومن ناحية أخرى فإن الالتزام بقانون السوق الذي يحكمه الأقوى واستهداف الجانب الربحي دون أية اعتبارات أخرى وعمل آليات العولمة في تقليص سلطات الدولة لحساب أقوى السوق وتخفيض التأمينات الاجتماعية وإهدارها. كل ذلك يعنى تركيز الثروة في يد النخب المسيطرة على حساب الشعوب حتى داخل الدول الغنية(٥٨) ذاتها، ولكن الاستاذ مبروك سرعان ما يترك هذه الأرضية الموضوعية للنظام الرأسمالي المعولم، ليعرض للفكر الذى يقود الحضارة الغربية منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر حتى الآن. فيشير الى تشكل الحضارة الغربية منذ عصر النهضة في اطار الفكر العلماني الذى ينطلق - كما يقول - من الأسس المعرفية الاغريقية التى تقتصر على العقل وخبرته في ادراك الحقائق وتصريف الأمور(٥٩).

ولقد انتصرت المشروعات الفكرية المادية والمنظومات العقلانية والأخلاقية لتلك المشروعات المادية وبرزت المشروعات الحديثة كاعتناق - كما يقول - ضد الرؤى الدينية والمشروعات التأملية الهيكلية إلى أن توج القرن التاسع عشر بأفكار وليهم جيمس البرجماتية التى أسقطت الحقيقة وعملت على اختزالها في مفهوم «المصلحة». وهكذا انتقل مركز الثقل الغربى بوجه عام إلى الفكر البرجماني الأمريكى(٦٠) الذى يسود اليوم من «خلال آليات الغرب الأمريكى الإعلامية المسيطرة، التى تبتعث «أشد الرغبات الاستهلاكية سعرا» فى نفوس الناس فى الوقت الذى يتم فيه إغراؤهم بتعطيم كل المبادئ والقيم فى سبيل تحقيق تلك الرغبات». ومن هذا التحطيم للمبادئ والقيم تبرز نزعة ما بعد الحداثة التى ترفض «كل فلسفة تقوم على النسق الكلى أو مفهوم التاريخ أو على مفهوم التطور فضلا عن الأساس الموضوعى للمعرفة» ويذكر الاستاذ مبروك نصا للكتور المسيرى يقول فيه إذا كان الحقيقى هو «العقلانى (المادى) فى عصر التحديث وهو المادى المتغير فى عصر الحداثة، ففى عصر ما بعد الحداثة لا يوجد أى أساس للتمييز بين الحقيقى والزائف وبالتالى فلا حقيقى ولا زائف»(٦١) ويخلص الاستاذ مبروك إلى أن الفكر الكامن وراء العولمة هو الفكر البرجماني النفعي الإلهائي ولكن يزاوجه الآن ويقف خلفه فى وعى العقول الغربية المفكرة الفكر الما بعد حداثى الذى يتضمن من بين ما يتضمن البعد التفكيكى التدميرى(٦٢). ولكن يبقى السؤال: ما العمل؟ يقول الاستاذ مبروك إن الاسلام بمنظومته الرسالية لا يستطيع (أن يقف) مكتوف الأيدى أمام ما تمارسه العولمة الأمريكية من سحق للشعوب وتحطيم للكيونة الروحية للانسان. ثم يضيف «ولكننا يجب أن نعترف أن بلوغ الإسلام تلك الأهداف يتطلب شروطا محددة تتمثل فى وجود القادة القادرين على اتخاذ القرارات الشجاعة المستقلة فى ظل ضغوط العولمة البالغة القسوة (...) ويتطلب قبل كل ذلك اجتهادا فكريا نشيطا ومبدعا يقصر عنه الفكر الاسلامى الآن وليس أمامنا إلا أن نبذل تلك القدرات أو نرضى بفرضيات العولمة لنعيش فى جحيم القهر والعبودية الى الأبد»(٦٣).

ولاشك أن هذه الخاتمة لتحليل د. مبروك للعولمة تستحق التقدير لما تتضمنه من روح نقدية وتأكيد على حاجة الفكر الاسلامى إلى اجتهاد نشط ومبدع فى مواجهة الأوضاع العالمية الراهنة، هذا إلى جانب تجاوز د. مبروك للاقتصار على الأحكام الغائية والأخلاقية فى تحليله لظاهرة العولمة، وتحديده للأسس الموضوعية وأكاد أقول المادية للرأسمالية فى مرحلتها المعولمة، فضلا عن تمييزه الصحيح عامة بين الحداثة وما بعد الحداثة وإن كان لا يرى فى الحداثة شأنه فى ذلك شأن د. المسيرى - إلا جانبها معتما معاديا للقيم الروحية والدينية والإنسانية عامة. وهى رؤية فى تقديرى قاصرة ومجحفة لمفاهيم الحداثة والعقلانية والعلمانية والمادية عامة، تستبطن ثنائية ضدية استيعادية حادة - أكاد أقول ديكراتية - بين المادة والروح، بين الجسد والعقل بين العلم وإنسانية الإنسان! ولعل هذه الرؤية الثنائية الاستيعادية للمفهوم الموضوعى للحداثة والمادية هى التى تعرقل الاجتهاد الاسلامى الفكرى المبدع لكشف آليات الرأسمالية عامة والرأسمالية المعولمة خاصة وبالتالى تعرقل حسن مواجهتها والإكتفاء بإدانتها ورفضها أخلاقيا وقيميا أو - كما يحدث

- الاندماج المالى فى مشروعاتها(٦٤). على أننا قد نجد الرؤية الموضوعية للعلمة أكثر وضوحا وتحديدا فى مقالة د. رفعت العوضى الذى يرى أن العلمة هى المرحلة الأخيرة للنظام الرأسمالى العالمى، وأن الأزمة التى يعانىها العالم فى الكثير من مناطقه هى أزمة الرأسمالية نفسها وهو إذ يقترح النظام الاقتصادى الإسلامى يحرص على تأكيد دور الدولة وتحديد الإسلام للمشكلة الاقتصادية فى أمرين هما الإعمار مع عدالة التوزيع فضلا عن ضرورة مشاركة الشعوب فى المشاكل الاجتماعية(٦٥). ويلتقى الأستاذ جمال البنا الذى يرى أن «الهدف الوحيد الذى تعمل له كل قوى العلمة هو أن يصبح العالم سوقا واحدة مفتوحة دون جمارك أو حسابات بحيث يمكن للمنتجات الأوروبية الأمريكية (...) أن تجد لها مشترين، وأن يتم هذا على انقراض الصناعات والمنتجات القومية التى لاتتمتع بمزايا المنتجات الأوروبية الأمريكية»(٦٦).

ويرى أنه «كان وجود الاتحاد السوفيتى ومنظومة الدول الاشتراكية يعوق انطلاقا وحش العلمة، فلما تهاوى الاتحاد السوفيتى انفردت الولايات المتحدة وانفسح أمامها المجال لأسوأ صور الاحتكار والعريضة»(٦٧) وعندما يقترح د. رفعت العوضى مواجهة تكتل بنوك العالم الرأسمالى بتكتل «اقتصادى يجمع كل الدول العربية والإسلامية وأن ما هو قائم بالفعل من هيئات مثل مؤتمر العالم الإسلامى يصلح أن يكون بداية لذلك التكتل» يرد عليه الأستاذ جمال البنا بأن «مؤتمر العالم الإسلامى هو مؤتمر حكومات وكثير من الأنظمة قد تكون فى ذاتها هى العقبة فى سبيل توحيد الشعوب وانطلاقها الى الاهداف الكبرى. ولذلك فأنا أتصور انه ينبغى الاعداد لعمل تكتل جماهيرى بين هذه الدول بصرف النظر عن موقف الحكومات. فالشعوب هى المناطة فى الأساس لسياسة الإنماء والتكتل والمواجهة وليست الحكومات القائمة»(٦٨).

ويلتقى د. محمد عمارة مع الكثير من هؤلاء المفكرين الإسلاميين فى التفرقة بين العالمية والعولمة، فيرى أن العالمية هى التى تمثل الأفق الإسلامى، لأن الإسلام دعوة عالمية منذ المرحلة المبكرة وبالتالى فإن العالمية ليست غريبة عن الرؤية الإسلامية. بل الرؤية الإسلامية نزاعة الى الرؤية العالمية انطلاقا من أن الإسلام هو الرسالة الخاتمة والعالمية. والعالمية كما يرى تمثل حضارات متعددة متميزة أى ليست متماثلة أو مغلفة معزولة ومعادية وإنما هناك نوع من الخصوصية ونوع من التشابه(٦٩)، أما ما يفرض الآن باسم العلمة فليس عالميا إنما هو الرؤية الغربية، النظام الغربى(٧٠) ويتساءل د. عمارة: لماذا الغرب يريد أن يفرض علينا العلمة؟ ويجب: هناك فى بنية الفكر الغربى والحضارة الغربية هذه الزعة للهيمنة(٧١) ويقول فى ختام كلمته «فنحن مع العالمية ولكن هذا الذى يسمى بالعلمة هو تسابق وتطور فى أدوات الهيمنة. والجديد فى ذلك هو تقنين هذه الهيمنة. أما كون الغرب يعمل على فرض هيمنته علينا فهذا مرتبط بموقف الحضارة الغربية القديم منذ الاحتكاك بينها وبين الحضارة الإسلامية(٧٢) وبهذا التفسير بالهيمنة يكاد د. عمارة أن يلغى الأساس الموضوعى للرأسمالى للعلمة ويجعلها ظاهرة إرادوية ذاتية عنصرية ذات جذور تاريخية قديمة والغريب أنه يميز بين عالمية فكرة نظرية أو رسالة دينية وبين عولمة واقع موضوعى اقتصادى واجتماعى وسياسى وثقافى وعلمى تقنى! وأنه بغرم هذه العلمة الموضوعية، فإنها تزخر بالتعدد والتمايزات والصراعات والخصوصيات الثقافية والقومية والمصالح المتناقضة داخل نمط انتاجى سائد هو النمط الرأسمالى، ويسعى للمزيد من السيادة، وأن هذه العلمة الموضوعية ليست هى الهيمنة وإنما الهيمنة استقطاب داخل العلمة يتمثل فى كتلة من الدول الرأسمالية الكبرى وشركائها الاحتكارية المتشابكة والمتنافسة معا التى تقف اليوم على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

ولعلنا نجد هذا التمييز نسبيا بين العلمة والهيمنة عند د. محمد عابد الجابرى فى أطروحته العشرة(٧٣) حول العلمة والهوية الثقافية. ففي الأطروحة الرابعة يرى أن العلمة ليست مجرد آلية من آليات التطور الرأسمالى بل هى أيضا وبالدرجة الأولى إيديولوجيا تعكس إرادة الهيمنة على العالم وأمره. وتقرب رؤية د. عمارة إلى هذه الزاوية الإيديولوجية وخاصة عندما يفرق د. الجابرى فى أطروحته الخامسة بين العلمة والعالمية. فهذه شئ والأخرى شئ آخر كما يقول. فالعلمة هى نفى الآخر وإحلال الاختراق الثقافى محل الصراع الإيديولوجى، على حين أن العالمية - كما يقول - تفتح العلم

على الثقافات الأخرى مع الاحتفاظ بالخلاف الإيديولوجي وكما يرى في أطروحته السادسة أن ثقافة الاختراق تقوم على أروها هدفها «التطبيع» مع الهمنة وتكريس الاستتباع الحضارى. وفي هذا كما يقول في الأطروحة السابعة إفراغ للهوة الجماعية من كل محتوى. ولهذا يؤكد في أطروحته التاسعة أن تجديد الثقافة أى ثقافة لا يمكن أن يتم إلا من داخلها بإعادة بنائها وممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها والتماس وجوه الفهم والتأويل لمسارها، تسمح بربط الحاضر بالماضى فى اتجاه المستقبل. وتؤكد على أن هذا لا يعنى القطيعة مع العصر. تقول أطروحته العاشرة والأخيرة إن حاجتنا إلى الدفاع عن هويتنا الثقافية فى مستوياتها الثلاثة (الفردية والجمعية والوطنية القومية) لانتقل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التى لابد منها لدخول عصر العلم والثقافة وفى مقدمتها العقلانية والديمقراطية.

ولاشك أن رؤية د. الجابرى للعلمة رؤية متقدمة بالقياس إلى العديد من المفكرين الإسلاميين الذى ينتهى بعضهم إلى الرفض الفكرى القاطع للعلمة باعتبارها آخر تجليات الحضارة الغربية فى حداثتها وعلمانياتها وماديتها وديمقراطيتها التى تتعارض مع المفاهيم الإسلامية كما يفهمونها!

على أن رؤية د. الجابرى للعلمة - مع ذلك - لاتمس الأساس الموضوعى للنظام الرأسمالى نفسه الذى تعدّ العلمة - كما يقول - آلية من آلياته أو تعدّ أحدث (أو أعلى) مراحل الامبريالية التى هى بدورها كانت أحدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية نفسها - كما سبق ذكرنا. وهكذا - فى تقديري - يصبح نمط الانتاج الرأسمالى المعمم والمعلوم هو القضية الجوهرية التى كانت موضوع تساؤلنا فى البداية نعود إليها بعد رحلتنا الحوارية مع بعض المواقف الفكرية المختلفة من هذه القضية، لنحاول أن نتقرب أكثر من واقعها العيّن وأن نحدد موقفنا منها.

ذكرت فى البداية أن هذا النمط الرأسمالى المعمم والمعلوم أصبح يمثل بمستوياته المختلفة والمتروحة ما يمكن أن نسميه موضوعيا - بصرف النظر عن أحكام القمجة الإيجابية أو السلبية - حضارة عصرنا الراهن. وقد يكون من الضروري أن أوضح هذه التسمية لأزيل ما تثيره من التباس وسوء فهم، فضلا عن أنني أراها ضرورية لتفسير بعض مظاهر التناقضات والصراعات فى عصرنا.

فى ندوة سابقة حول «صراع الحضارات أم حوار الثقافات» عقدتها منظمة «تضامن الشعوب الإفريقية والآسيوية» فى مارس من عام ١٩٩٧ اجتهدت فى تحديد دلالة بعض المصطلحات من بينها مصطلح الثقافة ومصطلح الحضارة. وذكرت أنني (٧٤) تعاملت وأتعامل مع مصطلح الثقافة بدلالاتها الانثروبولوجية العامة فى جوانبها الرمزية والمادية والعملية، أى من حيث أنها الرؤية المعرفية والوجدانية والروحية والعملية والعلمية للواقع الاجتماعى والاقتصادى والانسانى عامة التى تتجلى فى أشكال السلطة ونمط الانتاج والسلوك السياسى والقيمى والإبداعي فى الارتباط محلي مجدّد. وبهذا المعنى فالثقافة تختلف باختلاف التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية من مجتمع إلى آخر، بل تختلف وتتنوع كذلك داخل المجتمع الواحد باختلاف وتنوع المواقع والمواقف السياسية والاجتماعية والفكرية، كما تتطور وتنمو بتطور الأوضاع والتشكيلات القومية المختلفة، تتبين هذا فى أرقى المجتمعات وأدناها فى سلم التطور التاريخى الاجتماعى العام. على أن الثقافة - بشكل عام - تجمع كذلك بين ما هو قومى خاص بها، وبين ما هو إنسانى مشترك بين مختلف الخبرات الإنسانية. وهو مشترك ثقافى نابع من الاحتياجات الأساسية للبعضوية والاجتماعية والموضوعية الإنسانية، والتفاعل المتصل بين الثقافات المجتمعية والقومية المختلفة دون أن يلغى هذا خصوصية الثقافة فى كل مجتمع من المجتمعات.

أما مصطلح الحضارة، فقد تعاملت وأتعامل معه دون تمييز دلالى جوهري بينه وبين مصطلح الثقافة بمفهومها الانثروبولوجى الذى ذكرت. على أنى أرى أن الفارق بينهما يكمن فى أن الحضارة هى ثقافة تطورت تطورا ذاتيا مما دفعها ويدفعها إلى تجاوز حدودها المجتمعية المحلية الخاصة وإلى التوسع والامتداد؛ فافرضة نفسها على مجتمعات وأقاليم وتشكيلات اقتصادية واجتماعية وثقافية أخرى فى عصر ما، أو مرحلة تاريخية معينة. إنها نقلة متطورة من الخاص إلى العام مهما كانت حدود هذه النقلة. أى أن الحضارة هى خصوصية ثقافية معيّنة سائدة خارج حدود نشأتها المحلية

الأولى. فهكذا تحققت وتشكلت الحضارة المصرية القديمة، والصينية والفارسية واليونانية والرومانية والعربية الإسلامية وغيرها من ثقافات معمرة تطورت ذاتياً ثم توسعت خارج منبعها الأصلي وأخذت تسيطر على مناطق ثقافية أو حضارية أخرى. وأضيف إلى هذا إضافة أراها مهمة هي أنه عندما تنهار ثقافة من الثقافات أو حضارة (بمعنى الثقافة المعممة) نتيجة لسيادة أو سيطرة حضارة أخرى أكثر قوة وتطوراً فإن خصوصيتها الثقافية تظل حية - بمستوى أو بأخر - داخل الثقافة أو الحضارة السائدة الجديدة. ولهذا نجد داخل الحضارة الواحدة في أغلب التجارب التاريخية الحضارية - أكثر من ثقافة ثانوية هي امتداد لثقافات أو حضارات سابقة. ولهذا نشهد داخل الحضارة الواحدة - بالمعنى الذي ذكرت - إختلافات وصراعات وتفاعلات بين هذه الثقافات الثانوية والثقافة السائدة. ففي أوج ازدهار الحضارة العربية الإسلامية - على سبيل المثال - في القرن الثاني والثالث والرابع الهجري، احتوت الحضارة العربية الإسلامية في امتدادها شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً عديداً من الثقافات الأخرى مثل البيزنطية والفارسية والهندية والمصرية وغيرها. ولعل الاختلافات الثقافية المذهبية داخل هذه الحضارة آنذاك، كانت ترجع إلى هذا الاختلاف والتنوع الثقافي والمعرفي والاجتماعي داخلها في إطار سيادتها الثقافية العامة. بل لعل هذا الاختلاف والتنوع أن يفسر لنا ظاهرة الشعبية وغيرها من ظواهر الخلاف والإختلاف والصراعات الأخرى داخل هذه الحضارة.

في ضوء هذا، أرى أن مصطلح العولمة في عصرنا الراهن هو تعبير عن ظاهرة تاريخية موضوعية - كما سبق أن ذكرت - تمثلت في البداية في ثقافة - بالمعنى الأنثروبولوجي - تخلقت وتشكلت في رحم الانساق الإقطاعية في أوروبا في القرن السادس عشر تتسم بنمط انتاجي هو نمط الانتاج الرأسمالي الذي أخذ يمتد ويتوسع ويسود حتى أصبح لا مجرد حضارة غربية كما يقال بل حضارة عصرنا الراهن وإن اختلف مستواها من مجتمع إلى آخر. إنها اليوم حضارة رأسمالية عالمية تعدّ امتداداً تاريخياً متطوراً متجاوزاً لمختلف الثقافات والحضارات الإنسانية السابقة، والتي ماتزال معالمها وآثارها باقية حية داخل نمطها الانتاجي الرأسمالي الجديد. ولهذا يتنوع هذا النمط الانتاجي الرأسمالي بدوره بتنوع الثقافات التي يحوتها ويسيطر عليها دون أن يلغياها تماماً رغم سعيه إلى ذلك. إننا على سبيل المثال، لا نستطيع القول بوجود حضارة عربية إسلامية، أو حضارة عربية، وإنما هناك ثقافة عربية أو عربية إسلامية تسيطر على بلدانها وأوضاعها المختلفة هذه الحضارة الرأسمالية الراهنة، التي تأثرت في نشأتها الأولى - بدون شك - بثراث الحضارة العربية الإسلامية.

ولهذا يتنوع النمط الانتاجي الرأسمالي العالمي في سيادته الحالية على البلدان العربية وتبعيتها له بتنوع الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية لهذه البلدان العربية وبخاصة في تجليها الثقافي. ورغم سيادة نمط الانتاج الرأسمالي سيادة اقتصادية وإيديولوجية في الولايات المتحدة الأمريكية وفي البلدان الأوروبية وفي اليابان فإننا نجد اختلافاً في التبعة القومية لهذا النمط الرأسمالي فيما بينهما وبخاصة في تجليه الثقافي. ولهذا فإن العولمة رغم تحققها الموضوعي وسيادتها عالمياً كنمط لإنتاج رأسمالي، فإنها ليست مستوية سواء من حيث تفاوت دولها وبلدانها في مستوى إنتاج هذا النمط الرأسمالي أو في التبعة له؛ أو من حيث مستوى خصوصيته الثقافية. ولهذا تتسم العولمة بهيمنة عدد من الدول الرأسمالية الكبرى عليها، وعلى رأس هذه الدول الولايات المتحدة الأمريكية. وما أكثر ما يتم الخلط بين العولمة والهيمنة مما قد يغيب طبيعة الصراع المحتدم داخل العولمة نفسها. فالهيمنة هي نتيجة لما يتحقق من تركيز وتركز واستقطاب داخل العولمة ناجم عن التفاوت الانتاجي والعلمي والتكنولوجي والثقافي. فالعولمة ظاهرة موضوعية إنتاجية رأسمالية سائدة، أما الهيمنة فهي تمييز ذاتي داخل هذه الظاهرة الموضوعية. ولهذا قد تتراوح وتختلف من مرحلة إلى أخرى، ومن الخطأ العلمي أن نتحدث عن العولمة باعتبارها أمركة يسبب هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية في هذه المرحلة على دولها الرأسمالية الكبرى. فقد تتأكل أو تضعف الهيمنة الأمريكية دون أن يعني هذا: صفة العولمة الرأسمالية نفسها. بل قد يعني انتقال الهيمنة إلى دولة رأسمالية أخرى أو تكامل آخر رأسمالي، أو قد يتحقق نوع من التوافق المؤقت أو الجزئي أو العام بين الدول الرأسمالية الكبرى للحد من التنافس فيما بينها هذا التنافس الذي يصل أحياناً إلى تعريض النظام

الرأسمالي كله لخطر جسيمة. إنها احتمالات واردة، بل حالة، نسبياً تتجلى فيما يعاينه النظام الرأسمالي من ازيمات تقليدية ومستجدة في ظروف عولمته. على أن المهم هنا أن نميز بين الواقع الرأسمالي الموضوعي للعلومة وبين ظاهرة الاستقطاب والهيمنة داخلها، ولا ينبغي الخلط بينهما. والمسألة ليست مسألة نظرية خالصة، بل تتعلق كذلك بمنهج التعامل مع العولمة أو مواجهتها.

وتحقق العولمة الرأسمالية سيطرتها الشاملة عن طريق أدواتها المختلفة من شركات احتكارية وبنوك متعددة القوميات، وأساليب ووسائل تقنية تتطور كل يوم أتاحتها لها الثورة العلمية الثالثة لتنمية القدرات الانتاجية والتسليحية إلى غير حد، وكذلك القدرات التوسعية المعلوماتية والاتصالية بما يشبه إلغاء المكان والزمان. بهذه الأدوات والوسائل والقدرات سعت الدول الرأسمالية الكبرى وتواصل سعيها لتنميط العالم تنميطة سياسياً واقتصادياً وثقافياً وبخاصة البلاد النامية، مستخدمة لتحقيق ذلك أبشع وأشرس أشكال التدخل والعدوان والقمع وتفجير الصراعات المحلية وإهدار المشروعات الدولية وشل منظماتها الدولية السياسية والاقتصادية والاجتماعية بل توظيفها لخدمة مصالحها الاحتكارية التوسعية وإدارة ازيماتها الثقافية. وأخذت تسعى عن طريق شركاتها المتعدية القومية ومؤسساتها الاقتصادية وبخاصة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي واتفاقياتها التجارية الدولية إلى ادماج واستتباع اقتصاديات البلاد النامية في بنيتها الرأسمالية، وتفكيك مؤسساتها وقطاعاتها الاقتصادية العامة ومحاولة تصفية الدور الانتاجي والخدمي لدولها، اكتفاء بدورها الأمنى لحماية مصالحها وتفكيك الروابط القومية والاقليمية واخلخله الهويات الثقافية وإشاعة الاتجاهات اللاعقلانية والاستهلاكية والفردية والنفعية وروح المتاجرة بكل شئىء وتسليع القيم الثقافية وبناء اقتصادها على المضاربات المالية وعرقلة المشروعات التنموية الصناعية خاصة.

وفي إطار هذه العولمة الرأسمالية ليس ثمة صراع حضارات على أساس ثقافى دينى كما يذهب هنتنغتون. فليس ثمة صراع بين مسيحية الغرب، وإسلامية وكونفوشيوسية الشرق. وليس ثمة صراع حضارى دينى بين أمريكا واليابان مثلاً رغم اختلاف الخصوصية القومية والثقافية التراثية بينهما، وليس ثمة صراع حضارى بين أمريكا من ناحية وإيران أو العراق أو ليبيا وإن اتخذ هذا الصراع مظهراً دينياً أو ايديولوجياً ما أكثر ما تضخمه الولايات المتحدة لتصطنع به أعداء موهومين تغيب بهم حقيقة الصراع، مثل تضخيمهما لخطورة عداء التيار الاسلامى لها بعد انهيار عدوها الاشتراكى القديم الذى كان يتمثل فى الاتحاد السوفيتى والمنظومة الاشتراكية، فى الوقت الذى تدعم أشد عناصر التيار الدينى الاسلامى تعصبا وتخلفاً فى أفغانستان وفى غيرها من بعض البلاد العربية والاسلامية، وتجعل من نفسها من ناحية أخرى حامية للأقباط المصريين ومدافعة عنهم فى مواجهة ما يعانون من اضطهاد طائفى دينى من جانب مواطنيهم المسلمين. كما تزعم، فى الوقت الذى تتواطأ مع الاحتلال الاستيطانى العدوانى التوسعى للطغمة الصهيونية التى تطرد الشعب الفلسطينى مسلميه ومسيحييه من أرضه وتمارس أبشع صور المذابح الجماعية والقمع والتعذيب والتجوير وإهدار الحقوق لآبائه اطفالاً ونساء ورجالا.

كما تستخدم القوات العسكرية لحلف الأطلسى (الناتو) فى مظهر خادع لحماية مسلمى كوسوفا من الاضطهاد الصربى، وهى فى الحقيقة تفاقم من محتتهم لتغطية هدفها الأكبر وهو تغيير علاقات القوى السياسية والعسكرية لمصالحها فى منطقة البلقان وفى أوروبا عامة، فضلاً عن تحويلها للناتو من قوة عسكرية محدودة المهام بحدود أوروبا إلى قوة عسكرية وسياسية بديلة لمجلس الأمن وهيئة الأمم المتحدة ذات صلاحية ومشروعية مفروضة على نطاق العالم. إن الصراع الدائر فى عصرنا ليس صراعاً حضارياً بل هو صراع مصالح اقتصادية داخل حضارة رأسمالية سائدة واحدة. هو أولاً صراع مصالح بين الدول الرأسمالية الكبرى نفسها من أجل المزيد من الربح والتوسع والهيمنة وإدارة ازيماتها الاقتصادية والاجتماعية والقيمية المتفاقمة. وقد يبرز الجانب الثقافى منه فى ظواهر عديدة، مثل «الاستثناء الثقافى» الذى فرضته فرنسا وكندا فى اتفاقية «الجات». وهناك ثانياً الصراع بين هذه الدول الرأسمالية الكبرى والدول

النامية، هذا الصراع الذى يتخذ أشكالا متنوعة من تدخل وعدوان عسكري واحتلال وفرض شروط عسكرية وسياسية واقتصادية ورؤى ثقافية، لتكريس سيطرتها واستتباعها لهذه الدول النامية وطمس خصوصيتها الثقافية والقومية وإعاقة تطورها التمتوى الذاتى.

وما أكثر الأمثلة الفاقعة والفاجرة لسلوك الدول الرأسمالية الكبرى وفى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية ضد المصالح الجوهرية لشعوب البلدان النامية بل ضد شعوبها نفسها بما لايسمح المقام هنا لتفصيل. على أنها صورة بشعة وملتبسة للعولمة الرأسمالية وريثة التاريخ الطويل لنمط الانتاج الرأسمالى منذ بدايته فى القرن السادس عشر حتى اليوم. لقد تحققت بهذه العولمة الرأسمالية وحدة الحضارة الإنسانية فى عصرنا. ولكنها رغم ارتباطها منذ بدايتها الرأسمالية الأولى برؤية عقلانية وتاريخية وتنويرية وتوجه ليبرالى ديمقراطى يقوم على احترام التعدد والاختلاف والتنافس وحرية الاعتقاد والتعبير والمواطنة والتطور والتقدم والإبداع، هذه القيم التى يلخصها مفهوم «الحداثة»، وبرغم التطور الرائع لكفاءتها الانتاجية والابداعية فى المجالات الفكرية والعلمية والأدبية والفنية والادارية والتنظيمية والمكتشفات التكنولوجية، فهى وحدة حضارية دامية تنزف جرائم وقبحا وبشاعة وعدوانا واستغلالا واحتلالا واغترابا ومهانة فى حق شعوب العالم. فبرغم ما حققته ومانزال تحققة من معجزات علمية وتكنولوجية كفيلة بحل العديد من المشاكل الاجتماعية والصحية والبيئية والمعيشية التى تعانى منها شعوب العالم جميعا بمستويات مختلفة، فإن هذه العولمة -الهيمنة الرأسمالية تستهلكها- فى خدمة ١٠ ٪ فقط من سكان الأرض أصحاب المصالح الأساسية فى هذه العولمة والهيمنة. هذا هو الوجه القبيح لهذه العولمة الذى يشوه المنجزات المبدعة التى استطاع العقل الانسانى والفعل الانسانى والتضحيات الانسانية أن تحققها منذ نشأة الأولى للرأسمالية حتى مرحلتها الراهنة.

على أن هذه المنجزات الانسانية المبدعة لم تهدر تماما ولم تتوقف طاقاتها عن الإضافة والتجدد لمصلحة الانسان عامة. ففى قلب هذه العولمة الرأسمالية والهيمنة الأمريكية بوجه خاص، وفى مواجهتها، أخذت تبرز ظواهر إنسانية معلومة أخرى ومضادة لهذه العولمة السائدة. فمن ناحية أصبحت العديد من القضايا المشتركة لشعوب العالم ذات طابع معلوم مثل قضية البيئة والأخطار والكوارث الطبيعية ونذرة المياه والأمراض الوبائية والأخطار النووية والسلام العالمى والتصحّر والمجاعات فضلا عن الحقوق والحريات الانسانية الفردية والمجتمعية والعامة، وبخاصة حقوق المرأة والأطفال والأقليات العرقية والمهمشين وحماية الخصوصيات القومية والهويات الثقافية وتنميتها إلى غير ذلك. وأخذت تتشكل من أجل هذه القضايا جماعات وهيئات شعبية غير حكومية، وتنعقد مؤتمرات وتقوم مسيرات مطلبية على المستوى القومى والاقليمى والعالمى. هذا إلى جانب تواصل التنظيمات والتشكيلات والهيئات السياسية والاجتماعية والحزبية والعلمية والأدبية والفنية ذات التوجهات الديمقراطية الوطنية والقومية والاشتراكية والشيوعية والدينية المستنيرة فى مختلف أنحاء العالم تصدىا لهذه العولمة الرأسمالية، وسعى إلى ابداع حلول وبدائل سياسية وإنتاجية وتنموية وديمقراطية تدعم بها وحدة الحضارة الانسانية مع مراعاة واحترام هوياتها الثقافية وخصوصياتها القومية والعمل على سيادة المشروعية الدولية وتحرير المنظمات الدولية من سيطرة دول الهيمنة الرأسمالية.

وفى قلب هذه العولمة والهيمنة الرأسمالية مانزال ترتفع مفاهيم ومبادئ وقيم العقلانية والحرية والعدل والمساواة والديمقراطية والحداثة والاستنارة والتقدم واحترام الاختلاف والتنوع فى الاجتهادات الفكرية والدينية والابداعية، هذه المبادئ والمفاهيم والقيم التى برزت - كما ذكرنا - مع نشأة هذه الحضارة الرأسمالية وأسهمت فى تطويرها وتنميتها، وإن أهدرتها الرأسمالية فى مسيرتها التنافسية الساعية إلى الاحتكار والتمركز والتسلط وعبادة قانون تعظيم الربح فوق كل قيمة انسانية واستخدام العقل استخداما ألبا إجرائيا ميكانيكيا نفعيا خالصا، وتحويل العلم والعقلانية إلى وسيلة لمضاعفة السيطرة والاستغلال والمركزية والاستبداد والقمع، وإشاعة اللاعقلانية والرؤى الجزئية المتشظية ودحض القيم والمبادئ العامة والأنسقة المعرفية الكلية والتاريخية والسخرية من الحداثة الفعلية وإنهاؤها بالشمولية والمركزية الاستعلاكية واستبدال

مفهوم ما بعد الحداثة أى معكوسها الدلالى والانتكاس عليها وليس تطويرها كما يذهب بعض النقاد والمفكرين من أنصار هذه العولمة الرأسمالية أو من الذين يأخذون على الحداثة والعقلانية والعلمانية توظيفها توظيفاً إجرائياً نفعياً استبدادياً في مرحلة ما قبل العولمة.

ولهذا تدور معارك فكرية عميقة بين مفهوم الحداثة التى يواصل معرفتها والدفاع عنها وتطويرها بعض المفكرين والفلاسفة المعاصرين وخاصة الفيلسوف الألماني هابرماس باعتبار أنها لم تستكمل بعض وبين مفهوم ما بعد الحداثة التى يكاد أن يكون تعبيراً أيديولوجياً عن هذه المرحلة من العولمة الرأسمالية. ولانقطف هذه المعركة الفكرية عند الجلود الفلسفية أو النقد الأدبى بل تمتد إلى مختلف المجالات المعرفية والإبداعية الأدبية والاجتماعية والفنية والمعمارية والسياسية والاقتصادية. على أن الدفاع عن الحداثة والعقلانية والعلمانية والتاريخية فى عصرنا ليس ردة إلى البدايات الأولى لنشأة الرأسمالية، وإنما يتضمن نقداً للعولمة الرأسمالية وجهداً فكرياً لتجاوزها. على حين أن الدفاع عما بعد الحداثة يكاد يعد ردة فكرية إلى ما قبل الحداثة وليس تجاوزاً لها.

وهكذا فى قلب العولمة الرأسمالية تتحرك جهود متنوعة تتوحد فكرياً تلقائياً وتنظيمياً بمستويات مختلفة على مستوى العالم لتصوغ مشتركا ثقافياً إنسانياً متنامياً على اختلاف مصادره واجتهاداته وتروغ هوياته الثقافية وخصوصياته القومية، مؤذنة بإمكان تحويل هذه العولمة الرأسمالية الشرسة التى تستقطب ثمرات الجهود الإنسانية العاملة والمبدعة إلى عولمة إنسانية يتحقق فيها وبها مستوى أرقى من التفتح الإنسانى ومن التحرر من الاستغلال والقهر والقمع والظلم والاستتباع والاغتراب والتعصب العرقى والدينى والجمود الفكرى عامة.

ولعل المنجزات العلمية والتكنولوجية وخاصة فى علوم الاتصالات والمعلوماتية والبيولوجية، هذه المنجزات الباهرة التى تحققت وتزداد تحقّقاً وتطوراً بفضل القوى الانتاجية والعلمية والفكرية المبدعة والتى ما تزال تمتلكها وتحتركها وتسيطر عليها قوى الهيمنة الرأسمالية وتوظفها لخدمة مصالحها أساساً، أقول، لعل هذه المنجزات أن تصبح ملكية معولمة فى ايدى هذه القوى المنتجة والمبدعة من شعوب العالم فتنشط وتتناسق جهودها مع مختلف القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية المستتيرة والمتقدمة فى العالم لتتسارع بتحقيق هذه العولمة الإنسانية فى القرن القادم.

ولهذا ليس هناك ما هو أخطر على ثقافتنا العربية وعلى إنسانيتنا عامة، من الدعوة إلى الإيستسلام لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية، باعتبارها قدراً تاريخياً لا فكاك منه فى صورته الراهنة، وبالتالي الدعوة إلى حتمية الاندماج أو التكيف الهيكلى معها دون تحفظ أو مراعاة للخصوصيات والهويات الثقافية والمصالح القومية.

ولكن .. لا يقل خطراً عن هذا، إنكار هذه العولمة الرأسمالية، والاكتفاء بإدانتها والاستعلاء الفكرى عليها والتمترس داخل خصوصية قومية شوفينية أو هوية ثقافية سلفية نهائية مغلقة مستغنية عن كل ما يتحقق فى عصرنا الراهن من معارف ومنجزات علمية وتكنولوجية ومعارك سياسية واجتماعية وحوارات وصراعات فكرية وثقافية فى مواجهة هذه العولمة الرأسمالية.

إن كلا الموقفين يغضيان إلى نتيجة فاجعة واحدة هى الانتحار الثقافى لصالح هذه الهيمنة الرأسمالية، فنتيجتها العجيبة هي الإستيعاب والتبعية والخروج من التاريخ على حد تعبير المفكر الاقتصادى د. فوزى منصور.

وفى تقديرى أن البديل الإيجابى فى مواجهة هذه الهيمنة الرأسمالية المعولمة هو التفتح العقلى والعلمى والنقدى والإبداعى على تنوع جفائى وخبرات الواقع والعصر، وتنمية القدرة على امتلاك مفاتيحهما امتلاكاً معرفياً وعلمياً والاجتهاد فى تبيّنهما والإضافة إليهما بحسب احتياجاتنا وخبرتنا الخاصة. ولا يتم هذا فى فراغ، وإنما بتحقيق مشروعات تنمية تصنعية وبشرية من خلال أعظم مشاركة ديمقراطية جماهيرية لكل القوى الاجتماعية المنتجة والمبدعة. فضلاً عن القوى السياسية الوطنية والديمقراطية والتقدمية عامة. على أنه لا سبيل لتحقيق أو نجاح مشروع تنموى أو وطنى خاص فى عصرنا بغير عمق قومى وإنسانى عام. إن تعميق الهوية الثقافية والقومية هي نقطة الارتكاز الأولى لمواجهة الهيمنة الرأسمالية وضمان نجاح أى مشروع تنموى خاص. ولهذا فإن البعد القومى العربى هو بعد أساسى فى أى

تخطيط لمشروع مصرى خاص. على أن هذا البعد القومى لانجاح له بغير بعد إنسانى عام. فلا سبيل إلى عزلة عن العالم، إنما المهم أن تحسن التعامل وطنيا بما يدعمن قوميا وأن تحسن التعامل قوميا بما يدعمن عالميا وأن تحسن الترابط بين هذه الأبعاد الثلاثة بالأساس الديمقراطى الشعبى لمشروعنا هذا الأساس الذى هو قاعدته الصلبة والحامية له من الانتكاس، وأن تحسن كذلك تحديد ما نريد تحقيقه وأن تحسن امتلاك المعرفة وأدواتها العلمية والتكنولوجية، ووسائلها التعليمية والإعلامية والثقافية عامة.

هذا هو فى تقديرى المدخل المنهجى الموضوعى والفكرى والعملى القومى والثقافى والإنسانى عامة للتصدى تصديا إيجابيا لهذه العولمة الرأسمالية التى تكاد تجعل من وحدة الحضارة الإنسانية - هذا الكسب التاريخى العظيم - لا قرية كونية واحدة - كما يقال - بل غابة عالمية واحدة. وفى غمرة معركة تصدينا لهذه الرأسمالية العولمة لن نكون فى عزلة عنها أو عن العالم بل سنكون قوة متحركة داخلها، ولن نكون وحدنا بل سنكون جزءا عضويا من عولمة إنسانية جديدة تشارك فى بلورتها وإنضاجها قوى قومية واجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية مختلفة ومتنوعة داخل العولمة الرأسمالية السائدة. وفى غمرة هذه العملية التاريخية الحضارية التى تتنامى تلقائيا وتنظيميا، فكريا وعمليا، حواراً ونضالاً، ستتنوع الخيارات، تتجدد خبرة الخيارات القديمة كالأخبار الاشتراكية مستفيداً من كل سلبيات التطبيقات السابقة، أو تبتنى خيارات جديدة، أو تقوم علاقة حضارية إنسانية شبكية متنوعة الخبرات الموحدة الحميمة برغم هذا التنوع ويفضله!! وإذا كانت العولمة الرأسمالية هى الحضارة السائدة بعصرنا الراهن أو هى أحدث (أو أعلى مراحل الامبريالية) فهى ليست نهاية التاريخ أو نهاية الايديولوجيات. ما أريد أن أوغل بعيداً فى يوتوبيا خيارات مستقبلية. على أن المستقبل كل مستقبل إنما يصنعه الحاضر، وأحياناً الماضى للأسف.

وفى تقديرى، أنه برغم ما قلت من تفرقة بين العولمة والهيمنة، فإننى أقول إن جوهر معركة عصرنا المباشرة الآنية هى النضال العالمى المشترك بين الخصوصيات الثقافية والقومية والقوى المنتجة والمبدعة والديمقراطية والتقدمية فى العالم من أجل القضاء على الهيمنة الأمريكية على الوضع الإنسانى الراهن أياً كانت صفته، والسعى إلى دعم المشروعية الدولية، فى منظماتها القائمة وذلك بإنشاء «هيئة الشعوب المتحدة» ليس بديلاً عن هيئة الأمم المتحدة، التى تمثل حكومات العالم ودولها، وإنما لتكون عمقا شعبيا لها ورقابة شعبية عليها تساندها فى معاركها الإنسانية. هذا إلى جانب ضمان حق كل بلدان العالم فى اختيار طريقها الخاص للتنمية الشاملة الاقتصادية والبشرية والثقافية والإبداعية، وتوفير الحوار بين مختلف الخبرات والتجارب السياسية والتنموية والثقافية بين شعوب العالم.

وبرغم الأهمية البالغة الحاسمة الفاعلة لكل القوى والتشكيلات السياسية والاجتماعية والخصوصيات القومية والهويات الثقافية المختلفة التى تتصدى اليوم لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية والأمريكية خاصة، فإن دور المثقفين فى عصرنا الراهن - الذى أصبحت فيه الثقافة قوة إنتاجية ثورية باهرة، أصبح دوراً حاسماً كذلك وخاصة إلى جانب كل تلك القوى والتشكيلات الجماعية - التى أشرت إليها - لاكتشاف حلول وبدائل للقضايا والمشاكل المختلفة سواء على مستوى كل قطر أو وطن أو إقليم أو على المستوى الإنسانى عامة.

إنها مسؤولية المثقفين - كما ذكرت وأكرر الذكر فى العديد من الندوات - على تنوع كفاءاتهم وتخصصاتهم فى تحقيق هذا التحول التاريخى الحضارى أى تحويل هذه الغابة الإنسانية المعولمة، لا أقول إلى حديقة إنسانية غناء منجمه مشمرة تضامنا وعدلا وحرية وسلاما وإبداعا، - فهذه معركة إنسانية طويلة - وإنما على الأقل تطهيرها أولاً من حيواناتها المفترسة الجشعة التى تحول دون تحقيق هذا الحلم النبيل .. الممكن.

الهوامش

(١) استمدت فى هذا المقال بفقرات من عديدة من بعض كتابات سابقة مع بعض التعديلات حول هذا الموضوع مثل كتاب «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية» مقدمة الكتاب خاصة [ص ٧] دار المستقبل الغربى. طبعة أولى ١٩٩٦، ومثل كتاب «صراع

- الحضارات أم حوار الثقافات» من مقال لى فى الكتاب بعنوان «حضارة واحدة وثقافات متعددة: مقارنة نظرية عامة» صدر عن منظمة تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية يضم أوراق ومداخلات المؤتمر الدولى الذى عقدته حول صراع الحضارات أم حوار الثقافات فى القاهرة فى المدة بين ١٠-١٢ ابريل ١٩٩٧. فضلا عن استفادتي بمقال لى نشرته مجلة «النص الجديد» بعنوان «الثقافة والعولمة» ص ٩-١٥ العدد الثامن: ديسمبر ١٩٩٨. قبرص.
- (٢) كارول ماركس وفريدريك انجلز: البيان الشيوعى: ترجمة: العفيف الأخضر الطبعة الأولى المصرية ١٩٩٨. الناشر: دار الثقافة الجديدة القاهرة ص ٢٣-٢٤.
- (٣) رودا كوكفا: بصدد مؤلف ليتين «الامبريالية، أعلى مراحل الرأسمالية». ص ١٠٨ دار التقدم - موسكو ١٩٨٧.
- (٤) المرجع السابق ص ٣٠ وما بعدها.
- (٥) ليتين: «الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» ص ١٣٢ وما بعدها. دار التقدم موسكو ١٩٧٠.
- (٦) المرجع السابق ص ١٤٠.
- (٧) المرجع السابق ص ١٤١.
- (٨) المرجع السابق ص ١٧١.
- (٩) د. فؤاد مرسى: «الرأسمالية تجدد نفسها» - ص ١٥١. عالم المعرفة الكويت ١٩٩٠.
- (١٠) المرجع السابق. مقدمة الكتاب ٧-١٠.
- (١١) المرجع السابق ص ١٦.
- (١٢) المرجع السابق ص ١٢.
- (١٣) المرجع السابق ص ٧٨.
- (١٤) المرجع السابق ص ١٠٥.
- (١٥) المرجع السابق ص ١٥٣.
- (١٦) المرجع السابق ص ١٥٣.
- (١٧) المرجع السابق ص ١٥٤.
- (١٨) المرجع والوضع نفسه
- (١٩) المرجع والوضع نفسه
- (٢٠) المرجع السابق ص ٤٧٨ - ص ٤٨٠ بتصرف
- (٢١) المرجع السابق ص ٤٨٠-٤٨١.
- (٢٢) «الفكر العربى بين الخصوصية والقومية». مذكور فى الهامش (١).
- (٢٣) د. اسماعيل صبرى: أوراق مصر (٢٠٢٠) توصيف الأوضاع العالمية المعاصرة ص ٧ منتدى العالم الثالث مكتب الشرق الأوسط القاهرة. العدد رقم (٣) يناير ١٩٩٩.
- (٢٤) المرجع السابق ص ٥٩.
- (٢٥) المرجع السابق ص ٨٩.
- The alliance's Stratagic Concept. {North Atlantic Council meeting in Washington on 23 rd-24 th April (١٦ 1999) Press Release.
- (٢٧) أوراق (٢٠٢٠) ص ٧٧-٧٨.
- (٢٨) المرجع السابق ص ٧٦.
- (٢٩) المرجع السابق ص ٦٩.
- (٣٠) د. محمد نور الدين: الشركات دولية النشاط والتقسيم الدولى للعمل ص ٨٧ فى «قضايا التنمية» مركز دراسات وبحوث الدول النامية العدد ١٢ عام ١٩٩٨ القاهرة.
- (٣١) أوراق (٢٠٢٠) ص ٨٧.
- (٣٢) المرجع السابق ص ٨٩.
- (٣٣) المرجع والوضع نفسه.
- (٣٤) المرجع والوضع نفسه.
- (٣٥) د. نصر محمد عارف: مقال عن ازمة كوسوفا: جريدة الأهرام فى ٢ يونية ١٩٩٩.
- (٣٦) أوراق (٢٠٢٠) ص ٨٩-٩٢.

- (٣٧) ا.د. عبد السلام المسدي: العولمة والعولمة المضادة: كتاب سطور (٦) يناير ١٩٩٩.
- (٣٨) أوراق (٢٠٢٠) ص ٧٦.
- (٣٩) د. سمير أمين: «مناخ العصر - رؤية نقدية». مقال «الثابت والمتغير في الفكر الاقتصادي المهيمن» ص ٢٠-٢١. سينا للنشر، مؤسسة الانتشار العربي ١٩٩٩.
- (٤٠) المرجع السابق ص ٢١.
- (٤١) المرجع السابق ص ٢٤-٢٥.
- (٤٢) المرجع السابق ص ٢٤.
- (٤٣) المرجع السابق ص ٢٧.
- (٤٤) المرجع السابق ص ٢٨.
- (٤٥) المرجع السابق ص ٣٠.
- (٤٦) المرجع الوضع السابق
- (٤٧) المرجع السابق ص ٨٣.
- (٤٨) العولمة والعولمة المضادة: مرجع سابق ص ٣٢٠.
- (٤٩) ا.سيد ياسين: يصعب الاختيار بين دراسته العديدة ولهذا أكتفى بالإشارة إلى كتابه: «الأمن العربي والمستقبل العربي: دار المستقبل العربي. القاهرة ١٩٩٨ ومقال «الطريق الثالث» ايدولوجية سياسية جديدة» مجلة السياسة الدولية: ١٩٩٩.
- (٥٠) المرجع السابق «الطريق الثالث» ص ٧٢.
- (٥١) جريدة «الحياة». عدد ٢٧ مايو ١٩٩٩ لندن.
- (٥٢) «الاسلام والعولمة» الدار القومية العربية. اشراف الاستاذ محمد ابراهيم مبروك ١٩٩٩.
- (٥٣) المرجع السابق ص ٨٩.
- (٥٤) المرجع السابق ص ٨٤-٨٥.
- (٥٥) المرجع السابق ص ١٠١.
- (٥٦) المرجع السابق ص ١٠٢.
- (٥٧) المرجع والوضع نفسه.
- (٥٨) المرجع السابق ص ١٠٣.
- (٥٩) المرجع السابق ص ١٠٤.
- (٦٠) المرجع السابق ص ١٠٥.
- (٦١) المرجع السابق ١٠٨.
- (٦٢) المرجع السابق ١٠٩.
- (٦٣) المرجع السابق ١١١.
- (٦٤) مجلة الطريق اللبنانية: السنة ٥٧ عام ١٩٩٨ مقال العولمة للدكتور عصام الخفاجي. هامش ص ٩٤.
- (٦٥) «الاسلام والعولمة» ص ١٦٦-١٦٥.
- (٦٦) المرجع السابق ص ١٤٨.
- (٦٧) المرجع السابق ص ١٥٠.
- (٦٨) المرجع السابق ص ١٦٨.
- (٦٩) المرجع السابق ص ١١٨.
- (٧٠) المرجع السابق ص ١١٩.
- (٧١) المرجع السابق ص ١٢٣.
- (٧٢) المرجع السابق ص ١٢٠.
- (٧٣) ا.د. محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات ص ١٤-٢٢. مجلة المستقبل العربي: [٢٢] ١٩٩٨.
- (٧٤) راجع هامش (١) وتكاد الفقرات التالية حتى نهاية المقال أن تكون طبق الأصل ماجاء في مقالتي عن «الثقافة والعولمة» السابق الإشارة إليه في هامش (١) مع بعض التعديلات وبعض الإضافات.





الفكر العربى والحداثة

- * فى البحث عن هوية مفتتة
- * العرب وحتمية الحداثة
- * هاجس الحداثة فى الفكر العربى المعاصر أو إشكالية التجاوز والتأسيس عند محمد أركون
- * ملاحظات حول الحداثة فى العالم العربى (مصر نموذجا)
- * المؤسسات الصناعية والصدمة الثقافية [حالة الجزائر]
- * جذور العنف فى الحياة العربية المعاصرة
- * إشكالية التحديث: زكى نجيب محمود وهوية الثقافة العربية
- * أهل الكهف والحداثة المعاصرة
- * اللغة العامية وأنماط التحديث
- * نحو تجديد إشكاليات الفكر العربى المعاصر: من نقد التراث إلى نقد الحداثة



فى البعث عن هوية مفتتة: الأصول الاجتماعية للقطيعة الحضارية فى المشرق العربى*

عصام الخفاجى**

مجتمعات فيها مع حاجات التجديد، فانتهد الى أن تلعب دورا هامشيا، أو باتت مجرد ملحقات لحضارات أخرى تقوم بامتصاص الإبداعات الفردية للمجتمع الملحق وتدمجها فى الجسم الحضارى المهيمن. وثمة حالات لم يعد فيها ممكنا حتى الحديث عن تلك المجتمعات كبنى اجتماعية لها وجود حقا، إذ ذاب حتى نسيجها الاجتماعى من لغة وعادات وأنماط قيم إلخ... فليست تلك حال الهندو الحمر التى تساق مثالا على الدوام فقط، بل ثمة حالات أخرى مماثلة واجهتها قوميات فى أوروبا وآسيا وباقي العالم بالطبع.

أفق مسدود، أم فكر مأزوم؟

أثير سؤال الهوية مرتين فى تاريخنا الحديث: مرة خلال ما بات يعرف بعصر النهضة، وكان يتمحور حول علاقتنا بالغرب، ماذا تأخذ منه وماذا نرفض، وطبيعة النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى نريد قيامها. وهنا لم يكن ثمة من يجادل فى تفوق الغرب، ولا فى أهمية التقدم. كان الجدل يدور حول كيفية التقدم. ولأن العالم العربى كان فى طور الحصول على استقلاله، ويكافح من أجل التحرر من الاستعمار، كان السؤال والجدل

تدرج هذه المساهمة ضمن النقاشات التى احتدمت منذ نهاية الثمانينات، على الأقل، فى منطقنا العربية. نقاشات لم تكن غالبة قبل ذلك، لكنها ظلت مؤطرة بأشكال وعى مختلفة بحكم الظرف الدولى والإقليمى والمحلى المختلف، وبالتالى فقد كان السؤال: إلى أين نسير؟ وما علاقتنا بالعالم من حولنا؟ يتخذ أبعادا أقل درامية وتشاؤما مما يتخذه اليوم. ومع أن الفرضية التى نثيرها هنا تقول أن بعضا من عناصر هذا السؤال لاتستند إلى إشكالية علمية حقا، بل هى نتاج ظرف سياسى عارض وحقبة تاريخية محددة، يساهمان فى رفعه الى مستوى النقاش النظرى من خلال التأثيرات السلبية المدمرة التى يمارسها هذا الظرف على اليومى المعاش، وبالتالى على وعينا اليومى، مع هذا فإن السؤال فى جوهره (إن كان للأسئلة جوهر) يتطلب البحث فيما يسبق السؤال عن مستقبل الثقافة العربية، وفيما سيحدد مستقبل هذه الثقافة أصلا، أعنى مستقبل المجتمعات العربية. ففكرة التجديد الثقافى تترافق مع، وتنبئ على تجديد المجتمع العربى، إن كان قابلا للتجديد. ذلك أن التاريخ يعرف حالات كثيرة لم يتجاوب مجتمع، أو

(*) ألقى ملخص عن هذا البحث فى مؤتمر (مستقبل الثقافة العربية) الذى نظمه المجلس الأعلى للثقافة بمصر فى القاهرة فى الفترة ١١

- ١٩٩٧/٥/١٤.

(**) باحث ومفكر عراقى.

مطبوعين بتفاوت واضح: التقدم آت مع التحرر، واللاحق ممكن بمن سبقونا، والعلم ليس حكرًا لعرق أو جنس دون آخر. أما المرة الثانية التي أثير فيها السؤال فهي اليوم تحديدًا، أي خلال العقد الأخير. تكاد الأسئلة أن تكون ذاتها، فيسأل المرء إذن، هل ضاع قرن ثمين عبثًا من حياة شعوبنا ومجتمعاتنا؟ ذلك أن أسئلة النهضة أثيرت في مجتمعات أخرى في الفترة ذاتها، في روسيا القيصرية وأوروبا الشرقية والصين وأمريكا اللاتينية، وما عادت، بحدود اطلعنا، تثار اليوم بالطريقة ذاتها اليوم. أما عندنا فتكاد الأسئلة أن تكون ذاتها، مع فارق أنها تطرح اليوم في ظل مزاج موغل في السوداوية والتشاؤم والخوف من المستقبل، يخلط فيه رفض الرؤى الاستعمارية والعدوانية برفض العلم والتطور ورفض الآخر كرد فعل على العنصرية الغربية. وقد أوشك أن يختفى ذلك التمييز الذي كان يقام في أوساط المثقفين العرب في الأربعينيات والخمسينيات والستينيات بين فئات مسيطرة في الغرب ذات مصالح استغالية وبين المجتمعات التي يقدرون، فبانت محاربة المركزية الأوروبية والغربية مباراة في محاربة كل ما هو غربي.

وعلى الرغم من أن المداخلات المغرقة في عداها. للغرب والعلم والتقدم توحي، ظاهريًا، أن ثمة مشاريع بديلة تتفوق في تقديم الحلول لمأزق تطور مجتمعاتنا على ما تسميه تلك المداخلات [انخراطا في المشروع الغربي للعلم]، فإن تحليلًا لخطاب أصحاب مشاريع كهذه يكشف عن إحساس عميق بالعجز أمام ما يعتبرونه هيمنة مطلقة باتت السياسة والاقتصاد والثقافة الأمريكية تفرضها على العالم، بحيث لا تمثل تلك المشاريع [إن صحت تسميتها لها مشاريع] سوى محاولات لإدارة

(١١) لا بد من الحديث هنا عما يطلق عليهم (أمبولين أو إسليمين)، بل عن المثقف اليساري العربي (وربما شمل ذلك المثقف اليساري غير العربي أيضًا). في الخمسينيات، كان هذا المثقف يتبنى الملم الذي سيجد الحل النهائي لمشاكل البنية المستعصية، وبالدرجة الأولى لمشاكل التخلف. أما اليوم فإن الرب العربي اليساري من العلم شبه، إلى حد كبير برعب الأمبولين منه وتخوفهم أتباعهم من عواقبه. ويندر أن نجد في النقاشات الكثيرة الجارية حول العولمة اليوم تمييزًا بين السياسات النيولبرالية التي انطلقت موجة العولمة الجديدة في ظلها، وبين التطورات العلمية الجارية التي تنطوي عليها هذه العولمة. مثالان معاصران يدلان على ما نشير له هنا، فشركات الانترنت وعمليات النسخ التي لا تزال في طور التجربة بعد، تحولت إلى موازنة إمبريالية إما لغزو العقول ونحطيم القيم الوطنية، أو عمليات شيطانية لاستساع الجوايس، حجج ليست بعيدة عن التبرير الأصولي، ولأكاد تمنع الذهن في الإكسابات الهائلة لنشر المعارف وإنهاء احتكارها من قبل عتف من الأرباء بالنسبة للأترنت، والقضاء على الجوع بالنسبة للنسخ، فيستحل الأمر إلى رعب على الشرف العربي المضاع على يد الأمريكان، من دون إدراك أن مخاطر استخدام الانترنت من قبل مروجي الدعاية والعنصرية، تشغل الغرب، مثلما تشغل غيرهم، والفرار عن التطور العلمي أو الاجتماعي لا يحمي كبحه في الحالة الأولى، بل تركز الأبحاث والنقاشات لأجاء العلاجات لذلك. إن مقولة التطور الذي يتم عبر التناقض، وهي مقولة ديالكتيكية، أي بسارية باختيار تغيب في عصر السوداوية الزمان، فيتراجع اليساري إلى نواقع المعممين، الذين غرض أن يجدوا أنفسهم للدفاع عن حق المرأة في التحرر ورحمة قانونها واجتماعها، يدعون إلى تأييد سلطتهم الذكورية بإعادتها إلى أسر الحرم.

الاجتماعية، فتحول النقاش، ويتحول اليوم، الى مباراة فى رسم الخطط الشجاعة على الورق.

يقوم منهج هذه الورقة على اعتبار أن ثنائية الخارجى / الداخلى زائفة ومضللة، إلا حين تستخدم لأغراض التبسيط المنهجي لعزل عناصر عن بعضها مؤقتا بهدف الدراسة. أما أن تتحول الى سؤال عن المسئول عن التخلف والتقدم، وإمكانات تجاوز الواقع القائم وتجديد مجتمع من المجتمعات، فإنها تغدو ذات طابع تخديرى أو تبريرى. تخديرى حين لا ترى أن النهب والاستغلال وتحول الفائض من منطقة إلى أخرى، لا تفسر بحد ذاتها لا التقدم فى العالم المتطور ولا التخلف فى العالم التابع، وتبريرى حين تحيل الانفتاح على العالم الخارجى، أيا كان شكله ومهما كانت الظروف، وسيلة للعصرنة والتقدم والتحديث. ذلك أن كل التحولات الكبرى فى التاريخ حصلت وتحصل داخل بنى مجتمعية معينة تعيش فى ظل أطر اقليمية وعالمية محددة، وعليه فلا معنى للسؤال عن المسبب، إن كان خارجيا أم داخليا، والسؤال ينبغى بالأحرى أن يدور حول كيفية وأسباب انطلاق عناصر التحديث فى بنية ما، وإنهيار أو تحلل بنى أخرى فى ظل شروط تاريخية (خارجية أو داخلية إن شاء القارئ) متشابهة. والمثال الكلاسيكى الذى غالبا ما يساق هنا هو اليابان من جهة، والامبراطورية العثمانية ومصر محمد على والدولة الصفوية فى فارس من جهة أخرى، وكلها واجهت فى الحقبة ذاتها من القرن التاسع عشر ضغوطا سياسية واقتصادية هائلة من جانب الامبراطورية البريطانية تمثلت فى فرض شروط متشابهة عليها جميعا، قادت الى النتائج المتفارقة التى نعرف جميعا.

هذا السؤال ليس تمرينا ذهنيا فى علم التاريخ فحسب، كما أظن، ذلك أننا نواجه اليوم الحديث القدرى ذاته إذ تثار قضية ما يسمى بانسداد سبل التطور والتحديث أمام العالم الثالث اليوم بسبب فرض اتفاقات التجارة الحرة [الجات] والسطوة الكبيرة لصندوق النقد الدولى على بلداننا، حتى بات الحديث عن هذا الواقع، فضلا عما سبقت الإشارة اليه من طرائق النقاش عن العولمة، أشبه بتقرير عن قدر مأسوى يواجه الضعفاء؛

فيغدو السؤال: هل نموت عبيدا أم نموت بشجاعة؟ حيث الموت متضمن فى كلتا الحالتين.

إذا كان ما قيل أعلاه صحيحا، فعلينا نقل نقطة الثقل فى نقاشنا من صراع الداخلى / الخارجى الى العمليات التاريخية التى ترتبط بنشوء مجتمعات مدنية قابلة للتطور عبر التناقض بالطبع، أى عبر توليد تناقضات داخلية وتجاوزها نحو نشوء تناقضات أرقى، وعبر التناقض مع البنى الخارجية المؤثرة على سيورات التطور نفسه من جهة أخرى. وهنا تواجه البحث سلسلة من المشاكل فى الطريقة التى تعاطى بها معظم الكتاب العرب مع المجتمع المدنى، لذا لا بد من البدء بإشارات قد تبدو بدئية لكثير من القراء، لكنها ضرورية، كما أعتقد، من أجل أن لا ينتزع مفهوم المجتمع المدنى من التاريخ.

المجتمع المدنى كمقولة تاريخية:

ليس المجتمع المدنى نتاج لوك أو هوبز أو روسو أو هيغل، أو بتعبير آخر ليس المجتمع المدنى نتاج الفكر، فلا معنى لأن يدعو مفكر أو كاتب إلى ضرورة قيام المجتمع المدنى، كما هى الموضة السائدة فى بلداننا اليوم. لقد عاش الفلاسفة الذين استهللنا الفقرة بهم حقبة تاريخية حبلى بالتحولات فاستشفوا حقائق وعلاقات كانت أجنحتها تنمو أو على وشك أن تنمو على أرض الواقع فصاغوا تصوراتهم وفقا للظرف الاجتماعى السائد فى زمانهم، فكان تصور لوك البريطانى غير تصور هيغل ابن المجتمع الألمانى، وهكذا. وكان اختلاف النظر الى المجتمع المدنى بين اعتباره صناعا ومقيدا للدولة من جهة، وبين اعتباره مخلوقا اصطناعيا لتلك الدولة من جهة اخرى، نتاج تلك التباينات، أكثر مما كان طرحا لخيارات بديلة ممكنة فى المجتمع ذاته وفى الفترة ذاتها. فما كان ممكنا تطبيق تصور لوك للمجتمع المدنى على ألمانيا القرن التاسع عشر، مثلما لم يكن ممكنا تطبيق فهم هوبز له على بريطانيا فى ذلك العصر. لكن الشرط الضيرورى اللازم لنشوء المجتمع المدنى، الشرط الذى لا يمكن الحديث عن مجتمع مدنى من دون وجوده هو ظهور مفهوم المواطن الفرد. ومفهوم الفرد أساسى هنا لأنه يحيل الى الإنسان المستقل عن أى انتعاء تحدد له سلفيا خارج إطار اختياره الحر

سواء كان كنيسة ترتبط بروما أو مذهب آخر، مؤسسة قومية وطنية، بفصلها عن أى انتماء خارجى آخر، ويتنصيب رئيس الدولة رئيساً للكنيسة، وهكذا تم التجنيس homogenization كلازمة للتدوير.

لكن عمليتي التدوير والتجنيس لا يمكن أن تجرياً بوصفهما سياسات متبينة إرادياً من جانب حاكم أو مؤسسة سياسية فوقية ما، إذ لابد أن تظهر تلك الاجراءات فى أعين الناس كضرورات تقتضيها المصلحة الجماعية للأمة. من هنا تلازم نشوء الدولة الحديثة مع الحروب التى سرعت اتجاهات تاريخية كانت قائمة أصلاً، فأكسبتها مظهر الضرورة القصوى للحفاظ على الوجود. ما يميز الدولة الحديثة، وهى ظاهرة تاريخية قصيرة العمر لم يمتد على وجودها أكثر من بضعة قرون، إنها المؤسسة السياسية الأولى فى التاريخ التى تحتكر ممارسة العنف والقمع من جهة، والتى ترضى طابعاً يشرعن legitimize هذا الاحتكار للعنف وممارسته من جهة أخرى.

هذا الانقلاب فى العلاقة بين السلطة السياسية والمجتمع تطلب عمليات ايديولوجية مكثفة لفرض وهم التماهى بين الدولة ومصلحة المواطن الذى تم تصويره كائناً مجرداً متساوياً مع، وممثلاً، لغيره من المواطنين. وبدهى لم يكن لهذه العمليات الايديولوجية أن تنجح فى المدى البعيد من دون انخراطها ضمن آليات اقتصادية اجتماعية تؤمن لها الديمومة والانتظام. حين يتمأسس العنف، تظهر القوات المسلحة والشرطة المحلية وقوات الأمن وأجهزة المخابرات كما لو كانت تمارس وظائف تقرها مصلحة عامة مفترضة، فيغدو البوليس ذراع سلطة القضاء التى تنفذ قوانين تحافظ على حقوق الأفراد وقيمهم. ويظهر جهاز الأمن خادماً للسياسة الداخلية والخارجية فى مطاردته محاولات الخارج للتسلل الى المجتمع، فيما تظهر القوات المسلحة حامياً لسور الوطن. وليس من الضروري اللجوء الى القمع والعنف، بل يكفي الاحساس بأن القمع والتهديد باستخدامه قائمان، ويكفى الشعور بأن الناس العاديين يعتبرون الاقتصاد من مجرم ما عقاباً لمن خرج عن القيم التى يؤمنون بها، حتى يغدو الادعاء معيار الدولة القوية. بتعبير

والواحي، كانتماهى الى طائفة أو أثنى أو مذهب أو دين أو عائلة أو قبيلة، أو حتى طبقة اجتماعية من الناحية الحقوقية على الأقل، تحدد له موقعه فى تقسيم العمل الاجتماعى، أو ممثليه السياسيين أو حدود صعوده فى السلم الاجتماعى. من هنا، إن كان للمجتمع المدنى أن يكون مقولة ذات قيمة تحليلية، فينبغى عدم الخلط بينه كشكل ترافق ظهوره تاريخياً مع التحول الى المجتمع البرجوازي الحديث، وبين أشكال التنظيمات الأهلية المستقلة ذاتياً التى تسمح أطر الحياة قبل الرأسمالية، كالإمبراطورية العثمانية، بقيامها، بل أن هذه الأطر تجذب قيامها. أكثر من هذا، ليس مفهوم المواطن الفرد نتاج رغبة سياسيين أو مفكرين، قدر ما كان نتاجاً لعمليات، بعضها لم يكن مقصوداً، أو أن الفاعلين التاريخيين لم يتنبأوا سلفاً بما ستؤول اليه تلك العمليات. ولأن الوعى السائد فى الغرب، كما فى القارات الثلاث، يربط تلقائياً بين التحول الى الرأسمالية من جهة وبين الديمقراطية وشعارات (الحرية والإخاء والمساواة) من جهة أخرى، فعلينا أن نبين أن هذا الوعى الغريزي لايفسر لنا العملية التى نشأ فى ظلها المجتمع المدنى، لانظرياً ولا وضعياً. إذ كيف نفهم القمع الذى رافق الثورات البرجوازية الكبرى، وكيف نفسر أن التواريخ العانية للثورات كانت تتحدث عن عوام ورعاع ولا تبين لنا أين هى تلك الطبقات التى كانت تتصارع لدفع أو لكبح التحولات الثورية.

واقعياً، نشأ المجتمع المدنى عبر عمليتين متداخلتين ومتلازمتين، وإن كنا لأغراض التبسيط فحسب نستطيع اعتبارهما متلاحقتين. العملية الأولى تنطوى على تدوير وتفثيت المجتمع atomization، أى عملية سحق العلاقات الأبوية والولاءات غير القائمة على العقد الاجتماعى بين الأفراد. هنا قامت الدولة بإجراءات راوحت فى عنفها ودمويتها وقسريتها بين زيادة أقوام بأكملهم، وبين التهديد المستمر باللجوء الى العنف تجاه المارقين على النظم الجديدة، بهدف تحويل الفرد المذرر الى مواطن ينتمى الى فضاء صنع له، إسمه الوطن أو الأمة. هذه العملية تتم بفرض لغة واحدة، بل ولهجة واحدة لايعترف الوطن بغيرها، وإعلان الدين

آخر، يمكن القول ان الدولة القوية هي تلك التى لاتمارس العنف السافر باستمرار لأن غالبية الناس باتوا يتقبلون أو يذعنون للقيم التى تنادى بها الدولة ظاهريا على الأقل، علما أن التقبل ليس معطى بل هو سلسلة من التلاوين الممتدة من الإذعان السلبي الى المشاركة المتمسكة فى شؤون الدولة والتأييد للنظام السياسى القائم فيها. أما حين لانتجح آليات السيطرة الاجتماعية فى تأمين مثل هذا القبول فإننا نواجه دولة ضعيفة تعتمد العنف الجسدى السافر فى الغالب الأعم من الحالات، مما يدل على ان القيم التى تريد سلطة ما تسيدها لم تحظ بقبول عام بعد، وقد لاتنظى به قسط.

لا يكمن جذر النجاحات التى تحققها فئة حاكمة فى تأمين مجال السيطرة الاجتماعية فى مهارتها على إقناع الناس بأفضلية النظام الجديد، قدر ما تكمن فى النجاحات الملموسة التى يحققها التطور الرأسمالى وقدرته على تحسين أوضاع جمهرة متسعة من المواطنين، وإن بشكل متفاوت بالطبع. وهكذا ينشأ مع التدريج، وقبله وبعده انتظام الأفراد فى جماعات وطبقات وفتات اجتماعية تتحدد مواقعها لا حسب انحداراتها المسبقة، بل حسب مجالات نفاذها الى وسائل السلطة الاجتماعية الاقتصادية. هنا، وهنا بالضبط تتكون القواسم المشتركة، أو عناصر الاجماع الأيديولوجية التى يتوحد المتصارعون حولها، وهنا نستطيع الحديث عن مجتمع مدنى واضح، بمعنى أن وحدة التشكيلة الاجتماعية تجد شرطها الموضوعى فى الآليات الاجتماعية الاقتصادية التى تولد الصراع من جهة، لكنها تستدعى ضبط الصراعات من أجل تأمين الديمومة لعملية إعادة الانتاج الاجتماعى. فليست الوحدة الوطنية التى نتحدث كثيرا عنها شعارا مصطنعا يتكره هذا السياسى أو المنظر أو ذاك، بل هى القواسم المشتركة التى تتخلق الطبقات والفتات المتباينة حولها بشكل موضوعى.

لنأخذ على سبيل المثال المجتمعات الأوربية منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين. إن الصراعات بين اقصى اليمين الليبرالى وأقصى اليسار الماركسى لاندور حول مشروعية أو تفوق قيم الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والديمقراطية بل على تعريف

تلك المفاهيم والتبارى على من يسعى الى تحقيقها (حقا). ولما بات مألوف اليوم أن يتحدث مستبدون من مختلف الاتجاهات عندنا باستنكاف عن القيم (البرجوازية)، علينا التوكيد على أن تلك القيم ليست نتاج طبقة أو فئة بعينها، بل هى نتاج البنية المجتمعية التى قامت مع المجتمع البرجوازى بأطرافه المتنحرة، وعليه يدور الصراع ضمن تلك الوحدة نفسها، ولاتتعرض تلك القواسم الى هزات جذرية إلا حين تنقطع الآلية التى كانت تؤمن إدماج السكان ضمن التقسيم الاجتماعى القائم للعمل، كأن يأخذ التطور العاصف فى انتاجية العمل بتهميش قطاعات متسعة، كما هو حال الأزمة الراهنة فى الغرب، أو أن تواجه عمليات التطور عجزا فى توحيد السكان ضمن آلية التطور، فينخرط أبناء أقاليم مركزية فى النشاط الدينامى الرأسمالى، فيما تبقى جمهرة أخرى خارج هذا النشاط وخارج تلمس ثماره (المانيا عشية الحرب الأولى وإيطاليا قبل الفاشية) أو أن تعاني جمهرة من المنخرطين فى النشاط الحديث سابقا من عملية خلع طبقى كما هو حال المانيا بعد الحرب العالمية الأولى.

نستنتج مما سبق أن الحديث عن دول قوية مقابل مجتمعات ضعيفة، وبالعكس، ناهيك عن أساليب المقارنة المبتذلة عن دولة أقوى من المجتمع أو أضعف منه، هى فى أحسن الأحوال، وصف لليومى من المشاهد المألوفة لرجل الشارع لا دلالة علمية له. إذ يفترض مثل هذا الطرح انغراس الدولة والمجتمع فى حقلين مختلفين غير الحقل المجتمعى المادى الذى يشكل جذر الدولة والمجتمع فى آن. وهو توصيف ينطلق من المماثلة بين الدولة القمعية المستبدة وبين القوة، فى حين أن الدولة القوية، وفقا للتحليل المعروض أعلاه، هى تلك التى تنطلق، بالضرورة من مجتمع قوى (إذا كان لأوصاف القوة والضعف من معنى عند تحليل المجتمعات والدول)، وبالعكس، أى أن الدولة المستبدة (الضعيفة) هى الكائن الذى يستمد استبداده من تدوير المجتمع وعدم إفرازه لمنؤسسات المجتمع المدنى الناشئة بدورها عن انتظام آليات النشاط الاجتماعى الاقتصادى الحديث. باختصار، تزداد قوة الدولة كلما

مسار تطور مجتمع ما لا بد أن ينطلق من معاناة وبرهان دقيقين لا من مجرد الرغبة في التمايز عن التاريخ الأوربي تحت تسمية معارضة المركزية الأوربية. ذلك أننا لو نظرنا للأمر من زاوية أخرى، لوجدنا أن المركزية الأوربية هي التي تتمظهر في القول بأن التاريخ الأوربي معجزة لن تتكرر، إما بسبب خصوصيات حضارية مزعومة تمت البرهنة على بطلانها (الثقافة الهيلينية وأسطورة بروميثيوس)، أو بسبب تلاقي عوامل يزعم أن من الصعب أن تتلاقى من جديد لتنتج الرأسمالية في بقعة أخرى من العالم، أو للبسيين معا (ماكس فيبر). وليس الحديث عن مسارات مختلفة اتبعتها بلداننا إلا الوجهة الحديث من التسليم بالمركزية الأوربية، إذ هو حديث يخلط بين آليات وظواهر وعمليات تاريخية وحضارية تتوافق مع صعود المجتمع البرجوازي الحديث الذي حدث وأن صعد أولا في بعض أجزاء أوروبا (لكنه صعد في اليابان قبل صعوده في إيطاليا على سبيل المثال)، وبين خصائص حضارية وثقافية أوربية ميزت كتلة شعوب عبر مراحل تاريخية مختلفة، مثلما يتميز العرب أو الهنود بخصائص حضارية طبعه وستطيع حياتهم قبل الرأسمالية وفي ظل الرأسمالية وما بعد الرأسمالية.

انزع الوعي في أذهان جمهرة المواطنين بأن القيم التي تدافع عنها المؤسسات الحاكمة هي قيمهم، أو أنها في أسوأ الأحوال قيم ضرورية لاستمرار حياتهم ولضمان أمنهم. عند ذلك يكون الامتثال هو القاعدة، والتمرد الذي يستبدعي العقاب هو الاستثناء. ويتطلب هذا وجود دورة انتاج توحد الغالبية العظمى في تقسيم للعمل بين الطبقات والفئات التي كانت مذررة وانتظمت بفعل الآليات المشار لها. أما إذا عجزت الآليات المجتمعية عن توليد هذه الدورة، فإن دورات متوازية، وقد تكون متصارعة ومتعارضة من عمليات إعادة انتاج المجتمع ستبقى الأفراد في حال ذرات متباعدة تعجز عن التوافق حول قاسم أو قواسم مشتركة، الأمر الذي يرجح نهوض الدولة المستبدة الضعيفة التي يزداد لجوؤها الى القمع السافر، ببساطة لأن إطار الاذعان والامتثال لم يقم بعد، وبالتالي فالقاعدة هي التمرد، والاستثناء هو التوافق أو الامتثال.

تحولاتنا المجتمعية ومنطق التاريخ:

فرضية هذه المساهمة، أن علينا التساؤل عن أسباب كون مجتمعاتنا مازالت في طور التدرير بعد، عوض إزاحة لإشكالية الى تساؤل، حاولت أن أبين عدم علميتي، يدور حول مقارنة وهمية بين دول قوية ومجتمعات ضعيفة. عند ذاك استبدو الدولة المستبدة العربية، مثلها مثل المجتمعات التي تنتصب فوقها، هشّة ومفكّكة، تفتقد الى آليات السيطرة الاجتماعية اللازمة لإدارة العلاقات الاجتماعية وإعادة إنتاجها. مثل هذا التناول، كما أعتقد، يمكن أن يخرج الفكر الإجتماعي العربي من مأزق الباطلانية الذي لازمه في العصر الحديث، إذ يعود يوما الى ابن خلدون في ثنائية البداوة/ المدنية، وينتقل بعد ذلك الى مركزية أوروبية تسمّح بتجسير الاستبداد الباطلي والفرعوني تفسيراً لواقع تجري بعد خمسة آلاف سنة تحت تسميات مركزية أوروبية من نوع نمط الإنتاج الآسيوي، أو غيره.

الحرب العالمية الثانية، لأنها كانت تناقش وأو تتظاهر بأننا خلفنا الرأسمالية وراء ظهورنا، وما عاد أمامنا سوى التفكير بما بعدها. كان المثقفون يحملون أحلاما نبيلة، والنظم الحاكمة تشجع هذه الأوهام إذ يغرف المتسلطون وأزلامهم من (بركات) التطور الرأسمالي البدائي، فيما يلعنون الرأسمالية، ويؤكدون على خصوصية الاشتراكية العربية، والخصائص القومية العربية التي ستطبع اشتراكيتنا المتفوقة على كل ما عداها باعتبارنا خير أمة أخرجت للناس، فلا يليق بنا التقليد. كان التراث العربي الذي أثر في شعوب وحضارات أخرى يصور (إشعاعا) عربيا على العالم، فيما تأثرتا الطبيعي بحضارات أخرى (غزو ثقافي) من قوى متآمرة تريد الحط من نقاء عروبتنا.

لماذا لم ينشأ المجتمع المدني عندنا، إذن، وقد أقيمت مجتمعاتنا في السوق الرأسمالية العالمية منذ القرن التاسع عشر على الأقل؟ سؤال ظن الفكر العالم ثالث أنه فرغ من الإجابة عليه حين قرر أن الرأسمالية تتخذ شكلا وحيدا ممكنا في العالم الثالث، هو الشكل التابع (المحيطي أو الطرفي) وفقا لنظرية التبعية، وعليه فإن أي تفكير بإمكانية قيام رأسمالية (مركزية) في العالم الثالث، ومنه المنطقة العربية، ليس إلا طوباوية ومحاولة للتشبه بأوروبا، ووقوعا في الفخ الأيديولوجي للرأسمالية التي تحاول تبيان لانتفوق نظامها فحسب، بل إمكانية امتداده إلى خارج المراكز أيضا، وهو الوهم الذي زعم كاتب كبير مثل سمير أمين أن ماركس وقع فيه حين اعتقد الأخير، والكلام لسمير أمين، أن الرأسمالية تميل إلى تجنيس homogenize العالم.

تقع مناقشة هذه الأطروحة خارج حقل بحثنا الراهن، وإن كُتبت وتناولتها في مواضع أخرى (٢). لكن على الإشارة إلى أن جاذبية المركز / المحيط (مدرسة التبعية) في إيحائها بوجود بديل ثوري ممكن غير الرأسمالية، وتبسيطيتها التخبطية، دفعت كثيرين إلى إغماض العين عن العمليات الفعلية التي كانت تجري

في بلدانهم، مفضلين الحلم بأفق ثوري، حتى ولو لم يكن لهذا الحلم أساس في الواقع. من خلال مقارنات تاريخية مبسطة، وثائيات dichotomies فقيرة القيمة التحليلية، جرى الخلط بين النهب الإمبريالي ونقل الفوائض من البلدان التابعة إلى البلدان المتقدمة من جهة، وبين انعدام إمكانية التطور الرأسمالي في البلدان التابعة من جهة أخرى. وانغرس تقليد يصور الانخراط في السوق الرأسمالية العالمية انتقالا إلى الرأسمالية في كل الكوكب. وعليه بات من العبث، وفقا لهذا التقليد، الحديث عن انتقال إلى الرأ. الية لأنها قائمة بالفعل: رأسمالية رثة، وفقا للتعبير الرث الذي أطلقه أندريه غندر فرانك، أو محيطية أو طفيلية (الوصف الذي بات لازمة كل الكتابات المتظاهرة بالثورية في عالمنا العربي). ولعل أكثر التحليلات العربية إثارة للدهشة في هذا السياق، تلك التي استحضرت التاريخ الحديث للمنطقة، لتبين أن الغزو الكولونيالي قطع التطور الرأسمالي للمنطقة، ففرض بالتالي على كل أفق لاحق للتطور، من دون أن تبين تلك التحليلات لماذا يؤدي الانقطاع، إذا سلمنا بوجوده أصلا، إلى عدم إمكانية الاستئناف في فترة تاريخية لاحقة! ولماذا لم يكن (قطع) منطق التطور الداخلي في كوريا على يد الاستعمار الياباني الأكثر وحشية وتدويرا بكثير من الاستعمار البريطاني والفرنسي لمنطقتنا، عائقا أمام نهوض رأسمالية ناضجة بعد نصف قرن في ذلك البلد.

لأن البحث عن البرجوازية العربية جرى في فترة غير برجوازية أصلا، مصر منذ محمد علي إلى ثورة يوليه ١٩٥٢، سوريا والعراق ولبنان منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى الخمسينيات، ولأن الفكر العربي تعامل مع شعارات الأنظمة الوطنية العربية كما لو كانت حقائق، فقد كان طبيعيا أن تعزز النظرة القائلة بتفارق تاريخنا وصيرورتنا عن الغرب، لأن العصر البرجوازي العربي عومل كتاريخ تم القضاء عليه من جانب الثورات الوطنية، فبات الحاضر مرحلة اشتراكية أو انتقالية إلى

(٢) على سبيل المثال، في: (التاريخ الغالب في نظرية التخلف)، النهج، العدد ٣٨، شتاء ١٩٥٠، ص. ٦٣-٧٦، (والتطور، التبعية، الرأسمالية)، جبل، العدد الثالث، ١٩٩٢، ص ١٠٣ - ١٢٠، (ومساهمة في البحث عن هويتنا: حول نمط لإنتاج الكولونيالي)، الطريق، العدد ٦ / ١٩٨٨، والنهج، العدد ٢٢ / ١٩٨٩.

الإشتركية أو، في أسوأ الأحوال نظما برجوازية صغيرة يمكن أن تبنى الاشتراكية ويمكن ألا تبنيتها. غير أننا في كل الأحوال ماعدنا نرى أن عمليات التشكل الطبقي الرأسمالي كانت تتفتح في ذلك الوقت بالذات، في الوقت الذي كانت الأنظمة والمفكرون المعارضون والمالون لا يرون سوى عصر بعد رأسمالي. كان هذا ناتجا عن قراءة مزدوجة الخطأ. لتاريخنا وللتاريخ الأوربي، ولمعنى صعود المجتمع المدني والبرجوازية وطبيعة التحول الرأسمالي والعمليات الثقافية والسياسية والاقتصادية التي ينطوي عليها هذا التحول.

ولو أننا نظرنا إلى العمليات التاريخية الممهدة لصعود النظم الوطنية وثوراتها في المشرق العربي، لوجدنا أزمة في البنى والعلاقات الزراعية التي ظلت قبل رأسمالية حتى تشريع قوانين الإصلاح الزراعي، برغم اعتماد تلك البنى على التجارة والنقد، وحتى العمل المياوم الأجير في بعض الأحيان. تلك الأزمات، وتسارع التوجه إلى التجارة، قادت إلى هجرات داخلية هائلة لفلاحين همشهم التطور الجارى في العلاقات الزراعية، فضلا عن الازدهار النسبي لمدينتين أو ثلاث في كل بلد، هي المدن التي تعارفنا على تسميتها كوزمبوليتية / القاهرة والاسكندرية، دمشق وحلب، بغداد والبصرة، وبيروت. لم يكن في هذه العمليات ما يشد عن التطور التاريخي الذي جرى في بقاع أخرى. وحسبنا تذكر عمليات تسوير المزارع البريطانية وما سمي بطاعون الشحاذين في باريس ومدن أوربية أخرى عشية التحول إلى الرأسمالية. وثمة ظاهرة أكثر أهمية في حالة مشرقنا العربى تتمثل فى انحطاط المدن والبلدان الصغيرة غداة الإدماج فى السوق الرأسمالية العالمية. كانت تلك البلدات، إضافة إلى الأحياء المغلقة فى داخل المدن الكبرى، التى كانت فضاء يتمتع باستقلاله الاجتماعى، تلعب دور أسواق محلية إقليمية لأقاليم فى داخل البلد الواحد، أو أنها تخصصت فى إنتاج حرفى أو خدمى ما يغذى البلد كله حتى جاء الانقلاب الهائل الذى غير خطوط المواصلات وحطم القدرة التنافسية للحرف وكثير من الخدمات المحلية، أو غير أنماط الذوق والاستهلاك فما عادت الحرف والخدمات التقليدية تجد طلبا، فكان هذا

الانهيار مصدرا آخر للهجرات الداخلية إلى العواصم والمدن الكبيرة، سرعة تعاظم دور الدولة الحديثة وتضخم جهازها الإدارى / العسكرى / البوليسى، وما عناه ذلك من طلب على خدمات لم يقبل عليها أبناء المدن الكبرى لتدنى أهميتها فى الموقع الاجتماعى والاقتصادى، وما كان سكان المدن القادرون على العمل يكفون لسد الحاجات المتضخمة أصلا نظرا لقلة المتاح منهم، فجاء أبناء البلدات الصغيرة إلى المدينة لملء تلك الوظائف، نحن هنا أمام حالة حراك طبقي واضح، إنما هى حالة مسدودة الأفق، لأن المدينة همشت القادمين إليها، إذ لم تتح لهم المجال للوصول إلى أعلى السلم الاجتماعى.

فى المقابل كانت المدينة لم تفقد بعد - برغم المظهر الذى غذته الكتابات الغربية - طابعها قبل الرأسمالى بالكامل. أحياء المركز التقليدى يقطنها متخصصون فى نشاطات معينة، وينحدرون من إثنيات / أو مذاهب / أو أقاليم / أو أديان / أو قبائل متماثلة، تحيط بها أحياء من يخدمونهم أو يكملون نشاطاتهم أو يسوقونها، وهذه تميل، هى الأخرى إلى أن تضم أناسا يشاركون فى انتماءات قبلية primordial متماثلة. نعم كانت لجنة المثقفين العلمانيين، وأجهزة الدولة الحديثة تشق الطريق، تحت ضغط الحاجة أو الوعى المتقدم نحو إزاحة هذا الركام، لكن شتان بين هذا الواقع وبين المجتمع المدنى الذى يزعم أنه كان قائما فى بلدنا. كانت لدينا (كتل مدنية civil blocks) فى أحسن الأحوال، ومن الخطأ الخلط بين نقاشات مثات المثقفين المتمدنين الحضريين وبين ما كانت عليه حال عشرات الملايين فى المنطقة من اغتراب لا عن واقع الظلم فقط، بل عن واقع النقاشات الثقافية والحياة الفنية والأدبية والسياسية فى العواصم كذلك.

هكذا حطمت موجات الهجرة الهائلة من الأرياف أولا، ومن البلدات الصغيرة المفقرة ثانيا، ومن مدن كبيرة إلى العواصم أخيرا، حطمت التوازن الراكد الذى ميز المدينة الكبيرة. كانت الحركة الظاهرية الصاخبة من نتاج فكرى وفنى وثقافى وصراعات سياسية تخفى ذلك الركود الذى طبع المدينة.

تقديرات للتغير في سكان مدن المشرق العربي الكبرى
[بالآلاف] ١٩١٤-١٩٧٥

المدينة	١٩١٤	خمسنيات القرن الحالي	١٩٧٥
الإسكندرية	٣٥٠	١٠٠٠	٢٤٠٠
القاهرة	٧٠٠	٢٥٠٠	٦٤٠٠
بغداد	١٥٠	٧٨٤	٣٨٠٠
البصرة	٢٠	٢٣٢	٦٨٠
دمشق	٢٢٠	٤٥٥	١١٠٠
بيروت	١٥٠	٦٠٠	١٥٠٠
حلب	١٨٠	٤٦٠	٧٧٠

لاحظ أن هذه الأرقام تقل عن الواقع، لأن أحياء كثيرة تصنف رسمياً خارج إطار هذه المدن، هي في الواقع العملى جزء منها. بالنسبة للقاهرة، كل الجزيرة تقع خارج سكان القاهرة، وهكذا بالنسبة لمحافظة ريف دمشق. أى أن تضخم العواصم كان أكبر من الوارد أعلاه.

مصادر الجدول على

أرقام ١٩١٤ : "The Fertile Crescent: 1800-1914; A Documentary Economic History" Charles Issawi, New York, Oxford, Oxford University Press, Table 2-3

أرقام الخمسينيات (عند البصرة): حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ص ٩٣.

أرقام ١٩٧٥ : "An Economic History of: the Middle East and North Africa London, Methuen, 1982, Table 6-2

أرقام البصرة محسبة من: أحمد نجم الدين، «أحوال السكان في العراق»، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، ١٩٧٠، ص ١٣٢.

وجه المهاجرون عداءهم الصريح الى تلك الانثيات أو الأديان أو المذاهب التي احتل أعضاؤها مكانة مرموقة، فعوملت تلك الهويات كلها معاملة العدو الأجبن، أو جرى التعامل مع أبنائها أنفسهم كأجانب يتأمرن لحمران العرب الأقحاح من السيطرة على ثروات بلدانهم. بالطبع، إذا كان لتلك الاتهامات من معنى

فلا بد من التذكير بأن كثيراً من العرب الأقحاح المعنيين كانوا ينحدرون من عوائل تركية أو شركسية أو البانية جاءت مع الغزو العثماني، فيما كان كثير ممن عوملوا كأجانب ينحدرون من قبائل عربية عريقة جريمتها انها تبنت تاريخياً مذاهب اسلامية غير مذهب الدولة العثمانية، فضلاً عن أن كثيراً من غير العرب (الأكراد والآشوريون) سبقوا العرب تاريخياً في الاستقرار بتلك البلدان. ولما لم يكن لمعظم أبناء المدن الكبرى امتدادات خارجها، فقد كان سهلاً تصويرهم مصدر كل الشرور الناتجة عن سيطرة العناصر الأجنبية وعملاتها على حياة المدن. وما كانت المدينة الكبرى تبدو لهؤلاء المهاجرين الجدد، غير بؤرة للمفاسد، ليس أبنائها غير كائنات ناعمة مخنثة هجرت طبائع الرجال، وليست حياتها التجارية غيبير انحراف عن القيم الأخلاقية للعائلة والعشيرة. الوظائف الحيوية في حياة المدينة التجارية والاقتصادية والثقافية بدت لهؤلاء محتكرة لغير العرب و/أو لغير المسلمين. كان الجذر التاريخي لتلك الظاهرة يكمن، بالطبع لا في مؤامرة ماء، بل لأن كثيراً من الأقليات حرم فترة طويلة من حق الوصول الى مصدر الثروة الحقيقي، أى ملكية الأرض والتصرف بها، فمما كان بإمكانهم غير استيطان المدن وممارسة نشاطات ثانوية في العصور قبل الرأسمالية، انقلب بعضها فيما بعد ليغدو مصدر الثروة والقوة الحقيقي. كان طبيعياً، والحال هذه، أن يتبنى المهاجرون خطاباً مشحوناً بتقديس الدولة / السلطة / القوة، وأن يكون قومياً في آن.

مع الثورات الوطنية، والاصلاحات الزراعية ونشر التعليم والتجنيد الالزامى وبرامج محو الأمية وتشجيع دخول المرأة الى سوق العمل وتأميم وسائل الإعلام ودخول التليفزيون مع الكهرباء إلى أقصى البقاع (وهي عمليات تناولت دلالاتها في مجالات أخرى) (٣)، تتسع عمليات تجنيس السكان، وينخلق الأساس الموضوعى لسحق الهويات القومية والإنثية المتميزة، عبر الإذعان أو عبر عمليات دموية تفرض لهجة واحدة باعتبارها اللهجة

Isam al Khafaji, "The Exile Within: Arab Culture in a Dismal Age", Arab Studies Journal Georgetown University, Vol. V, no.1, Spring 1997, pp. 4-18.

(أسئلة عن الثقافة - الطبقة والتشكيلات الاجتماعية)، قضايا وشهاديات، العدد ٢، صيف ١٩٩٠، ص ٣١ - ٥٧.

وهكذا الأمر بالنسبة لسنّي من صيدا هو الحريري الذي قلع الزعامات البيروتية والطرابلسية، والتكرتية والدليمي في العراق، الذي كان حتى الستينيات على هامش المجتمع السنّي البغدادي والموصلّي فصار زعيما لهم.... الخ (ولعلنا نشهد اليوم عمليات مشابهة في تنازع الزعامة الفلسطينية). أو لسا أمام عملية حراك طبقي حقيقي، لا عملية استبدال طبقي، على حد تعبير الراحل مهدي عامل!؟

إن كان الأمر هكذا، فإن ما شهدته الحقب الأولى من تحولات في ظل النظم الوطنية العربية شبيه تماما بتحويلات العصر الحديث الأوربي: مدينة تفرض نفسها وثقافتها بالدم في أحيان كثيرة، تجنيس وتذير قسريين، تسييد الدولة على كل الهيئات المنفردة والخاصة واحتكار وشرعنة احتكار القمع من جانبها، حفاة وأنصاف متعلمين يصفون الحساب مع رجال ونساء الصالونات ويحقدون على مدن كوزموبوليتية أذلتهم وهمشتهم وسدت سبل التطور في أوجههم، فيما كانت تستفيد من خدماتهم، وطرد للأجانب (لاسيما التجار) لإحلال المواطن محلهم، ومحاربة لكل انشقاق ديني أو قومي لأن ذلك يهدد الوحدة الوطنية. وأشير عرضا الى أن المخابرات والأمن السياسي والأجهزة الوحشية التي تنن جميعا منها لم تكن إلا نتاج الثورة التي تعودنا على ترديد شعاراتها عن الحرية والإخاء والمساواة، في حين ان الثورة الفرنسية هي أول من فصل جهازا متخصصا للبوليس السياسي في التاريخ.

فوضى التفكير وانحطاط البناء:

إذا اعتمدنا تبسيطا تخطيطيا، يمكن القول أن التحول البرجوازي، التحول الى المجتمع المدني، يقتضي عمليتين تاريخيتين متلازمتين: عملية تفكيكية توجه الضربة القاضية الى أشكال العلاقات والولاءات غير القائمة على الاختيار الفردي الواعي، العملية التي تظهر (الجماهير)، (العوام) أو الكتلة غير المتميزة بعد من خلالها، وعملية بنائية حين تنطلق آلية تطور رأسمالي ينظم الأفراد المذرون عبرها في طبقات أفقية حديثة، فتبرز الولاءات الطبقيّة الصريحة بهذا القدر أو ذاك بدلا

الوطنية الحقّة، ومذهبها هو المذهب القومي الحق، ولغة ونمط قيم ومعايير... الخ موحدة. وتغدو الوحدة هي الوطنية، والتنوع أو الاختلاف هو الولاء المشكوك في دلالته السياسية. ولكن التجنيس السكاني يعني تذير البشر كذلك، بمعنى أن يخرج الفرد عاريا من كل انتماء جماعي آخر ليواجه الدولة. هكذا كانت الدولة تفرض سلطتها على كل التنظيمات الأهلية القائمة سابقا، وتشجع الفرد على تقديم [التماسات] يرجو فيها النظر الى حاله، لكنها تقمع بشراسة كل ما يوحي بأن الفرد يمتلك حقوقا يطالب بها، ومن باب أولى أن يظهر الفرد ممثلا لغيره، فليس ثمة مسجد للمصالح الجماعية غير الدولة، وليس ثمة من يمثل الدولة غير القائد. من هنا دلالة مأساة مبكرة افتتحت ثورة بولية عهدها بها، هي مأساة الخميسي والبقرى، حيث لم يكمن الأمر في الخطورة السياسية للحدث، بل في أنه تصادم كلي مع تصور (الثورة) لدور الأفراد والجماعات.

ها إن المدينة تفرض نفسها الآن بعد الثورات الوطنية، لكن المفارقة هي أن المدينة لم تعد هي ذاتها. فقد انقلب تركيبها السكاني، وانقلب تركيبها الاجتماعي. والتحويلات لم تقتصر على العلاقة بين الطوائف والإثنيات، فتلك صورة يراها الغرب في مجتمعاتنا، فينسجها باحثونا الناقدون للمركزة الأوروبية، ولايعون أن الانقلاب الأكبر كان اجتماعي المظهر من داخل كل هوية جزئية، ولم يكن بالدرجة الأولى انقلابا في العلاقة بين الهويات الجزئية. إنه انقلاب لا تعود فيه العوامل الشامية العريقة ممثلة للوجاهات الدمشقية ومداخعة عنها، حتى في الحدود التي تتحملها، أو تشجعها النظم القائمة، بل بات التمثيل حكرا على صاعدين جدد من السنّة وعلى دمشقيين من أبناء الأحياء التي كانت مغلقة ومحلية الانتماء، وكذلك الأمر بالنسبة للشيعية اللبنانيين الذين كرسست لهم رئاسة المجلس النيابي منذ الاستقلال، لكن الانقلاب الهائل لم يكن في الموقع الذي احتلوه (حين ننظر لتلك الهويات بالطريقة التشيعيية التي جرى العرف على اتباعها) بل في أن ممثلهم لم يعودوا آل الأسعد أو حمادة، بل صاعدون جدد في السلم الاجتماعي،

عن الولاءات وأشكال الوعي السابق، وتبرز المؤسسات الحديثة عبر الصراع، مؤسسات يفرض المتصارعون توازن مصالحهم عبرها، وفقا لتوازن القوى القائم في اللحظة التاريخية محل البحث. من هنا فليست تلك المؤسسات أو أشكال الوعي برجوازية بالمعنى المبتذل الذي يطلقه الوعي البومى، أى أنها ليست مؤسسات أو قيما فبركتها الطبقة البرجوازية حصرا، بل هي أنماط قيم ومؤسسات أنتجها الصراع في العصر البرجوازي. انها مؤسسات وقيم تشترك الطبقات الرئيسية في انتاجها وتعميمها، مع الصراع حول تغييرها بحيث تقترب من مصالح كل من المتصارعين في الوقت نفسه.

فما الذى أنتجته ثورتنا الوطنية؟ وفقا لهذا الفهم، تحققت العملية الأولى، عملية التفكيك. وتم ربط الأفراد مباشرة بالدولة، لا الدولة بما هي جهاز سياسى وقانونى فقط، بل الدولة رب العمل المالك لأكبر الوحدات الانتاجية في الاقتصاد. ولتؤكد عرضا أن أزمة نظم رأسمالية الدولة لا تكمن في تلك الواقعة بحد ذاتها، واقعة امتلاك الدولة لوحدة انتاج كبيرة ومفتاحية في الاقتصاد، فاليابان وكوريا الجنوبية وتايوان بنت تجاربها الفذة على هذا الشكل من الملكية. تكمن الأزمة بالضبط في أن عملية التصنيع والتحديث الدولى تمت بأفق شعبوى يسعى إلى تأمين أوسع قاعدة اجتماعية للأظمة الجديدة، فكان السعى الى القضاء على البطالة والتشغيل الكامل للقوى العاملة فى أجهزة الدولة وقطاعها الاقتصادى، على حساب البحث عن الكفاءة، لاسيما أن الحصول على العملة الصعبة من خلال التصدير لم يكن يمثل هدفا ملحا، وبالتالي، فلم يكن ثمة سعى جدى لتحقيق انتاج تنافسى على المستوى العالمى يفرض زيادة الكفاءة. لقد كان الوضع الجيوستراتيجى لمصر وسوريا والعراق، وعائلات الربيع النفطى وقناة السويس والمساعدات النفطية العربية، وتخويلات العاملين في البلدان النفطية وغير ذلك من مصادر الدخل تؤمن لمبايكة مترهلة، السير فى طريق يزيد الترهل، فيما يوحى ظاهريا، وفى المدى القصير بأن كل شىء يسير على مايرام.

إن تحليل آليات رأسمالية الدولة وإنحلالها اللاحق

يخرج عن إطار هذه الورقة. ولكن لابد من القول أن النتائج الملموسة للتطبيق العربى لرأسمالية الدولة، فى ظل الظروف الدولى والمحلى الذى جرت فيه كانت مدمرة، لا لأنها حاربت رأس المال الخاص، كما سيعلم الليبراليون الجدد، فقد أطلقت تلك التجارب رأسمالية خاصة فاحشة الثراء، هى التى نعيشها اليوم، ولا لأنها شجعت رأس المال الخاص، كما سيعلم أنصار التجارب الناصرية والبعثية الذين لايزالون يرون فى الأمر انحرافا عن جوهر صحيح تمثل فى الموائيق التى أطلقتها وتبنتها تلك النظم حول البناء الاشتراكى، ذلك أن المنطق الموضوعى لتلك الأنظمة كان يقود الى ذلك. العلة تكمن فى أن رأس المال الخاص لم يجد مناخا منتجا ينشط فيه، فكان الانفتاح والخصخصة اللذان حطما إمكانيات نشوء بيئة استثمارية تدور حول إطار وطنى موحد للتطور الرأسمالى، أى حول دورة انتاج متسعة وقابلة للتطور الذاتى. لذا فما إن بدأت الأزمة الحتمية لرأسمالية الدولة فى المشرق العربى، حتى تكشف أن الثورات العربية أطلقت قممقا من إساره، لكنها عجزت عن التحكم به فيما بعد. كانت ثمة دورات انتاج متوازنة، بل ومتصارعة، تنتج كل منها (مجتمعها) الخاص والمنغلق عن المجتمعات الأخرى فى داخل البلد الواحد. ولما كان لكل دورة انتاج منطقها الخاص، فقد كان المنخرطون فى كل من دورات الانتاج هذه يولد لهم ويولر نمط قيم وممارسات مختلف عن ممارسات وقيم المنخرطين فى الدورات الأخرى.

بتبسيط شديد، خذ حالة قطاعات التجارة والبنوك المرتبطة بالمصارف الغربية، والعاملين بها، ثم قارن ممارساتهم وأنماط علاقاتهم وأساليب توليدهم لدخلهم مع القطاعات المتجهة لتلبية حاجات البلدان النفطية فى الخليج والسعودية (ويشمل هذا الانتاج الثقافى والفنى، بل والسياسى)، ثم قارن الإثنين بدورة، أو بالأحرى بدورات نشاط محلية يتجه كل منها لتلبية حاجات قطاع محدد من المواطنين داخل البلد الواحد، بما فى ذلك دوزات الاقتصاد المسمى موازيا أو غير منظم أو عالميا (أى النشاطات غير المعترف بها قانونا أو التى تعجز الجهات الرسمية عن خصصها) وستجد أن الحصيلة

ظرف كهذا؟ بممارسات تقول الموضة الفكرية السائدة أنها حضارية في إدارة الصراعات بين الأطراف المتنازعة في المجتمع؟

حين تراجع دور الدولة في تأمين الحد الأدنى من الضمانات الاجتماعية - الاقتصادية لمواطنيها، لم تكن ثمة مؤسسات خاصة يتم اللجوء إليها، أو إجبارها على المساهمة في تأمين تلك الأساسيات من الحقوق. فالمؤسسات الرأسمالية في البلدان المتقدمة تستطيع، وقد ضمنت متوسط أرباح عال لها، أن تساهم في نفقات الضمان الصحي والاجتماع لعمالها، على الأقل لأنها بحاجة إلى قوة عمل مؤهلة ثقافيا وصحيا، ولأن قوة الحركة المطلوبة تجربها على القيام بذلك. أما حين يكون مجتمع ما مبني على احتقار العمل المنتج، وحين تحتل المضاربة والتجارة والصيرفة فيه الموقع الأسمى اجتماعيا، فيسمى ممارسها (رجل أعمال)، فمن الطبيعي أن يبحث الناس عن الملجأ الذي يؤمن لهم حدا أدنى من الضمانات. فما الشكل الذي تتخذه الدولة في هذه الحال؟

قبل سنوات قليلة، كان الوهم السائد لدى كثير من الكتاب العرب يقوم على افتراض أن تراجع دور الدولة الاقتصادي سيؤدي حتما إلى الديمقراطية السياسية. لكن الديمقراطية السياسية ليست مجرد تعدد حركات سياسية تنزل حلبة الانتخابات كل بضع سنوات. فالمجتمع غير المأمس (المجتمع الضعيف إذا شئنا استخدام التعبير المبتذل ذاته) لا يمكن أن تنتصب فوقه دولة مأمسة، تستطيع تسييد قواعد مقبولة للغالبية العظمى من أفرادها. ذلك أننا لو نظرنا للأمر من زاوية مختلفة، لقلنا أن الممارسات التي يسميها الأفراد المأمسون، أي الأفراد الذين يجدون لهم مواقع في الآلية السائدة للإنتاج المادي والثقافي، ممارسات إرهابية، هي تعبير عن أن كتلة مجتمعية لم تدمجها هذه الآلية ضمن عملها بعد (ولا أقصد بالمأمسين من يحتلون مواقع متميزة في المجتمع بالضرورة). وبالتالي فإن الكتل المهشمة لا ترى في الممارسات التي يعتبرها المجتمع (المخترم) مقبولة، ممارسات يمكن من خلالها تحسين تمثيلها أو كسب الاعتراف بها. من هنا، فإن المعضلة تكمن في

تتمثل بعوالم متباعدة من المنتجين والمُسوقين الذين لا يحتاج بعضهم البعض الآخر، وبالتالي لا يجدون ضرورة للبحث عن قواسم مشتركة للعيش والتصارع معا، عكس حالة الانتاج الحديث المنظم، إذ يضطر أرباب العمل، على سبيل المثال إلى التأقلم مع متطلبات العاملين، وبالعكس، وصولا إلى لحظة توازن أو مساومة تعكس ميزان القوى بين الأطراف المتصارعة.

ولكن، إن كانت تلك هي الحصلة المفجعة لرأسمالية الدولة في بلداننا، فلا بد من التسليم بما يعنيه ذلك: لم تنشأ مجتمعات مدنية لدينا بعد. ومن العيب الاعتقاد أن مسألة نشوء مجتمع مدني تجد حلها في النقاشات بين الباحثين حول التعريف، أو حول أفضل السبل أو الخطط لخلق المجتمع المدني، فليس المجتمع المدني نتاج مباراة في الخيال العلمي، بل هو مقولة تاريخية، سلسلة من العمليات الموضوعية التي تنطلق تحت تأثيرات واعية أو غير واعية من جانب الفئات المتحركة اقتصاديا وسياسيا، بسبب من مصالحها ومن قدراتها على فرض تلك المصالح وشرعنتها أمام المجتمع.

لعل هذا مايفسر وجود ثقافات لاتصارع فيما بينها، في الواقع، برغم ما يبدو عليه الأمر ظاهريا. إن الثقافة الدينية لاتناقش الثقافة العلمانية من داخلها، بل ثمة انتاج ثقافي ليبرالي لا يتعايش إلا قليلا مع النتاج الثقافي الراديكالي (بنشقيه الإسلامي أو العلماني)، وثمة عالم من الثقافات الإسلامية المتصارعة فيما بينها (أجنحة راديكالية ومعتدلة، برغم تبسيطية هذا التقسيم) لكنها تكون فضاء مشتركا يتفق على الأقل على قواسم مشتركة بدور الصراع حول أحقية كل طرف بادعائه تمثيل القيم الإسلامية (الحقة). وهكذا، فلأن هناك مجتمعات، ودورات انتاج متوازية، ثمة عوالم لكل منها مونولوج الخاص الذي يكتفي بإدانة الآخر، أو تحقيره أو الاستهانة به، حتى حين يتظاهر عقلاء كل جناح باحترام قيم الآخرين والحوار معها. إذ لاتنشأ القواسم المشتركة عبر النوايا الطيبة، بل عبر عمليات تاريخية مادية أضعا - حتى الآن - فرصة قيامها. وعليه، فهل يحق لنا أن نحلم بالدولة الديمقراطية في

أن قاطعات اليسار التي كانت تخوض صراعاتها عبر وسائل اعتبرت (إرهاباً) في حينه، تم إدماجها في الجسم السياسي العام، حتى وإن بقيت معارضة للسلطات، بمعنى أنها صارت تمارس صراعاتها وفق الأسس التي يتقبلها جسم المؤسسة العام (ومثل هذا حصل حين أدى الانتعاش الأوربي إثر تطبيق مشروع مارشال إلى دخول الأحزاب الشيوعية في السياسة البرلمانية الأوروبية)، لكن هشاشة آليات التطور قادت إلى توليد دورات متسعة من التهميش الاجتماعي الاقتصادي. وعرف العاملون في المجال الاقتصادي أن منطقنا تتميز بواحد من أعلى مستويات التفاوت في توزيع الدخل في العالم، إن لم تكن أعلاها إطلاقاً.

لذا فإن إغماض العين عن التفاوتات الشاسعة بين الأقاليم المختلفة داخل البلد الواحد، وما يعنيه ذلك من ميل أبناء طوائف / أديان / مذاهب / إثنيات / قبائل معينة إلى أن ينعموا بما لا ينعم به غيرهم (إن لم يكن بسبب التحيز المضمّن من جانب القائمين على رسم السياسات، فعلى الأقل لأن المنتميين لهويات متماثلة يميلون إلى العيش في منطقة واحدة)، ليس إلا واحداً من الخرافات التي غذتها الدولة المغرقة في قوميتها، خرافة تقول أن الحديث عن التنوع يחדش الوحدة الوطنية. ولن ينفع هنا الحديث عن وحدة وطنية، بل وحدة عربية، حين لم تنجح النظم القومية في الحفاظ على النسيج الموحد للبلد العربي الواحد الذي حكمته. ولعل المثير للاستغراب أن المعارضين لتلك النظم لا يزالون يرتعبون من التشكيك بالخطاب الخرافي لتلك النظم نفسها، في حين يهرب آخرون إلى الأمام، كما هرب القوميون العرب وكثير من الماركسيين قبلهم إلى الوحدة العربية، ويهرب المسلمانيون إلى الحديث عن الأمة الإسلامية الواحدة. ويندر، إن لم ينعدم، الصوت الذي يعلن بلا رعب، أن منطقنا يمكن أن تتوحد بالاعتراف بمكوناتها الحضارية الخصبة المتعددة، التي يمثل العنصر العربي و / أو الإسلامي مكوناً رئيساً فيها، إلى جانب مكونات أخرى غير عربية و / أو غير إسلامية. ربما كانت الحقبة الراهنة هي الأصلح لإثارة هذه الأسئلة التي تأخرنا في طرحها، لأن الهجوم على الدولة

أن ثمة أشكالا من الممارسات تتقاطع مع بعضها ولا تتعايش. ولأن المجتمع مذرر بعد، فالدولة القمعية هي نتاجه، قدر ما هي الساعية إلى تأييده وإعادة انتاجه. والتجربة التاريخية تقول أن الديمقراطية السياسية في حالات كهذه، يمكن أن تقود إلى نتائج غير ما يمتنى الديمقراطيون أنفسهم، أو بتعبير آخر، لا يمكن لمؤسسات الديمقراطية السياسية تأمين استمرار الديمقراطية في المدى البعيد، في ظل انعدام الشروط الاجتماعية - الاقتصادية لإعادة انتاج تلك المؤسسات. وأمثلة التاريخ الحديث كثيرة هنا، من حالة مجتمع يعاني من جمهرة شغيلته من حالات النزاع الطبقي (لا الانحطاط في الوضع المادي فقط، بل التسريح وفقدان الأمن). كألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى، وما آل إليه يأس النازيين من تصويت للنازية، مروراً بمجتمع يشهد حراكاً طبقياً نحو الأعلى من جانب كتلة سكانية متسعة ومهمشة، لكن نظامه السياسي المتكلس (أى عجز بنيتة الاجتماعية السائدة عن إدماج الصاعدين في الآلية الموحدة للاقتصاد والمجتمع) تفجر في صورة حرب أهلية في لبنان، وصولاً إلى حالة الاتحاد السوفيتي السابق، حيث الحنين إلى الدولة القوية - الأبوية هو الأداة الوحيدة المتاحة، حتى الآن، لمجابهة مافيا الانفتاح وعصاباته.

لا بد إذن من التفريق بين حالات الانقسام والتفاوت الطبقيين في ظل آليات موحدة للنشاط الاقتصادي (الرأسمالي أو قبل الرأسمالي)، حين يتعامل الناس مع مواقعهم، مع السعي لتحسينها والصراع ضد المستغلين، سواء بتعابير طبقية صريحة، في حالة المجتمع الرأسمالي، أو في ظل وعي ديني، أو قبلي الخ، وبين حالة التهميش والتوازي في آليات إعادة انتاج المجتمع، سواء شمل التهميش مدناً أم طوائف أم هويات معينة، وسواء كان راسمو السياسات الاجتماعية واعين بالمآل الذي ستقود سياساتهم إليه، أم أن هذا المآل نتيجة موضوعية لم يتنبأ بها الحكام في الأساس. لقد أدى الانفتاح المؤقت لأفق التطور إثر نجاح الثورات الوطنية في بلداننا إلى إدماج كتل كانت مهمشة في الجسم السياسي - الاقتصادي والثقافي للبلاد، وكان تعبير ذلك

العاصمة مهمشة ماعداها، الدولة التي تتسلط مؤسساتها التنفيذية سيفاً فوق رأس المواطنين، والتي تتعادل السيادة فيها مع التراب لامع سيادة المواطن وتمتعه بالكرامة في بلده، الدولة التي تتعادل المواطنة فيها مع التجنيس القسرى وصهر الهويات والأديان واللهجات بحجة المواطنة الواحدة، فيما هي تفوق عرق وتذويبه للأخرين (بالدم، في أحيان كثيرة) تحت هيمنتته. وإن كان هذا النموذج لعب دوراً إيجابياً في تطوير بلد أو مجموعة بلدان، فإن من الواضح أنه أدى إلى الكوارث في منطقتنا العربية. ولا أدل على ذلك من إجماع كل القوى في العالم العربي اليوم على الازمة الخانقة والأفق المسدود الذي نعيشه بعد ثلاثة أو أربعة عقود من تسلط هذا النموذج على حياتنا.

المستبد، العالية التمركز لا ينبغي أن يكون حكراً على القوى اليمينية والليبرالية الجديدة، كما كان الأمر مع شعارات الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان طوال عقود بحجة أن الاستعمار يستغلها لتنفيذ مصالحه. وإن كانت مؤسسات مثل صندوق النقد الدولي تصارع اليوم لنزع الحق الوطني في رسم السياسات المستقلة، فإن أكبر خدمة يمكن لقوى التقدم تقديمها لتلك المؤسسات، هي الاستقالة من هذه المعركة سلفاً (كما استقلنا من معركة التقدم العلمي بحجة أنها جزء من اخطبوط العولمة الذي بات يربع القوى التي يفترض أنها حية في عالمنا العربي).

الدولة التي أدت وظيفتها التاريخية وأن أوان رحيلها هي الدولة التي أنتجت الثورة الفرنسية، الدولة المركزية التي تمركزت الحياة الاقتصادية والثقافية والسياسية في



العرب وحتمية الحداثة

فارس أبو صعب*

الذي لم تمض غير نحو عشر سنوات على وفاة جان جاك روسو حتى كانت كتاباته تلهب أوروبا وتفجر في فرنسا ثورتها التاريخية.

وهل مسألة الحداثة مسألة فكر سياسي حدائوي يغير مجرى التاريخ أم أنها مسألة تحولات اقتصادية - اجتماعية يأتي هذا الفكر ليبر عنها وينظمها في مشروع حضاري؟

وإذا كان الأمر كذلك فهل الشروط التاريخية، الاقتصادية - الاجتماعية، التي عاشتها أوروبا بدءاً من القرن الخامس عشر، والتي أسفرت عن تبلور مشروع الدولة الحديثة منذ نهايات القرن الثامن عشر، هي نفسها تلك الظروف التي كان العالم العربي يعيشها في الفترة نفسها والتي أسفرت عن قيام نماذج الدولة «الحديثة» فيه؟

وبالتالي هل الشروط التاريخية (الداخلية) التي حال غيابها دون تحقيق مشروع الحداثة العربية باتت متوافرة اليوم لكي يحقق العرب مشروعهم الحدائي؟ أو، بوجه آخر، هل الشروط التاريخية (الخارجية) التي حالت دون تحقيق العرب مشروعهم الحدائي قد تجاوزهها أم أنها باتت أكثر تجذراً وعمقاً؟

وبالتالي هل مشروع الحداثة وفق النموذج الغربي،

منذ مئة عام أو يزيد، بشر أحد رواد «النهضة» العربية بأن الديمقراطية لا بد آتية. وراحت عصر ذاك تتدفق أدبيات «الحداثة» والنهضة الداعية إلى بناء مشروع دولة عربية حديثة على النمط الذي شهده بناء هذه الدولة في الغرب.

وكثر الكلام في تلك الأدبيات على الحرية والعدالة والمساواة، وعلى الديمقراطية ودولة القانون وعلى العقل وقانون الطبيعة، وهي كلها مفاتيح مفاهيمية سبق لعصر الأنوار الأوروبي أن بلورها وأسس دولته الحديثة عليها.

والآن وبعد مرور أكثر من قرن على خطاب الحداثة السياسية الذي أطلقه رواد النهضة نتساءل: هل تحققت الديمقراطية التي بشر بها رفيع العظم، وأين أصبحت الحرية، المساواة و«حقوق أهالي المملكة الواحدة بعضهم على بعض» التي نادى بها الطهطاوي، وهل ساد العقل الذي جعله خير الدين التونسي ركناً أساسياً من أركان بناء الدولة المدنية، وهل قضى على الاستبداد الذي حذر منه الأفغاني، وهل تحققت سلطة القانون والحياة الدستورية التي دعا إليها الكواكبي؟

وإذا كان الجواب نفيًا، وهذا هو الصواب، فلماذا مضى على كل هذه الأفكار نحو قرن أو أكثر من الزمن دون أن يجد العرب الطريق إلى تحقيقها، في الوقت

(* محاضر في علم الاجتماع بمعهد العلوم الاجتماعية بالجامعة اللبنانية ومدير تحرير مجلة «أبعاد».

فوفرت شروط قيام الثورة الصناعية التي خلقت بدورها عصرا جديدا على مستوى وسائل الانتاج وعلى مستوى القوة العسكرية والأنظمة الاستهلاكية والحياة المدنية، أم على الصعيد السياسي، حيث الدولة - الأمة أخذت طريقها إلى التحقيق، مكرسة في قانونها جملة مبادئ وضعية تبلورت مفاهيمها الحديثة مع فلاسفة عصر التنوير، كالحرية والمساواة والعدالة والقانون والديمقراطية والعقلانية والقومية وقانون الطبيعة والإرادة العامة، ومنظمة سلطتها عبر مؤسسات متخصصة منها بالتشريع ومنها بالتنفيذ ومنها بالقضاء، أم على الصعيد الاجتماعي حيث التحول في علاقات الإنتاج ونمو العلاقات الرأسمالية على أنقاض الإقطاع، أم على الصعيد الفكري حيث أعيد تحديد موقع الإنسان في الوجود، فاحتل العقل مكانة الله بعد ما قتله وأورث الإنسان دوره في السيطرة على الطبيعة، أم على الصعيد العلمي حيث قام النموذج الرياضي كمقياس أوحده للعلم، الذي جرى تحريره من هيمنة التصورات الدينية والأيدولوجية والسياسية، وبات معتمدا على العقل البرهاني والتجريب، رافضا كل ما لا يكون مقبولا ببرهان^(١)، أم على الصعيد الثقافي حيث قامت الاتجاهات الفنية الحديثة بعملية «هدم تقديم لكل القيم الإنسانية التي كانت سائدة من الأدب الرومانسي والطبيعي»^(٢)، أم على الصعيد المديني، حيث باتت المدن مصدرا لإحياء وانبعاث مهم للأدب والفنون الحديثة، فانعكست الفوضى الحضارية في المدن المكتظة بالسكان واللغات المتعددة على النصوص الأدبية واللوحات الفنية، وباتت أجواء المدينة تترك بصماتها على الأعمال الروائية والفنية، محتضنة في الوقت نفسه كل ذلك الخليط الأدبي والفني والثقافي، أم على صعيد الحياة الفردية وعلاقة الإنسان بالجسد^(٣).

٢ - والوجه العربي - العثماني من جهة أخرى، حيث مجتمعات مازالت غارقة في قرونها الوسطي، وعلاقاتها الاجتماعية تقوم على العصبية القبلية والعشائرية والعائلية، واقتصادها مازال محكوما بالمنطق الخراجي ووسائل إنتاج بدائية، ونظام تعليمي محوره الدين، ودولة عثمانية تتداعى، من جراء الركود

الذي طالما راهن العرب على تحقيقه، يحمل بذاته شروط تحقيق الحداثة المرجوة أم أن هناك نماذج أخرى لمشروع الحداثة يمكن استنباطها بما يتلاءم مع الخصائص التاريخية والثقافية للمجتمع العربي، وبما يتجاوز في الوقت نفسه مأزق النموذج الحديث على الصعيد العالمي، وبالتالي هل يمكن لأى بلد في العالم، في هذه المرحلة التاريخية «الكوكبية»، أن يحمل مشروع الحداثة الخاص به من دون أن يصطدم بنموذج الحداثة المهيمن عالمياً؟

وفي النهاية، ولكي نقرب أكثر فأكثر من عنوان الموضوع، هل حداثة العرب مسألة حتمية، وبالتالي هل هناك حتمية تاريخية، وهل المرحلة التاريخية الحالية لا تزال تتطلب من العرب مشروع حداثة وفق النموذج السائد، أم أن العالم بات يتجاوز هذا النموذج نحو مشاريع نماذج ما بعد حداثة لم تتبلور بعد؟ كل هذه التساؤلات تفرض نفسها بمجرد التفكير في عنوان البحث : العرب وحتمية الحداثة؟ استيقظ المثقفون العرب في النصف الثاني للمقرن الماضي على صورة متناقضة الوجين:

١ - الوجه الأوروبي المتحدثن من جهة سواء على الصعيد الاقتصادي حيث حققت الدول الأوروبية منذ منتصف القرن الثاني عشر الشروط الهامة التي وضعتها على مشارف النمو الذاتي المستقل، مثل القضاء على النظام الإقطاعي في الريف، وإنهاء العمل بنظام الحرف والطوائف وخلق الشروط اللازمة لوجود سوق العمل (الحرة) وتحقيق حد أدنى من التراكم البدائي الذي كان قد تكون في مرحلة الرأسمالية التجارية، فضلا عن نشوء حركة واسعة من المخترعات والكشوف العلمية انعكست بدورها بشكل مباشر في تطوير أدوات الإنتاج. كما تغلبت هذه الدول على ضيق أسواقها عبر تصريف الفائض في الخارج واحتلال المستعمرات وتحويلها إلى أسواق لتصريف الإنتاج الفائض وتوفير المواد الخام منها لثورتها الصناعية التي أعقبت الطفرة الزراعية، التي وفرت فائضا في الانتاج الزراعي أدى إلى زيادة الطلب على السلع الاستهلاكية ثم على الصناعات الوسيطة وإلى إدخال المكننة على نحو متزايد في دائرة وسائل الانتاج،

الدولة الحديثة الحيز الأكبر من أدبيات رواد النهضة. وكان نموذج الدولة الحديثة في أوروبا هو المقياس الذي جرى تصور مشروع الدولة العربية عليه. وارتكزت صورة هذه الدولة على مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والقانون والديمقراطية والعقد الاجتماعي وقانون الطبيعة، فكان جان جاك روسو وتوماس هوبز وجون لوك حاضرين بقوة في هذه التصورات كما كان الإسلام حاضراً بدوره في بعض جوانبها.

غير أن مشروع الدولة الحديثة العربية الذي حلم به رواد النهضة لم يتحقق وقامت بدلاً منه نماذج عدة من الدولة الوطنية اتخذت أحياناً أشكالاً ظاهرية شبيهة بنموذج الدولة الحديثة القائمة في أوروبا في حين ظلت في مضمونها تحمل بقايا البنى المجتمعية ما قبل الحديثة. وإذا كانت الدولة الحديثة في أوروبا جاءت «ترجمة» لتحولات تاريخية شهد المجتمع خلالها نشوء الطبقة البرجوازية وتحلل نمط الإنتاج الإقطاعي فجاء عصر التنوير ليعبر عن هذه التحولات في جملة مبادئ وضعية تضع حداً للحكم الملكي المطلق المستند إلى الحق الإلهي وتؤسس لقيام الدولة الحديثة المستندة إلى الإرادة العامة^(٧)، فإن نماذج الدولة الوطنية العربية لم تكن ترجمة لعصر النهضة العربي (..الذي) لم يكن تعبيراً عن تحولات تاريخية مجتمعية مساعدة بقدر ما كان تعبيراً عن بدايات تكون نظام التبعية للغرب وعن محاولات ترميم الدولة العثمانية وظهور نخبة من الموظفين والضباط فيها تدعو إلى ضرورة الإصلاح عبر تبني نماذج التنظيم الموجودة في أوروبا، فضلاً عن تأثير نخبة مثقفة تلقت علومها في أوروبا وفنتها سحر نموذجها الحديث.. في الوقت الذي كانت بلاده تشهد بدايات الاختراق الاستعماري وخضوعها لعلاقات رأسمالية طرفية تابعة للدولة الحديثة في الغرب ولدورها الاقتصادي الجديد في الخارج..^(٨).

وكان على البلاد العربية أن تنتظر نهاية الحرب العالمية الأولى - أو الثانية - وما أسفرت عنه من توازنات دولية، لكي تشهد ولادة هذه الأنماط من الدولة الحديثة بعيداً عن مبدأ السيادة والإرادة العامة اللذين كانا شرطاً لقيام الدولة في أوروبا. وعلى الرغم من قيام الدولة

الاقتصادي والتضخم المالي، والانحطاط الإداري والسياسي، وترهل الجيش، وعبث الفساد والفوضى في مركزية الدولة.. كل ذلك في ظل تصاعد حدة التغلغل الاستعماري في الدولة العثمانية والمنطقة العربية وربط اقتصاد هذه المنطقة بعلاقات تبعية للمركز الأوروبي من خلال خلق اقتصاد أحادي الجانب مخصص لإنتاج مواد أولية تتطلبها الصناعات الحديثة الناشئة في أوروبا، ومن خلال فتح الأسواق المحلية أمام المنتجات الأوروبية التي تتسم بقدرتها على المنافسة، فضلاً عن التغلغل الثقافي وعن التدخل العسكري المعتمد على معدات عسكرية حديثة، وجيوش أكثر تنظيمًا.

في ضوء هذين الوجهين المتناقضين للصورة أطلق المثقفون العرب مشروعهم النهضوي^(٩). وهكذا ارتبط مشروع النهضة العربي بصورة الآخر، بما تحمله هذه الصورة بدورها من وجهين متناقضين بالنسبة إلى المثقفين العرب: وجه التمدن والتحديث والعقلنة والحرية، وهو كان مصدر اطمئنان بالنسبة إلى هؤلاء المثقفين، ووجه الاستعمار والاستلاء والاستقلال. وقد استقى هذا المشروع كل مفاهيمه وطموحاته وشعاراته من أدبيات الحداثة الأوروبية وشعاراتها^(١٠)، مجرداً هذه المفاهيم والشعارات من سياقها التاريخي متخذاً منها إطاراً قيمياً لا تاريخياً أكثر منه إطاراً عقدياً فرضته تناقضات المجتمع الأوروبي في مرحلة تاريخية محددة.

ومع ذلك فقد كان هذا المشروع أكثر تركيزاً على البعدين الثقافي والسياسي منه على البعدين العلمي والثقافي، على الرغم من أن هذه الحركة ارتبطت في بداياتها بحركة التحديث التي أطلقها محمد علي، الذي عمل على إعادة تنظيم الإدارة وبناء جيش حديث، وعلى تطوير الاقتصاد، وعلى نقل العلم والتقانة من أوروبا وتوطئتها، عبر إرسال البعثات إلى أوروبا واستقدام الخبراء والمدرسين منها^(١١).

فعلى الصعيد الثقافي شهد عصر النهضة حركة باتجاه تحديث اللغة العربية وتطوير النثر والكتابة، وإحياء الشعر العربي القديم وتجديده، كما نمّت حركة الترجمة وتأسيس الجمعيات الثقافية.

أما على الصعيد السياسي فقد احتل مشروع بناء

هذه الظواهر في المجتمع الطرقي بما يتلاءم مع وظيفته الطرقي في إطار المنظومة الرأسمالية العالمية، من هنا «يبدو أن غياب الديمقراطية (مثلاً) في محيط النظام الرأسمالي سمة دائمة لا تمت بصلة إلى «الوراثة» التقليدية عن العصور السابقة. فهو ناتج ضروري لمقتضيات التوسع الرأسمالي» (١٠). وبالتالي فإن التصنيع والتحديث اللذين نما في إطار الرأسمالية الطرقي لم يؤدي إلى ديمقراطية النظم بل إلى «تحديث الديكتاتورية فيها» (١١).

مآزق مشروع الحداثة العربي

هل ممكن إذن تحقيق الحداثة في ظل خضوع العالم العربي لشروط هذه المنظومة الرأسمالية العالمية، وبخاصة في هذه المرحلة التاريخية التي بلغت «الكوكبة» فيها حداً لم يعد ممكناً معه التحديث عن مشاريع تنمية أو تحديث مستقلة في خياراتها السياسية والاقتصادية والتقنية، وبات مختلف بلدان العالم أكثر ارتباطاً بالسوق الرأسمالية العالمية تسير وفق منطقها وتطور وفق مصالح القوى المهيمنة فيها، الأمر الذي قطع الطريق على نماذج التحديث المغايرة لمنطق هذه السوق وجعل عملية التحديث وفق نموذج السوق الرأسمالية السائد يواجه على المستوى النظري أكثر من خيار مازال منطق السوق نفسه وعلاقات المنظومة الرأسمالية نفسها تحول دون تحقيقها.

فهل عملية التحديث إذاً وفق النموذج الغربي الرأسمالي، مادام هو النموذج السائد عالمياً تتحقق عبر المرور بالمراحل التاريخية التي شهدتها عملية التحديث هذه في أوروبا، أي عبر تشوير القطاع الزراعي وتوفيره فائضاً مثل شرطاً ضرورياً لتحقيق الثورة الصناعية، وبالتالي عبر البحث عن مجال خارجي يوفر مصدراً للمواد الأولية والموارد الطبيعية وسوقاً لفائض الإنتاج التي تتطلبها عملية التحديث الاقتصادي، وبالتالي هل كل ذلك الاستنزاف للموارد الطبيعية وذلك الاستغلال لشعوب الأطراف ونهب ثرواتها التي تتطلبها الثورة الصناعية وعملية التحديث عموماً في الغرب ما زال ممكناً تكرارها مرة أخرى، وبالتالي هل ذلك يتطلب إعادة إنتاج كل

الاستعمارية، التي أشرفت على تأسيس هذه الدولة بتوفير الأطر العامة الهيكلية الحديثة لهذه الدول التي خلقتها في المنطقة، من دستور ومؤسسات وأجهزة بيروقراطية وجيش، فإن هذه الدولة لم تجر قطعاً مع الماضي بل ارتكزت في كثير من جوانبها على قواعد ثقافية وسياسية واجتماعية واقتصادية مورثة حالت يومها دون اكتمال شروط تأسيس تلك الدول كدول حديثة. فالجماعة التي تكونت منها هذه الدول ارتكزت أحياناً على خلفية قبلية وقامت أحياناً أخرى على خلفية طائفية، في الوقت الذي رسمت لها الحدود الجغرافية دون أي ارتكاز تاريخي على أمة متصورة أو مواعة، فكانت عملية التناثر بين هوية تتغذى من بعض الموروثات وبين حدود تتنكر لذلك الموروث، فلا تلبث أن تصطدم بتلك الهوية التي تبحث عن حدودها في ذلك الموروث (٩). وقد مر على تأسيس نماذج الدولة الوطنية هذه عقود عدة كانت كفيلة ببطي صفحات مشروع النهضة العربية وتحويلها إلى مجرد كتب ومجلدات تدرس في بعض المدارس والجامعات.

هناك إذاً عاملان حالاً دون تحقق مشروع النهضة: عدم اكتمال الشروط التاريخية لتحول المجتمع العربي إلى مرحلة الدولة الحديثة، ومنظومة العلاقات غير المتكافئة التي ربطت هذا المجتمع بالمركز الرأسمالي بدءاً من علاقات السيطرة الغربية السياسية والعسكرية المباشرة أو غير المباشرة مروراً بعلاقات الاستغلال والنهب الاقتصادية وصولاً إلى علاقات التبعية الثقافية وعلاقة الاستلاب الفكري والايديولوجي.

مع العلم أن هذين العاملين الداخلي والخارجي هما وجهان لعملية تطور تاريخي واحدة وفي إطار منظومة عالمية واحدة لا تزال تشهد مزيداً من التعمق والاستقطاب بين مراكز المنظومة وأطرافها.

لذا لم يعد ممكناً تفسير العوامل الداخلية لفشل تجارب التحديث في أي مجتمع بمعزل عن العوامل الخارجية المخيطة والمتداخلة بهذا المجتمع.

فالظواهر والبنى ما قبل الحديثة التي لا تزال سائدة في هذه المجتمعات ليست ظواهر جامدة لا يستطيع المجتمع تجاوزها. بل إن النظام الرأسمالي يعيد إنتاج

المفاهيم الفكرية والمناخات الثقافية التي أنتجتها مرحلة الحداثة الأوروبية ؟

أم أن عملية التحديث هذه يمكن تحقيقها عبر حرق المراحل ومحاولة اللحاق بمرحلة «الحداثة» التي بلغها الغرب على مشارف القرن الحادي والعشرين، وهل إعادة التقسيم العالمي للعمل الحالية التي تقوم على احتكار الغرب للتقانة، والتحكم بالنظام المالي العالمي، وسهولة الحصول على الموارد الطبيعية، والتحكم بوسائل الإعلام والاتصال، وأسلحة الدمار الشامل (١٢)، تتيح للعرب ولغيرهم من بلدان العالم الثالث اللحاق بهذه المرحلة من الحداثة التي دخلت عصر المعلومات، وبالتالي يكون قد كتب للعرب ولغيرهم من مجتمعات العالم الثالث، أن تدخل في مرحلة تاريخية أكثر هجينة تتعايش فيها ثلاث موجات حضارية هي موجة الحضارة الزراعية ما قبل الرأسمالية وموجة المجتمع الصناعي «الحديث» وموجة مجتمع المعلومات والتقانة ما بعد الصناعية (١٣).

أما الخيار الأول فهو يفترض أن الفارق بين المجتمعات «المتقدمة» التي حققت الحداثة وبين المجتمعات «المتخلفة» التي لم تحقق الحداثة هو مجرد فارق زمني، وبالتالي يمكن المجتمعات المتخلفة بعد فترة تاريخية محددة أن تتحدثن إذا ما سارت على النمط الاقتصادي والثقافي والسياسي الذي سارت عليه البلدان «المتقدمة». غير أن هذا الخيار يتجاهل أن الظروف الاقتصادية والثقافية والاجتماعية للبلدان المتخلفة هي ليست الظروف نفسها للبلدان المتقدمة في مرحلة تاريخية سابقة على حداثةاها. فالمجتمعات المتخلفة، على الرغم من أنها تحمل الكثير من سمات المجتمع ما قبل الحداثي سواء على مستوى نمط الانتاج وعلاقاته أم على المستوى السياسي والاجتماعي، فهي جزء من المنظومة الرأسمالية العالمية الحالية لكن في وجهها الطرفي المتخلف التابع وليس في وجهها المركزي «المتقدم». حتى إن الطبقة البرجوازية التي تتحكم في اقتصادات هذه المجتمعات لا تحمل السمات التاريخية نفسها للطبقة البرجوازية التي قادت عملية التحديث في المجتمعات الأوروبية والتي عملت على تكييف مقتضيات الخارج لمصلحة تنمية مجتمعاتها وليس

العكس كما تفعل برجوازية البلدان المتخلفة.

وحتى إذا تجاوزنا البعد التاريخي لظاهرة التخلف فإن عملية التحديث عبر إعادة تكرار تجربة التحديث الأوروبية تبدو نظريا مسألة مستحيلة. فما حصلت عليه البلدان الأوروبية لتحقيق تجاربها التحديثية من إمكانيات لم يعد ممكنا توفيره لبلدان أخرى. فذلك الفائض الهائل من الموارد الطبيعية والمواد الأولية الذي جرى ضخه من العالم الثالث باتجاه البلدان الأوروبية، سواء عبر الاستعمار المباشر أم عبر العلاقات غير المتكافئة التي تفرضها آلية النظام الرأسمالي العالمي على البلدان المتخلفة، هو أمر لم يعد ممكنا تكراره لمصلحة البلدان المتخلفة كما لم يعد لدى البيئة القدرة على تحمل عواقبه. ويشير تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٤ إلى أن تكرار «أنماط الشمال في الجنوب سيتطلب عشرة أمثال القدر الحالي من أنواع الوقود الأحفوري وسيطلب ثروة معدنية تعادل ما هو موجود حاليا ٢٠٠ مرة. وفي غضون ٤٠ عاما، ستتضاعف مرة أخرى هذه المتطلبات مع تضاعف عدد سكان العالم» (١٤). كما أن ارتفاع مستويات استهلاك الجنوب من الطاقة عام ٢٠٢٥ إلى حدود مستويات استهلاك بلدان الشمال سيتطلب ارتفاع مستوى الاستهلاك العالمي نحو ٥ أضعاف. وهذا ما لا يستطيع النظام الطبيعي تحمله (١٥).

من هنا إذا نبدو استحالة تكرار نموذج التحديث الرأسمالي الذي جرى تحقيقه في الغرب، لأنه يعجز عن توفير الشروط التاريخية والمادية التي توافرت للبلدان الأوروبية. حتى أن إمكان توافرها نظريا يعني تدمير البيئة واستنزاف ما تبقى منها من طاقات (١٦).

وما نشهده اليوم من عمليات تصنيع في بعض بلدان العالم الثالث فهو لا يعني بالضرورة امتلاك هذه البلدان شروط التحديث التقني والعلمي، إذ غالبا ما تعتمد هذه البلدان في صناعاتها على تقانة مستوردة لم يجر توطيئها محليا، وبخاصة في مجال الصناعات الالكترونية الدقيقة، أو حتى في مجال الصناعات التي لا تزال تؤسس على قاعدة «تسليم المفتاح»، وبالتالي يبقى تطور هذه الصناعات في بعض بلدان العالم الثالث لا يعبر عن امتلاك هذه البلدان شروط التحديث الصناعي بقدر ما

والمعدات وملحقاتها(٢١). والمواد أو القوة الصلبة (Hard Power) لم تعد تمثل في عملية الانتاج القوة المؤثرة، بحيث باتت القوة المؤثرة هي القوة المعرفية اللينة (soft power) التي تحرص البلدان المتقدمة على الاحتفاظ بهذه القوة المعرفية في الوقت الذي أخذت تتخلى عن القوة الصلبة ومعارفها للبلدان النامية(٢٢).

كل ذلك التطور العلمي والتقاني ساهم في تهميش بلدان العالم الثالث أكثر فأكثر وفي اتساع الهوة العلمية والتقانية بين الشمال والجنوب، وبالتالي باتت فرص اكتسابها واللاحاق بها بالنسبة إلى هذه البلدان شبه معدومة، سواء على صعيد الكمبيوتر الذي بات كل جيل منه يوفر للدولة التي تبخله سرعة على تطويره والانتقال بالتالي الي جيل جديد، لا تقاس بما يوفره الجيل السابق له لدى دولة أخرى وقدرته على خلق جيل جديد، أم على صعيد الثقافة الإحيائية والهندسة الوراثية التي فجرت آفاقا جديدة في البحث العلمي وفي عمليات الانتاج، ساهمت في إعادة توزيع عمليات الانتاج بين الشمال والجنوب، بعد ما وفرت لدول الشمال قدرة على تخليق بدائل للعديد من السلع الزراعية الرئيسية والمواد الأولية التي تتركز عليها اقتصاديات بعض بلدان الجنوب، أم على مستوى العلم الضخم (Mega-Science) الذي تعجز بلدان العالم الثالث حتى عن مجرد التفكير في الخوض فيه، لما يتطلبه هذا العلم من امكانات مختبرية كبيرة وباهظة التكاليف، واعداد كبيرة من العلماء، فضلا عن المليارات العديدة من الدولارات لكل مشروع من مشاريعه، وهي شروط لا يمكن توفيرها إلا من خلال تعاون عدد من الاقتصادات الكبيرة في العالم(٢٣).

فالهوة إذن بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب على مستوى العلوم والثقافة تفوق اتساعا تلك الهوة التي تفصل بين هذه البلدان على المستوى الاقتصادي، إذ إن ٩٥ في المائة من جهود البحث والتطوير العلمي في العالم تجري في بلدان الشمال(٢٤)، فتوظف بلدان منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية في هذا الإطار ٣٠٠ مليار دولار سنويا(٢٥). وقد يتجاوز إنفاق الشركات فوق القومية الكبرى على ثقافة المعلومات والبرمجيات عند نهاية التسعينيات إنفاقها على رأس المال المادي المتجسد بالآلات والمعدات وملحقاتها(٢٦).

يعبر عن إعادة تقسيم جديد للعمل بين مراكز النظام الرأسمالي العالمي وبين أطرافه باتجاه انتقال بعض صناعات الثورة الصناعية الأولى والثورة الصناعية الثانية (تجميع السيارات والسلع الكهربائية) باتجاه بلدان الأطراف مقابل احتكار بلدان المركز صناعات الثورة الصناعية الثالثة(٢٧).

ويرى سمير أمين أن «سريرة التصنيع في العالم الثالث لن تضع حدا نهائيا لعملية الاستقطاب التي أرى أنها في صلب الرأسمالية العالمية الموجودة على أرض الواقع، وسوف تنقل أوليائه وأشكاله إلى صعد أخرى تقتضيها الاحتكارات التي تتمتع بها المراكز(٢٨)».

أما الخيار الثاني، أي التحديث عبر حرق المراحل والقفز إلى عصر الموجة الثالثة من مجتمع الحداثة، أى عصر المعلومات(٢٩)، فإن الأمر يبدو أكثر استحالة، وخصوصا إذا ما حسبنا أن الحداثة على الصعيد العلمي والتقاني تفترض امتلاك القدرة على انتاج الثقافة وتطوير العلوم في سياق عملية تحديث شاملة للمجتمع وليس الاقتصاد على مجرد استيراد هذه الثقافة جاهزة من الخارج(٣٠).

وما كان سهلا على محمد علي فعله منذ ما يزيد على القرن ونصف القرن، لناحية نقل الثقافة وتوطئتها، أي استيعابها علميا وامتلاك القدرة على إعادة انتاجها وتطويرها محليا، بات اليوم شبه مستحيل. فثورة التسارع الذاتي لتطور العلوم والثقافة المقرونة بالشروط الاقتصادية المتوافرة لدى مجتمعات المركز جعلت عملية ردم الهوة العلمية والتقانية (الحضارية) بين هذا المركز وأطرافه أكثر فأكثر صعوبة.

والسمة الأساسية لهذه المرحلة هي أن العلم نفسه بات قوة انتاج، حيث تتميز صناعات هذه المرحلة بارتفاع معدل كثافة العلم فيها، بعدما أصبحت نتائج البحوث العلمية هي الأساس لتوفير منتوجات جديدة وعمليات انتاجية جديدة، حيث بات العلم في بعض الثقافات يحتل موقعا أكثر أهمية من رأس المال. حتى إن انفاق بعض الشركات فوق القومية على ثقافة المعلومات والبرمجيات قد يتجاوز عند نهاية التسعينيات الانفاق على رأس المال المادي المتجسد بالآلات

الديمقراطية الدستورية الحديثة، ولماذا قضى المشروع التحديتي لمحمد علي، ولماذا لم يتحقق مشروع عبد الناصر، ولماذا لم يتحقق مشروع تحديث العراق؟ ولماذا انهارت التجربة «الاشتراكية» في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، ولماذا تواجه التجربة «الاشتراكية» في الصين مصير التخلي عن النموذج «الاشتراكي» والعودة إلى اقتصاد السوق؟

كل هذه الارتكاسات التي شهدتها تاريخ العرب الحديث وتاريخ غيرهم من الشعوب تضع مسألة الحتمية التاريخية موضع تساؤل. وتلك المقولة التي ترى أن كل مجتمع يحمل بذاته شروط تطوره وانتقاله من مرحلة تاريخية إلى أخرى أرقى، هي مقولة بات من الضروري إعادة النظر فيها، وخصوصا في ظل المرحلة التاريخية الرأسمالية التي لم يعد أي مجتمع من المجتمعات البشرية معها ممكناً أن يشهد عملية تطور تاريخي ذاتية مستقلة عن منظومة العلاقات الخارجية التي تؤثر في سيرورة تطور هذا المجتمع أو ذاك. من هنا تبدو «لا حتمية» الحداثة هي المصير الذي ستلقاه مجتمعات العالم الثالث ومن ضمنها المجتمع العربي، وخصوصا أنها مجتمعات تمثل الحلقة الضعيفة في النظام الرأسمالي العالمي.

وفي هذا السياق يمكن التساؤل: هل أن «اللاحتمية» التي تجد مرجعيتها في فلسفة العلوم المستندة أساساً إلى الفيزياء الكوانتية التي قامت على انقراض النظرة الحتمية للكون التي جاء بها نيوتن، بعدما اكتشفت الفيزياء الحديثة، منذ أواخر القرن التاسع عشر، أن الذرة منقسمة بدورها إلى جسيمات أولية أصغر منها هي البروتون والنيوترون والالكترون، وهي جسيمات لا تمتلك كيانه محدد بل إنها تنحو لأن تكون موجودة؟ (٣٠)، وهي مقدار أو كم من شيء لا يمكن تحديده هويته حتى الآن، وهي بالتالي «كون من وجود لا ندري كنهه»، وإحداث احتمالية تتحقق عندما يجري عليها عملية القياس والرصد؟ (٣١)، الأمر الذي يجعلنا غير قادرين على التنبؤ بالمسار الذي يسلكه الجسيم. الأمر الذي يضع موضع الشك مسألة الحتمية في العلم التي تقوم على الاعتقاد بإمكان توقع موقع الجسم إذا عرفت سرعته. «ربما أن

وما يكرس هذه الهوة العلمية والتقنية هو انتقال العلم من كونه نشاطاً خارجاً عن إطار عوامل السوق تموله الدول، إلى نشاط خاضع لشروط وحاجات الشركات التجارية، الأمر الذي يجعل للمعرفة العلمية قيمة تجارية - صناعية وعرضة لاحتكارات الشركات التجارية التي يعتمد كل منها إلى الاحتفاظ بسرية أبحاثه.

وقد جاءت اتفاقات الجات لتكرس احتكار البلدان الصناعية وشركاتها الكبرى للتقانة المتقدمة وتعميق تبعية البلدان المتخلفة لها في المجال التقني والحؤول دون ظهور منافسين لها في هذا المجال في تلك البلدان (٢٧).

وهكذا غدت علاقة «موردي ومستخدمي المعرفة بالمعرفة التي يوردونها ويستخدمونها تميل الآن، وسوف تميل بشكل متزايد، إلى اكتساب الشكل الذي اتخذته بالفعل علاقة منتج ومستهلكي السلع بالسلع التي ينتجونها ويستهلكونها - أي شكل القيمة. المعرفة تنتج وسوف تنتج لكي تباع، وتستهلك وسوف تستهلك لكي يجري تقييمها في إنتاج جديد: وفي كلتا الحالتين، فإن الهدف هو التبادل. تكف المعرفة عن أن تكون غاية في حد ذاتها، انها تفقد قيمتها الاستعمالية» (٢٨).

وفي هذا السياق يرى أنطون زحلان أن البلدان العربية لم تبدأ بعد «التجاوب مع مضامين ثورة تقانة المعلومات. وهي ستدخل القرن الحادي والعشرين بتوزع التوظيف في القطاعات مشابه لما كان عليه الحال في القرن الثامن عشر» (٢٩).

هل حداثة العرب مسألة حتمية؟

يصطدم موضوع العرب وحتمية الحداثة بأشكاليات عدة: الإشكالية الأولى هي أن مسألة الحتمية ليست حتمية. فقد أثبتت التجارب المجتمعية أن عملية التطور التاريخي للمجتمع لا تنحو دائماً منحى تقدماً، والتطور التاريخي ربما يحمل في طياته عمليات ارتكاس إلى الخلف. من هنا فإن العرب يواجهون مصير «لا حتمية الحداثة» وليس «حتمية الحداثة». وما هو التاريخ يحمل الكثير من التجارب التي تدل على ذلك، سواء في العالم العربي أم في غيره من المناطق في العالم. فلماذا لم يتحقق حلم رواد عصر النهضة العربية في بناء الدولة

هذا التوقع أصبح مستحيلا في الفيزياء الذرية، فالتصور الكلاسيكي للحتمية ينهار تماما ليحل محله الاحتمال» (٣٢).

هل هذه «الاحتمية» في فلسفة العلوم يمكن تطبيقها على المجتمع، وبخاصة ان الاحتمية في فلسفة العلوم تجد تفسيرها في النظرة الجزئية (المايكروية) للظواهر الفيزيائية التي تنحصر في القيام بملاحظات مباشرة للظواهر دونما الاعتراف بوجود ذاتي للموضوعات كأشياء مستقلة عن الملاحظة والقياس (٣٣)، الأمر الذي يعني أن الفيزياء الكوانتية «لا تستطيع أن تقدم لنا أية معرفة عن الموضوعات ولا عن الظواهر التي توجد مستقلة خارج نطاق فعل الملاحظة» (٣٤)، وفي هذه الحال تصبح الفيزياء الكوانتية «علما يقوم فقط بتهنيج المعطيات التي تقدمها طرق القياس» (٣٥).

أم أن الاحتمية الاجتماعية تجد تفسيرها أكثر في شمولية النظام المجتمعي بحيث لم يعد ممكنا تفسير عملية تطور أي مجتمع بمعزل عن العوامل التي تفرضها المنظومة العالمية على هذا المجتمع، وبخاصة مع تعمق ظاهرة الكوكبة، بحيث تصبح «لا حتمية» الحدثة في المجتمع العربي محكومة بتناقضات المجتمع الرأسمالي وليس بالعوامل الذاتية لهذا المجتمع وحدها، بعدما بات الجزء المجتمعي، وبخاصة ذلك الجزء الطرفي المتلقي في أغلب الأحيان أكثر منه مرسلا، محكوما بالكل وفي علاقة تناقض مع بعض عناصر هذا الكل، على عكس الفيزياء الكوانتية التي ترى ان الكل هو نتاج مجموعة عمليات الجزء، بحيث إن «الكون يبدو مسكونا بعدد لا نهائي من وحدات وعي صغيرة، وغير مفكرة، مسئولة عن السير التفصيلي لعمليات الكون» (٣٦).

والاحتمية الحدثة لا تعني الانحطاط حتما، بل هي تحتمل الحدثة أيضا. وهذه «الاحتمالية» التاريخية تفترض وجود نزعة إرادوية فيها يندفع المجتمع باتجاه الحدثة التي تواجه صراعا بين قوى وعوامل مجتمعية محلية وخارجية معيقة لعملية الحدثة وبين قوى وعوامل مساعدة على تحقيق الحدثة.

والإشكالية الثانية هي أن مشروع الحدثة العربي،

بوصفه مشروعا عربيا وحسب، يواجه مصيرين مسدودين الأفق في المرحلة التاريخية الراهنة:

مصير الحدثة وفق النموذج الرأسمالي الغربي السائد عالميا، وهو أمر يفترض انخراط العالم العربي في النظام الرأسمالي العالمي والخضوع لمنطق هذا النظام والعمل وفق آلياته، وهو أمر حاصل أصلا في كثير من جوانبه. وهذا يضع العرب بدورهم أمام مأزق مزدوج، بحيث يصطدم في أحد أوجهه بمنظومة العلاقات الرأسمالية غير المتكافئة التي تربط العرب بالمركز الرأسمالي والتي تتمثل بنظام التبعية الذي يجد جذوره مع بدايات الاختراق الاستعماري للمنطقة العربية وأخذ يتعمق أكثر فأكثر وخصوصا مع تعمق ظاهرة الكوكبة على مختلف الصعد الاقتصادية والتقانية والمعلوماتية والثقافية..

وفي وجهه الآخر فهو يصطدم بمنطق الاستغلال والسيطرة الذي يقوم عليه مشروع الحدثة الرأسمالي، وهو يقوم على مستويين من السيطرة رافقا الثورة الصناعية منذ بدايتها: سيطرة الانسان على الانسان، وسيطرة الانسان على الطبيعة، وكلا المستويين قاما على الاستغلال. وقد اقترن مفهوم السيطرة هذا بمفهوم التطور الثقافي الذي فجرته الثورة الصناعية ونظر له عصر التنوير. وبات موضوع سيطرة الإنسان على الطبيعة معيارا للتقدم الحضاري الذي يحققه الانسان. غير أن مفهوم السيطرة هذا الذي اقترن بدوره بمفهوم «سيطرة الانسان على الانسان» الذي نظره الكثير من أدبيات التخلف والتنمية التي سادت الفكر الأوروبي حتى النصف الأول من هذا القرن، والتي كانت تبرر وتمهد في الوقت نفسه لسياسات الغزو والاستعمار والنهب التي مورست في حق بلدان العالم الثالث. فهل هذا المفهوم هو الذي يسعى العرب لتحقيقه؟

أما المصير الثاني فهو تخطي النموذج الرأسمالي والسير في عملية الحدثة وفق نموذج آخر يحافظ على التوازن في علاقة الانسان بالانسان وفي علاقة الانسان بالطبيعة. وهذا يتطلب طبعاً فلسفة اقتصادية وسياسية وثقافية مخالفة تماما لمنطق السوق الذي يقوم على مبدأ تحقيق مزيد من الأرباح. وهذا النموذج يحمل في منطلقاته عوامل الاصطدام بالنموذج الرأسمالي السائد

عالميا. فهل يمكن ان يكتب النجاح لتجربة نظام بديل على مستوى بلد واحد أو منطقة واحدة من العالم. هذا مايدو مستحيلا في هذه المرحلة التاريخية بدوره(٣٧).

أما الإشكالية الثالثة فهي تتعلق بأداة التحديث العربية على مستوى الدولة القطرية وعلى مستوى الطبقة الاجتماعية التي ستقود مشروع التحديث وعلى مستوى الانتلجنسيا والمجتمع المدني. وإذا كانت الدولة القطرية والطبقة البوجوازية في سياق موقعهما في النظام الرأسمالي العالمي قد فشلتا في تحقيق مشروع التحديث العربي، فهل الانتلجنسيا العربية والمجتمع المدني، وبخاصة الأحزاب السياسية، قد نجحت في تحقيق ذلك من موقعها؟

لا شك في أن عصر النهضة أسس لدخول مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية الأوروبية الحديثة إلى المجتمع العربي، سواء الاتجاهات الليبرالية أو الاتجاهات القومية، أو الاتجاهات الاشتراكية، ووجدت هذه الاتجاهات مكانا لها وسط مجتمع محكوم ببنية ثقافية تراثية يمثل ركيزته الأساسية الإسلام، الذي لم يبق بعض مثقفيه وشيوخه بمنأى عن مؤثرات الفكر الأوروبي الحديث. وعلى الرغم من هيمنة اتجاهات الفكر الأوروبي الحديث على الخطاب السياسي العربي ومساهمتها في إعادة تحديد الأسئلة الكبرى التي أخذ هذا الخطاب على عاتقه مهمة الإجابة عنها، وبخاصة تلك الأسئلة المتعلقة بالنهضة والحداثة، فإن هذا الخطاب لم ينجح في إعادة بناء العقل العربي، أي الأداة التي يفكر بواسطتها الإنسان العربي، بغض النظر عما إذا كانت القضايا موضوع التفكير قضايا دينية تراثية أو إذا كانت قضايا «حداثة»، فظلّت بنية هذا العقل بنية إيمانية، على عكس ما حدث في أوروبا إبان عصر النهضة وعصر التنوير اللذين أسسا البنية العقلانية للعقل الأوروبي بغض النظر عن مدى صوابية الأجوبة التي قدمها هذا العقل عن أسئلته الكبرى.

وها هو الإنسان العربي لا يزال في مختلف اتجاهاته البنيوية والليبرالية والقومية والماركسية يتعاطى تعاطيا إيمانيا مع موضوعاته الفكرية، محولا أيديولوجياته «الحداثيّة» إلى أديان جديدة، فمنهم من آمن بالإنجيل

ومنهم من آمن بالقرآن ومنهم من آمن بالقومية ومنهم من آمن بالماركسية ومنهم من آمن بالليبرالية الأمر الذي انتج من جهة النزعة الأصولية على مستوى الفكر الديني، التي لا ترى في الدين إلا صورته الأولى المجردة من بعدها التاريخي، وأفقد من جهة أخرى الأيديولوجيات «الحداثيّة» قدرتها على التجدد، مضفيا عليها صفة الأديان.

وفي هذا السياق الإيماني للخطاب العربي، اتخذ هذا الخطاب منحنيين مختلفين: منحى الخطاب الماضي ومنحى الخطاب الموضوعي. نين راح كل منهما يبحث عن مشروعه «الحداثي» في نماذج حضارية غريبة عن فضائهما «الزمكاني».

هل مازالت الحداثة هي النموذج الذي نبحث عنه ؟

وفي النهاية تبقى الإشكالية اللأخيرة التي تواجهنا، هي أننا في الوقت الذي نبحث عن مشروعا الحداثي متساقلين عن حتمية هذا المشروع أو احتماليته، جاعلين «المبادرة التاريخية» التي نبحث عنها تقوم على تصور للحداثة يتخذ من نموذج الحداثة الرأسمالية مرجعية قياسية له، في هذا الوقت نجد أن ذلك النموذج تتفاقم أزمتة البنيوية - التاريخية التي تستدعي التوقف عندها، ووضع ذلك النموذج، بوصفه مرجعية قياسية، موضع شك ونقد، وفق رؤية تكشف تناقضات هذا النموذج، وتحافظ على التوازن في علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وهما علاقتان قامت الحداثة الرأسمالية عليهما وفق منطق للسيطرة قامت عليه عقلانية هذه الحداثة. فأدى ذلك إلى ما أدى إليه من استغلال واستعمار وعنصرية وحروب ومن استنزاف الموارد الطبيعية وطاقاتها وإخلال بتوازنها.

ويمكن رصد ثلاثة اتجاهات رئيسية في نقد الحداثة: الاتجاه الأصولي أو الارتدادى الذي يرى في الحداثة تدميرا للقيم وإفسادا للمجتمع وتفكيكا للحمته، وهو يدعو إلى العودة إلى ما قبل الحداثة في أحد نماذجها، ثم الاتجاه ما بعد ،^١ الذي يمثل حالة اعتراضية، اعتبر ها برماس أنها رد فعل محافظ وبأس على التنوير (٣٨)، وعلى أسس الحداثة البنيوية والعقلانية والذاتية

مشيراً إلى أنه «علينا ألا نعتز كثيراً بانتصاراتنا البشرية على الطبيعة، فهي تنتقم منا عن كل انتصار. صحيح أن كلاً من هذه الانتصارات يؤدي بالدرجة الأولى، إلى تلك النتائج، التي توقعناها. لكنه يؤدي، بالدرجة الثانية والثالثة، إلى نتائج مغايرة تماماً، غير متوقعة، غالباً ما تلغي نتائج الأولى» (٤٥).

وصولاً إلى هيرت ماركوز الذي قدم نقداً للمجتمع الرأسمالي الصناعي قل نظيره في الفكر النقدي المعاصر (٤٦)، رابطاً بين منطق السيطرة على الطبيعة الذي قامت عليه الحداثة وبين السيطرة على الإنسان، مشيراً إلى أنه في الوقت الذي «تشدد فيه التكنولوجيا قبضتها وهيمنتها على الطبيعة نجد أن الإنسان يشدد قبضته وهيمنته تدريجياً على الإنسان. وبذلك يخسر الإنسان الحرية التي هي الشرط الضروري المسبق للتححر» (٤٧). وهذه السيطرة على الطبيعة المرتبطة بالسيطرة على الإنسان يجري تعزيزها بالعلم، بفعل منهجه ومفاهيمه، حيث الطبيعة «المعقولة والملموجة من قبل العلم، ما تزال ماثلة في جهاز الإنتاج والتدمير التقني الذي يضمن للأفراد حياتهم ويسهلها، والذي يخضعهم في الوقت نفسه لأرباب الجهاز» (٤٨).

كما يحاول مارشال بيرمان تقديم قراءة ماركسية للحداثة، مظهراً كيف تنبثق طاقاتها المميزة ورؤاها ومخاوفها، من دوافع الحياة الاقتصادية الحديثة وتواترها، «من ضغظها الذي لا يرحم ولا يعرف الشعب باتجاه النمو والتقدم، من توسيعها للرغبات الإنسانية إلى ما وراء الحدود المحلية والقومية والأخلاقية، من مطالبته الناس بأن يقوموا باستغلال لا الناس الآخرين فقط، بل وأنفسهم أيضاً، من تقلب جميع قيمها وتحولها اللانهائي في دوامة السوق العالمية، من تدميرها الذي لا يرحم لكل شيء ولأى كان لا تستطيع استعماله والإفادة منه» (٤٩).

وقد تمحور نقد الحداثة عموماً حول عناوين عدة، أبرزها نقد البنيوية الذي رفض شعار التنوير واعتبره مجرد وهم، ونظر إلى الفكر والواقع بوصفهما متجزئين متشذرين، مشيراً إلى أن النظريات والأفكار ما هي إلا تعبير عن «إرادة السلطة» (٥٠).

والحرية، وعلى إنجازاتها التقانية والمعمارية والاقتصادية. وهذه الاعتراضية ما بعد الحداثية لا تنطلق من نسق فكري شمولي، بل على العكس فهي تقدم على أسلوب التشظي والتفتت والتشذير (٥١)، بحيث أصبح ما بعد الحداثة يتعلق «في حالة يستحيل فيها الإحاطة بشرعية أساسية أو إبستمولوجية، بالمعارف، وأصبح يبحث عن العلة أو العلل المحلية الجزئية، فألقى العقل النظري جانباً وأصبح يبحث في الجزئي المتشظي وفي الجوارات التصورية» (٥٢). لأن العصر هو عصر نهاية «الحكايات الكبرى» على حد تعبير ليوتار، أي موت المذاهب الكبرى التي حاولت تفسير الواقع تفسيراً شمولياً (٥٣). غير أن هذا الاتجاه ما بعد الحداثي لا يتخذ طابعاً نسقياً موحداً ومرجعية نقدية واضحة بقدر ما هو مجموعة خطابات اعتراضية متنوعة «تتوحد حول نقد الأساس العقلاني والذاتي للحداثة» (٥٤).

أما الاتجاه الثالث الناقد للحداثة الرأسمالية فهو الاتجاه الماركسي الذي كشف تناقضات المجتمع الرأسمالي الصناعي، منطلقاً على عكس الاتجاه ما بعد الحداثي، من نسق فكري ومنهج تحليلي شموليين. وقد عبر عن هذا الاتجاه النقدي للحداثة الرأسمالية مجموعة من الكتاب الماركسيين بدءاً من مؤسسي الماركسية، ماركس الذي ذهب إلى حدود نفي هذا النموذج الحداثي الرأسمالي الذي يفترض تجاوزه إلى مرحلة تاريخية أخرى، واصفاً الحاضر بأنه علامة على الشر، شأنه في ذلك شأن الماضي الذي هو تمهيد للحاضر واعداد له، على عكس المستقبل الذي هو رمز للخير، معبراً ماركس في ذلك عن «الزعة المعادية للحداثة المستشرقة للآفاق المستقبلية» (٥٥)، موضحاً أن النظام الاقتصادي البرجوازي عمل على سلطنة البشر، حيث إنه «يساوي بين قيمتنا الإنسانية وسعرنا في السوق، لا أكثر ولا أقل، الأمر الذي يجبرنا على مط أنفسنا وتوسيعها سعياً وراء رفع سعرنا إلى أقصى الحدود الممكنة» (٥٦)،

مروراً بإنجلز الذي انتقد منطق السيطرة على الطبيعة الذي انطلقت منه الحداثة، مشككاً في قدرة الإنسان على إخضاع الطبيعة له وفق التصور الذي يضعه هو لها، ومحدراً من مخاطر هذا الإخضاع على المدى البعيد،

يؤدي دوره عن طريق تحكمه بالحاجات باسم مصلحة عامة زائفة، موضحاً الظروف التي تتحقق فيها الحرية، سواء في بعدها الاقتصادي أم في بعدها السياسي أم في بعدها الفكري، إذ إن امتلاك الحرية الاقتصادية يجب أن يعني التحرر من النضال اليومي في سبيل الحياة وعدم اضطراب الإنسان بعد اليوم إلى كسب حياته، أما امتلاك الحرية السياسية فيعني أن يتحرر الأفراد من السياسة التي ليس لهم رقابة فعلية عليها، إضافة إلى الحرية الفكرية التي تعني إحياء الفكر الفردي الغارق حالياً في وسائل الاتصال الجماهيري والواقع في إسار التكييف المذهبي، كما تعني أن لا يكون هناك بعد اليوم صناع للرأي العام ولا حتى رأى عام (٥٦).

والمجتمع الصناعي الحديث كان بدوره موضع نقد، وبخاصة من قبل ماركوز الذي نفى عن الثقافة حياديتها وإمكان عزلها عن الاستعمال المكرسة له. فالمجتمع التقني في نظره هو نظام سيطرة يعمل على نفس مستوى تصورات التقنيات وإنشاءاتها، فمقتضيات الإنتاج الكثيف المريح لا تتفق بالضرورة مع مقتضيات الإنسانية ومستلزماتها. فالمجتمع الصناعي قادر على إضفاء صفة الحاجة على ما هو زائد على الحاجة، بحيث إن الحاجات التي يلبسها هذا المجتمع هي حاجات وهمية من صنع الدعاية والإعلام ووسائل الاتصال الجماهيري. وهكذا يغدو المجتمع الصناعي الحديث يرمته مجتمعاً لا عقلانياً، «لأن تطور إنتاجه لا يؤدي إلى تطور الحاجات والمواهب الإنسانية تطوراً حراً، فإنتاجه لا يمكن أن تستمر في التطور على الوتيرة الزائدة إلا إذا قمت تطور الحاجات والمواهب الإنسانية وتفتحت الحر» (٥٧).

أما بعد..

وما دامت الحديثة على المستوى الثقافي طريقها مسدود على المدى القريب وفق النموذج البديل لنموذج الحديثة الرأسمالية، ومادام هذا الأمر لا يعني بقاء العرب على هامش الحضارة والتاريخ على هذا الصعيد بانتظار استكمال الشروط التاريخية للسير في نموذج ما بعد رأسمالي، إذ سيكون «من الصعب على البلدان البقاء حية في اقتصاد عالمي معولم من دون الاستفادة من سياسات وطنية للعلوم موضوعة بعد إمعان في

ثم نقد الذاتية والنظر إلى الحديثة بوصفها أولوية الذات ورؤية ذاتية إلى العالم كما يرى فرانسوا فيتو، بحيث أضحي إنسان عصر الحديثة «يدرك نفسه كذات مستقلة، ذات هي علامة على صاحبها وبيان لحاملها، إثنية لا تكتفي بأن تعلن عما يميزها عن الطبيعة، بل «تروض» هذا العالم وتغزوه لكي تجعله، بمختلف كائناته ومستويات إدراكه، مقاساً بالمقياس الإنساني» (٥٨). وهذا ما يطلق عليه هايدغر سمة «عصر انبثاق تصورات الإنسان للعالم» (٥٩).

ثم نقد العقلانية الحديثة، بعدما جعل التقدم التقني العقل خاضعاً لواقع الحياة وزاد من قدرته على تجديد عناصر هذا النوع من الحياة بصورة دينامية. «وإذا كان الأفراد يجدون أنفسهم في الأشياء التي تكيف حياتهم، فليس ذلك لأنهم هم الذين يسنون شريعة الأشياء، بل لأنهم يقبلون بها، لا بوصفها شريعة فيزيائية وإنما بوصفها شريعة مجتمعهم» (٦٠). فالحديثة، كما يرى هوركايمر وأدرنو، «ليست سوى هيمنة عقلانية ونفعية للطبيعة وللحاجات، إلى درجة أن العقل اندمج مع السلطة وأصبح بذلك طاغياً. فالحديثة طورت لنفسها عقلاً أدواتها، اتخذت من العقل أداة في خدمة رأس المال. وتخلت هكذا عن قوته النقدية. والعلم الحديث وجد نفسه بهذا الشكل في خدمة الفائدة التقنية بصفة كلية، وتحولت أسطورة العقلانية النفعية إلى قوة مادية» (٦١).

وهكذا نشأت عند الأخوين بوجه «نرجسية العقل»، أي اعتقاده أن الأشياء معمولة لكي يهيمن عليها، باعتماد سلطته الكونية ومحكمته العليا، على أن الواقع يقول إنه لا يملك من الكونية إلا المظاهر، أي السلطة» (٦٢).

ثم نقد الحرية الحديثة، فالحرية في مجتمع الحديثة الرأسمالية تعني «العمل أو الموت جوعاً، وتعني الكدح وعدم الأمان والقلق بالنسبة إلى الأغلبية العظمى من السكان». ويرى ماركوز أن المجتمع الصناعي يميل، بحكم تنظيمه لقاعدته التقانية، إلى النزعة الكلية الاستبدادية، التي لا تقتصر على مجرد التمنييط السياسي الإرهابي، بل تشمل التمنييط الاقتصادي التقني الذي

العربي، الدينية منها والقيمية والإيديولوجية الماضية والموضوية على السواء. وذلك يبدأ بإعادة النظر بكل وسائل تأسيس الثقافة العربية، بدءاً بمناهج التعليم المدرسية والجامعية التلقينية، مروراً بتحرير الفكر العربي، بما يتضمن من فكر دينوي وتراثي وحدثاني، من النصبة للاتاريخية. ومادام العقل العربي أسير مجموعة محرمات أو أسنمان دينية وإيديولوجية وقيمية ماضوية أو موضوية فهو عاجز عن إحداث ثورة ثقافية (٦١) هي الشرط الأساسي لحدثنة الثقافة العربية.

ومادامت الثقافة الحدثانية السائدة عالمياً ليست هي الثقافة القادرة على تحقيق مشروع حدثاني يتجاوز أزمة الحدثانة الرأسمالية وتناقضاتها، ومادام العرب لا يملكون حتى اليوم المشروع الثقافي البديل، وحتى لو كان ذلك ممكناً فهو مشروع لا يمكنهم تحقيقه على مستوى بلد واحد أو منطقة واحدة في العالم، فإن على العرب أن يساهموا في تأسيس ثقافة عالمية ومشروع حضاري عالمي يتعدى الحضارة العالمية المأزومة المركزة على نموذج الثقافة الحدثانية الرأسمالية. وهذا يضع الانتلجنسيا العربية أمام مسؤولية الانخراط في حركة انتلجنسيا فوق قومية عالمية الأفاق تحرر الثقافة العالمية من هيمنة العامل الاقتصادي التي انتجتها النموذج الحدثاني الرأسمالي الأوروبي المتمركز، وتعيد تعريف الانسان بعيداً عن تعريف فكر النهضة والأنوار الأوروبي الذي جاهر بسيطرة الانسان على الطبيعة، بل قدس الانسان وجعله «غاية في حد ذاته»، وذلك يجعل هذا الانسان جزءاً من منظومة طبيعية أشمل تنتفي معها نزعة الاستعلاء والاستبداد والمصادرة والسيطرة التي مارسها الانسان ليس تجاه الكائنات الأخرى وحسب بل تجاه الشعوب الأخرى وتجاه الطبقة الأخرى داخل المجتمع.

التفكير لتوجيه منظومة علوم وثقافة فعالة (٥٨) فإن الأمر يتطلب إضفاء «الصفة الذاتية على صناعة الإنشاءات العربية وقطاع النفط والغاز وتحويل الزراعة العربية» بحيث يكون ذلك كافياً «للمح على ثورة صناعية طال ارتقابها» (٥٩)، وذلك من خلال تأسيس منظومة مؤسسات العلوم والثقافة تتألف، كما يرى انطون زحلان، من شبكات وعمليات تدعم وتوحد: تعليم القوة البشرية العلمية، وأنشطة البحث والتطوير، وتطوير منظمات وطنية استشارية للهندسة والتخطيط وتأمين مساهمتها الفعالة، وتطوير خدمات المعلومات، وتأسيس وتعزيز خدمات المقاييس والقواعد القانونية والاختبارات، والجمعيات الحرفية، والأطر القانونية اللازمة لدعم مجمع النشاط الفكري، وتطوير خدمات مالية فعالة للصناعة والمؤسسات الاستشارية الوطنية، وإدخال العلوم والثقافة في الاقتصاد الوطني والثقافة القومية (٦٠). لكن كل ذلك يتطلب وجود أنظمة سياسية وطنية ديمقراطية، وطبقة رأسمالية وطنية تكيف علاقاتها الاقتصادية بالخارج (أي بالسوق العالمية) لمصلحة مشروع التنمية في الداخل، وذلك يتطلب إسقاط مقولة الربح السريع النظرة الاقتصادية القصيرة المدى والسعي لبناء اقتصاد وطني على المدين المتوسط والبعيد. وهذا بدوره لا يمكن أن يتحقق في ظل تراجع دور الدولة في النشاط إقتصادي، على مستوى التخطيط على الأقل.

أما على المستوى الثقافي فلا بد من إحداث ثورة ثقافية في المجتمع العربي تبدأ بتجاوز الفكر الإيماني، والسعي لعقلنة الثقافة العربية، لكن عقلنة على مستوى منهج التفكير متحررة من المضامين الاستمولوجية لعقلنة الحدثانة الرأسمالية الأوروبية المتمركز. وهذه العقلنة تتطلب تأسيس منهج تفكير نقدي شككي يعمل على تحطيم الأصنام، كل الأصنام المتشبثة في العقل

الهوامش

- (١) فتحي التركي ورشيدة التركي، فلسفة الحدثانة (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢)، ص، ٢٩.
- (٢) مالكوم براد بري، الحدثانة، ترجمة مؤيد فوزي حسن (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٥)، ط ٢، ص ٢٦.
- (٣) محمد الشيخ وإسراء الطائري (تعريب وتقرير)، مقاربات في الحدثانة وما بعد الحدثانة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ٧٥، ٧٨، ٩٠.

- (٤) فارس أبي صعب، «هل نحن دولة حديثة؟»، أبعاد، العدد ٥ (حزيران/يونيو ١٩٩٦)، ص ٩-١٠.
- (٥) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦).
- (٦) عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.
- (٧) أبي صعب، «هل نحن دولة حديثة؟» ص ٩،
- (٨) المصدر نفسه، ص ٩ - ١٠.
- (٩) المصدر نفسه، ص ١٩.
- (١٠) سمير أمين، بعض قضايا المستقبل: تأملات حول تحديات العالم المعاصر (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠)، ص ٤٦.
- (١١) المصدر نفسه، ص ٤٦.
- (١٢) سمير أمين، «تحديات العولمة»، شؤون الأوسط، العدد ٧١ (نيسان/أبريل ١٩٩٨)، ص ٥٤.
- (١٣) Alven Toffler, The Third Wave.
- (١٤) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٨.
- (١٥) فارس أبي صعب «نحو حركة انتلجنسيا فوق قومية» - أبعاد، العدد ٣ (آيار / مايو ١٩٩٥)، ص ٤٥.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ٤٥.
- (١٧) رمزي زكي، الليبرالية المتوحشة: ملاحظات حول التوجهات الجديدة للرأسمالية المعاصرة (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٣)، ص ٢١٢.
- (١٨) سمير أمين، «تحديات العولمة».
- (١٩) جورج قرقم، التبعية الاقتصادية، مآزق الاستدانة في العالم الثالث في المنظر التاريخي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ط ٢، ص ١٤٦.
- (٢٠) محمود عبد الفضيل، تعقيب على: أنطوان زحلال، «العرب والتطور التقني» ونبيل علي، «ثورة المعلومات الجوانب التقنية» في: العرب والعولمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ١٣١.
- (٢١) عبد الله الديوب جني، تعقيب على: أنطوان زحلال، «العرب والتطور التقني»، ونبيل علي، «ثورة المعلومات: الجوانب التقنية» في: العرب والعولمة، ص ١٢٣، ١٢٥.
- (٢٢) أنطوان زحلال، «العرب والتجدي التقني: عالم بلا حدود»، المستقبل العربي، العدد ١٨٠ (شباط/فبراير ١٩٩٤)، ص ١٠٤.
- (٢٣) أبي صعب، «نحو حركة انتلجنسيا فوق قومية»، ص ٢٨.
- (٢٤) زحلال، المصدر نفسه، ص ١٠٣.
- (٢٥) محمود عبد الفضيل، تعقيب على: أنطوان زحلال، «العرب والتطور التقني»، ونبيل علي، «ثورة المعلومات: الجوانب التقنية»، ص ١٣١.
- (٢٦) إبراهيم العيسوي، لغات وأخواتها: النظام الجديد للتجارة العالمية ومستقبل التنمية العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٤٧.
- (٢٧) جان فرانسوا ليونار، الوضع ما بعد العدائني، ترجمة أحمد حسان (القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٤)، ص ٢٨.
- (٢٨) أنطوان زحلال، «العولمة والتطور التقني»، في: العرب والعولمة، ص ٨٥.
- (٢٩) فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني (دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ١٩٩٤)، ص ٣٣٧.
- (٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.
- (٣١) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة في تطور الفكر العلمي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ط ٣، ص ٣٨١.
- (٣٢) فاطم البليغ، «نقد الاتجاهات الوضعية»، في: محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ص ٤٤٧.
- (٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٤٩.
- (٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٤٩.
- (٣٥) السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ص ٣٤٩.
- (٣٦) أبي صعب، «نحو حركة انتلجنسيا فوق قومية».
- (٣٧) الشيخ والطايري (تعريب وتريب)، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص ١١.
- (٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.
- (٣٩) سامي أدهم، ما بعد الحداثة: انفجار عقل أواخر القرن، النص: الفسحة المضيقية (بيروت: دار كتابات، ١٩٩٤)، ص ٥١.

(٤١) الشيخ والطائري، المصدر نفسه، ص ١١.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٤٤) مارشال بيرمان، حداثة التخلف: تجربة الحداثة، ترجمة فاضل جتكر (نيقوسيا: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٠١.

(٤٥) فريدريك انجلس، دياكتيك الطبيعة، تعريب وتقديم توفيق سلوم (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨)، ص ١٧١.

(٤٦) أنظر: هيرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٨)، ط ٣.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٤٩) بيرمان، حداثة التخلف: تجربة الحداثة.

(٥٠) مثل هذا الاتجاه ما بعد البنيوي ميشيل فوكو وجاك داريدا وجيل دولوز وفرنسوا ليوتار. انظر: الشيخ والطائري (تعريب وتقرير)،

مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص ١٦.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٥٣) ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص ٤٧.

(٥٤) التريكي، فلسفة الحداثة، ص ٩٢.

(٥٥) الشيخ والطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص ٩٧.

(٥٦) ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص ٣٨، ٤٠.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١١، ١٢، ٣٢، ٣٩، ٤٠، ٤٥، ٥٤.

(٥٨) زحلان، العولمة والتطور التقني، ص ١٠٢.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٩١، ٩٢.

(٦١) أنظر: سمير أمين، نحو نظرية للثقافة: نقد التمرکز الأوروبي والتمرکز الأوروبي المعكوس (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩)،

ص ٢٧، ٦٥، ٨٤، ٨٥.



هاجس الحداثة فى الفكر العربى

المعاصر أو إشكالية التجاوز والتأسيس

عند الدكتور «محمد أركون»

عبد الله موسى*

وعوامل حضارية متصلة بعمق الهوية وتزايدها بين الأنا والآخر.

من هذه العوامل وغيرها أوضحت إشكاليات الفكر العربى اليوم تتضمن مسألة النهوض العربى المتمتر حتى الآن، كما تتضمن محاولة الاجابة عن: لماذا الوضع العربى العام فى حالة نكوص مطرد، وبينما وضع مجتمعات أخرى فى حالة تقدم مطرد؟ وما هى السبل الكفيلة بتحقيق حد من النهوض أو التوازن؟ وبصيغة جوهرية إشكالية الأصالة والمعاصرة أو العلاقة الفكرية (الثقافية) بينه وبين الآخر (الغرب). فبصدد هذه الاشكالية نجد اجماع المفكرين على الرغبة فى طرح البديل من خلال مدارة مسألة التراث بجديّة كأهم شرط لتحقيق النهضة. غير أن التوجهات بهذا الصدد قد اختلفت من حيث المنهج والموقف من التراث ومصداقيته.

ولذا وغير بعيد عما يجرى فى الحقل المعرفى الغربى اكتشف الفكر العربى المعاصر (فى السنوات الأخيرة) هذا التحول النظرى والمعرفى الكبير الذى عرفه العقل الغربى والمتمحور حول (مسألة الحداثة وما بعدها) مما جعل بعض الكتابات المتميزة تنطلق من نفس هذه الطروحات - طروحات العقل الغربى - فى تجاوز المأزق

ان مشاريع نقد التراث المتبلورة فى حقل الدراسات الفلسفية العربية اليوم تؤشر على توجه فكرى متشيع بروح فلسفة الأنوار، اذ منذ أواخر القرن التاسع عشر والمفكرون النهضويون يقولون تارة بـ «تحديث العقل العربى» أو بـ «تجديد الفكر العربى» وتارة أخرى بـ «نقد العقل العربى» وتحليل الآليات العقلية التى تستند إليها الأنماط الفكرية المختلفة التى عرفها النظام الفكرى العربى. ذلك ما يتجلى فى المحاولات الفكرية المتمثلة فى تشريح المنظومات الفكرية التراثية للوقوف على أبعادها، وإبراز حدودها ومحدوديتها المعرفية والزمانية. مما جعل هاجس التجديد الفكرى كمطلب وشعار يستولى على أذهان المثقفين منذ «الأفغانى» الى «حسن حنفى»، ومنذ «فرح أنطون الى محمد أركون»، هؤلاء الذين جعلوا التجديد عنوانا لمؤلفاتهم ودراساتهم... فالكل يطلب تجديد التراث، أو المناهج... لكن ما حصل أن «التجديد» لم يبق حبيس الشعار أو المطلب بل تحول الى إشكالية من إشكاليات الفكر العربى المعاصر هذا التحول الذى أفضت به عدة عوامل منها ما هو تاريخى يتصل بطبيعة الحس الزمنى والحرص على وصل الحاضر بالماضى (مفاخر ومآثر الأجداد) وعوامل قومية سياسية متصلة بالوعى والشعور بالهوية والقومية الواحدة..

(*) استاذ فى معهد الفلسفة - جامعة وهران - الجزائر

«لحمتها» الدينية العميقة، كما تتشكل في إطار هذه المراحل بنية العقل الإسلامى «ويعاد انتاجها في صورة تواكب مستلزمات السيادة والسلطة السياسية، ويختلط فيها العقل بالأسطورة بالخيال» (٤). يتم ذلك في إطار ما يسميه «آركون» بـ «نمط انتاج مجتمعات الكتاب» (٥)، إذ في هذا الصدد يصف الانتاج الفكرى العربى - الإسلامى بقوله: «إذا نظرنا الى ناحية الباحثين العرب المسلمين، وجدنا تأخرا وبطئا ونواقص أشد إيلاما وحزنا. إن تفاقم المشاكل السياسية، الاجتماعية والاقتصادية منذ سنوات السبعينيات يفسر لنا سبب الانخفاض الواضح للإنتاج العلمى فى المجال العربى والإسلامى كما ونوعا. أما الأدبيات النضالية فهى على عكس من ذلك وافرة وغزيرة جدا» (٦) وضمن إطار هذا النقد الموجه للعقل الإسلامى يقدم آركون تقسيما رباعيا للمقاربات المنهجية - أى للقراءات السابقة للتراث الفكرى - على الشكل الآتى:

١- الخطاب الإسلامى النضالى: الذى ينفرد ضمن البعد الأسطورى للتراث فى الوقت الذى يعلمن فيه على غير وعى منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات.

٢- الخطاب الإسلامى الكلاسيكى: الذى يفصح عن التراث فى مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعة نصية موثوقة أو صحيحة.

٣- الخطاب الاستشراقى: الذى يعتمد منهجية النقد الفيلولوجى والتاريخى الذى تغلب عليه النزعة التاريخية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر.

٤- خطاب العلوم الإنسانية: الذى يهدف إلى الكشف عن الأسئلة المطموسة فى الخطابات السابقة، وإبراز العناصر المسكوت عنها فيها، أى «جوانب اللامفكر وما يستجلى التفكير فيه» (٧).

على ضوء هذه المقاربات يعتمد آركون إلى التأکید على أن أولى مهمات نقد العقل العربى - الإسلامى هى إزاحة القراءات السابقة للتراث الفكرى وبيان ضحالتها المنهجية، لتجاوز عوائق الخطاب العربى المعاصر المتحصف «بالوعى الأسطورى والتاريخانية الوضعية» = فى نظره - إلى منطلقات جديدة فى تحديد العقل العربى - الإسلامى ورسم أرضيته الجينالوجية، وهى «منطلقات

الذى انتهى اليه اليوم الفكر العربى المعاصر. هذه الكتابات التى يصفها «السيد ولدباه» «ببروز جذرية طموحة فى تحويل اشكالية المشروع الثقافى العربى من «التحديث» أو «الثورة» الى «نقد العقل ذاته»، أى نقد العقل العربى الذى أنتج تاريخيا هذا التراث والذى مازال جزءا منا نعيشه ونفكر من داخله، ونحاول تجاوزه أو إعادة بنائه فى خطابنا المعاصر» (١). فمن هذه الحاجة الملحة الى نقد العقل العربى كتب «محمد آركون» نقد العقل الإسلامى - الذى يرجع الى العربىة تحت عنوان «تاريخية الفكر العربى الإسلامى» ويقدم مشروعه النقدي الذى يكمن فى «تأسيس تاريخ مفتوح وتطبيقي للفكر الإسلامى». إذ ينعت مشروعه بأنه «شديد الجدة وشديد التقيد» (٢). وأن الغاية من نقد العقل الإسلامى هى «محاولة ترسيخ تقاليد البحث العلمى المتعدد المشارب والمناهج، من أجل تجاوز التمرکز الأوروبى، وتحطيم التفرد اللاهوتى فى اتجاه الدفاع الى أن الوحي والحقيقة والتاريخ أمور مترابطة ومتفاعلة بشكل محايث» (٣). من هذا المنطلق الذى يعلمن عنه. يكتفى «آركون» بحصر مجاله وبيداته فى الموضوعات الكلاسيكية من قبيل: القرآن وتجربة المدينة، ومشكلة الخلافة، وأصول الدين، وأصول الفقه، ومكانة الفلسفة فى مجال التاريخ الإسلامى، ثم العقل الوضعى والنهضة. لكنه رغم محافظته على الهيكلية الكلاسيكية للعقل الإسلامى حدد غاية بحثه فى معرفة طبيعة العامل العقلانى والعامل الخيالى - الأسطورى - وطبيعة تداخلهما وصراعهما فى مختلف نشاطات الفكر التى سادت المحيط التاريخى الإسلامى. إذ يتحدث «آركون» عن ثلاث مراحل فى تكوين العقل العربى الإسلامى:

١- المرحلة الكلاسيكية: وهى مرحلة التأسيس والبدليات.

٢- المرحلة الحدرسية: وهى مرحلة التقليد، وتكرس التقليد والاجترار.

٣- المرحلة الحديثة والمعاصرة: وهى مرحلة ما يعرف اليوم بالنهضة والثورة.

تتداخل هذه المراحل - فى نظره - وتتبعثر وتقطع فى فضاء العقل الإسلامى، لكنها لاتنفصل وذلك بفعل

تنتمي عموما إلى شبكة التحليل الواسعة التي أفرزتها إيستمولوجيا ما بعد الوضعية ومساهمات العلوم الإنسانية في نسختها النقدية الجديدة» (٨).

ضمن هذا المنظور تبني أركون نمط التحليل البنوي كمرحلة لازمة واعتمد مقياس التاريخ الحفري في رسم حركية المفاهيم ونظام المعارف، وكانت منهجيته القائمة على الأنثروبولوجيا والتحليل اللساني - السيميائي تلخص في إخضاع القرآن الكريم «لمحك النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعته وتحولاته وإنهادمه» (٩). أي ما يسمى عنده «بالإسلاميات التطبيقية» - على غرار «الأنثروبولوجيا التطبيقية» التي قد طبقت على النصوص المسيحية - إلا أنها عند أركون - أي الإسلاميات التطبيقية - هي «مساهمة عامة تدرس الإسلام ضمن منظور يهدف لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية» (١٠) فلذا هي ممارسة تتطلب تعدد التخصصات وجهود الباحثين... وتعدد الحقول المعرفية في مشروع «الإسلاميات المطبقة» وتحقيق هذه المنهجية يتم عبر إزاحة مسلمات «الإسلاميات الأرثوذكسية» التي أساسها: أحادية الحقيقة المطلقة المنحصرة في الرسالة الدينية، والموقف المقدس للأتقياء من منظور «الخلاص الأخروي»، وعدم الشك في صحة «الحكايات» التي تنقل عجائب أمورهم؛ إنها مسلمات «التراث الإسلامي الكلي» ذات الوظيفة الإيديولوجية في صراع الشرعية المعرفية والسياسية، الذي يخرق كل مراحل التاريخ الإسلامي، وعليه يتم تجاوز الموقف الأرثوذكسي - في نظره - عبر المقاربات التالية:

أ - **المقاربة السيميائية اللغوية**: أي استخدام مقولات السيمياء واللسانيات من أجل عودة نقدية للمواد المقروءة لمعرفة «كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات الألسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد وليس أي معنى آخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أي شروط؟» (١١).

ب - **المقاربة التاريخية والوسويولوجية**: والهدف منها تقويض «الرؤية الدينية للتاريخ» كما مارسها العلماء

المسلمون الأوائل الذين «يهتمون بالأحداث الزمنية المتسلسلة وبالسيرة الذاتية والحكايات المناسبة من أجل البرهنة على صحة المادة المنقولة أو المروية وموثوقيتها» (١٢).

ج - **المقاربة الفيلولوجية الدوغمائية**: أي إخضاع الفيلولوجيا «للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية» ومن أجل ذلك لابد من دراسة الوحي انطلاقا من «معطيات جديدة» وهي معطيات الأنثروبولوجيا الدينية، وعلم النفس المعرفية اللذين يعلماننا «أن الإيمان يتطابق عموما مع دوافع الرغبة الأكثر استعصاء على الكبح ومع مضامين الذاكرة الأكثر تعقيدا ومع تصورات المخيال الأكثر استيهاما ومع نبضات القلب الأكثر قوة ومع إلحاحات العقل الأكثر صرامة» (١٣).

من هذه المقاربات نلاحظ أن استثمار مفهوم «الإبيستيمى» عند أركون في نقد مركّزات العقل الإسلامي ماهى سوى ثورة مفاهيمية ضد ما رسخته الدراسات السلفية والدراسات الإستشراقية فيما يخص مسألة التراث، لأن الكتابة السلفية والكتابة الاستشراقية في نظره «الاهتمتان بالأسئلة التي يطرحها العقل النقدي والعقل الجدلي والوقائع الإستمولوجية التي توجه البحث الراهن، لإنهما لا يتساءلان عن المنهجية التاريخية والنقد «النيشوى» للقيمة» (١٤). إذن لم تعد صالحة تماما «للتفكير بصورة جدية في نظام المعرفة الإسلامية» (١٥). فينبغي تجديد دراسة الفكر العربى المحكوم حتى اللحظة بالمناخ العقلى القروسطى - على الرغم من الجهود التي بذلت في مرحلتى «النهضة» «الثورة». كما ينبغى طرح الإشكاليات الأساسية من جديد، أو إعادة طرحها بشكل مختلف جذريا على ضوء مناهج علوم الإنسان والمجتمعات السائدة حاليا، من أجل القدرة على إنتاج أسئلة جديدة في باب قراءة الفكر الإسلامى.

لذا تنوع أساليب المقاربة، وتنوع الأدوات والمفاهيم تعنى عند أركون فرصة لإعادة إنتاج المعانى، ولاكتشاف المكبوت، اللامفكر فيه فى تراثنا، تلك جوانب من مظاهر الاستراتيجية النقدية التى يمارسها ويسعى بها لتأسيس مشروع نقدي جديد حول الموقف من التراث.

التناقضات والغموض وإن أخذت طابعا معرفيا. لأن اللجوء اليوم الى التوفيق أو التصالح.. أصبح لا يحمل أى شرط للنهوض، بل يعمق الطرح الخاطيء للاشكالية من أساسها، اذ ليس هناك حديث اليوم عن ثقافة قومية خارج اطار الزمان والمكان، بل كل ثقافة تتخذ طابعا قوميا هي عالمية في جوهرها.. وبالتالي يصعب تصور ثقافة ما مناقضة لثقافة أخرى، لأن الجديد في أى ثقافة هو عبارة عن تفاعل ثقافات أمم مختلفة، ومن ثم كيف يمكن وضع ثقافة (قديمة) في تضاد مع ثقافة جديدة ولو مع فرع من فروعها.. ألم تكن ثقافتنا القديمة نتاج تفاعل ثقافات (العرب، اليونان..) وكذا ثقافة أوروبا (المعاصرة) كانت نتاج تفاعل ثقافات وحضارات قديمة منها حضارتنا وثقافات جديدة قومية (كفرنسا، ألمانيا، بريطانيا).

ونحن نطرح هذه الاشكالية مازلنا نشعر بنفس الحصار القائم على مسبقات معرفية وقوالب جاهزة.. والتي لاتعتبر الا عن حالة من انحطاط جديد في اعتقادنا، فالثقافة الأوروبية لم تعد ثقافة أوروبية فقط، بل غدت جزءا أساسيا من البنية الثقافية العربية الحديثة، بمعنى لقد غدت ثقافة عربية بكيفية معينة، وبالتالي لم يعد الصراع هو صراع الأنا / الآخر، حداثة / تقليد... بل غدا صراعا بين تيارات فكرية حول أى التيار الأقدر على تحقيق تقدم أو نقلة للمجتمع وتطوره.

ثانيا: فالحدثة إذا كانت تعبر عن مشروع حضارى، فانه اضطرابى فى الفكر العربى، اضطرابى بقدر ما يمثل المدخل الاستشراقى لدخول العصر، ولبناء هيكله مؤسسية تحمل امكانات التقدم أكثر من احتمالات الانكسار.. لذا فأى مشروع عقلانى فى الفكر والممارسة العلمية لن يكون ناجحا - فى اعتقادنا - ما لم يحافظ على مسافة بينه وبين الواقع، هذه المسافة التى تضمن له رؤية وممارسة نقدية قائمة على منطق تاريخانى اتجاه ما هو سائد من ايدولوجيا (وعى زائف) ولا عقلانى كعمل أولى فى عملية العقلنة التاريخية. لأن التحديث مشروع شمولى كونى محدد بغاية تتمثل فى استيعاب معطيات الماضى وتجاوزها، والتكيف مع متطلبات الحاضر بتطوراتها الجديدة هذا التكيف الذى

لكن وانطلاقا من هذه المقاربة أو الاستراتيجية فى «نقد العقل» - التى وردت فى الحقل الفلسفى والايستيمولوجى الغربى - هل بإمكانها - أى المقاربة ذاتها - أن تحدث قطيعة فعلية مع اشكاليات الفكر العربى الراهنة؟ سؤال النهضة مثلا الذى لازال يؤسس مشروع التحديث فى الفكر العربى المعاصر. وهل بإمكان تأسيس هذه المقاربة أو الاستراتيجية فى مجتمعات لم تعرف الحدثة بعد؟ - على حد تساؤل (د. محمد محبوب).

وعليه وعلى ضوء ما تمّ عرضه، نقدم ملاحظتين: أولا: نعتقد بأن نقد العقل فى مشروع الفكر العربى المعاصر يعد شكلا من أشكال الوعى المتنمى، يجب أن يتم أخذه فى اطار واقعه التاريخى - الاجتماعى، وأن موقف الانقطاع فى العقل العربى عن التراث أو عن العصر يعكس لا محالة الانقطاع الحضارى بين ماضينا وحاضرنا. واذا مازلنا فى عصر التحرر، ولم ندخل بعد وبصفة نهائية عصر الحدثة. اننا نصبر هذه النتيجة عن وضع الفكر العربى فى مقابل العقلانية الأوروبية التى أنتجت نوعا من اللامعقول أو أدت الى حياة لا معقولة (أى وضع غير عقلانى) يعكسه تفكير ينادى اليوم بالفردية، بالاختلاف... بمعنى آخر اذا كانت أوروبا منبت العقلانية عبر تاريخها وتطورها الحديث قد تمردت ضد عقلانياتها ومظاهرها اللامعقولة، بشكل مشروع ومبرر.. فما موقع التفكير العربى المعاصر لذاته بعدما يزيد على قرن ونصف فى الاشكالية ذاتها التى يعيشها كمعضلة وهى مشكلة التراث والحدثة، الهوية والتفتح.. مازال يصوغها ويردها المرة تلو الأخرى محاولا كل مرة ايجاد سبل التوفيق بين مقومات الأنا / الآخر... والحال هكذا سيتمرد الفكر العربى ضد من؟ ويختلف مع من؟ وهل حضور الاشكالية (شبه الدائم) يعبر عن وجود أزمة أم اراصاص نهضة؟

وهل الاشكالية (فى حد ذاتها) تعبير عن هاجس مستمر، أم تعبير عن عجز؟ فى حين أن اشكالية الأنا / الآخر اذا كانت صحيحة بداية عصر النهضة العربية - مما جعلها تتخذ طابع الصراع الايدولوجى - فاليوم طرحها فى الفكر العربى المعاصر يحمل الكثير من

- استعداد للاعتراف أيضا بأن علاقتنا مع الآخر ليست علاقة صراع بل علاقة تفاعل لا محيد عنها.

كما نكتفى بأنه لا يمكن تأسيس حداثة فعلية بدون توفر مناخ نهضة حقيقية تتمثل في تحرير الحداثة العربية الراهنة من كل المسلمات الأنطولوجية والميتافيزيقية. وإطلاق العنان للنقد، وتحرير الفرد والاختلاف وإقرار عمل جاد يستقرئ دقائق واقعه الراهن من خلال الحرص على معرفة الآخر والانفتاح عليه لإفادته والاستفادة منه. فإذا حدث هذا وتحقق بهذه المواصفات فإننا نكون بالفعل قد حققنا ما نريده من التحديث.

نعني به التفاعل والدراسة، ومن ثم «التبعية» من أجل تأسيس وبناء إطار ثقافي جديد، يختلف عن التراث وإن كان يأخذ شكله القومي، يختلف عن الثقافة العالمية وإن كان يستفيد من حداثتها... لذا حتى وإن كانت إشكالية الحداثة كما هي مطروحة اليوم في الفكر العربي المعاصر حتى وإن كانت غير قادرة على ضوء الأزمات التي مرت بها أن نسميها حقيقة أو منهجا نكتفى بالقول أنها مجرد استعداد:

- استعداد لتقبل مفاهيم تكسر ما لدينا.

- استعداد لقبول واستقبال منظومات عقلية معرفية مخالفة لما لدينا.

الهوامش

- (١) السيد ولدبايه: مقال: أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر - إشكالية نقد العقل نموذجاً. مجلة المستقبل العربي عدد ١٤٥. ١٣ سنة ١٩٩١. ص ٤٦.
- (٢) محمد أركون. تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ترجمة هاشم صالح. بيروت. مركز الإنماء القومي ١٩٨٦. ص ١٢.
- (٣) Mohamed arkoun. pour une critique de La raison islamique. paris. ed. maison neuve et Larose. 1984 p.9 et 10
- (٤) نفسه ص ١٦٢.
- (٥) نفسه ص ١٦٢.
- (٦) محمد أركون المصدر السابق «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ١٥.
- (٧) نفسه ص ١٧ و ١٨.
- (٨) انظر السيد ولدبايه. المرجع السابق ص ٤٨.
- (٩) م. أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي - المصدر السابق ص ٦٥.
- (١٠) M.ARKOUN "Lecture du Coran. Islam d'hier et aujourd'hui" ed Maison Meuve et larousse Paris 1983 p (١٠)
- 17.
- (١١) م. أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. بيروت. مركز الإنماء القومي. ١٩٨٧ ص ٣٢ و ٣٥.
- (١٢) نفسه ص ٣٥ و ٤٢.
- (١٣) نفسه ص ٤٤.
- (١٤) M.ARKOUN: "Essais sur la pensée Islamique" ed Maison Neuve et larose Paris 1984 p 9 et 10.
- (١٥) Mohamed Arkoun. pour une critique de la raison islamique. paris. ed.maison neuve et Larousse. 1984 p101.



ملاحظات حول الحداثة فى مصر

بيتر جران*

ترجمة : محمد يونس

الوحيدة بالعالم الخارجى والحداثة فى حين أن النهج الثانى يوسع نطاق المحكمين والمساهمين فى مثل هذه المناقشة على نحو ملحوظ. وليس من الغريب أن تشجع الدولة النهج الأول وليس هناك دافع لوضع مصر الحديثة على المحك كبلد من بلدان العالم. ويكفى ببساطة الشكوى من هذا الملمح أو ذاك فى البلد باعتباره لا يرقى إلى المستويات الأوروبية كسبيل للبقاء على النموذج.

فما الذى يعنيه انتصار الليبرالية المتمركزة حول أوروبا بالنسبة لفكرة الحداثة؟ إن ذلك يعنى فى الأساس أن فكرة الحداثة تتركز على العلم والتكنولوجيا وذلك بهدف استبعاد كثير من القضايا الأخرى، ويجعل ذلك الأمر برمته محدودا استنادا إلى أن التركيز يتم على نقطة هى أفضلية الحاضر. والأمر المهم فى العلم على وجه التحديد هو ما يقدمه من الجديد. والعلم والانغماس فى الحاضر فكرتان لا يمكن استبدال أى منهما بالأخرى من الزاوية التاريخية. لكن الليبرالية تجعلهما على هذا النحو. وهناك سياسة فى الوقت الراهن تتمثل فى عدم إبراز قيمة المراحل التاريخية التى يبدو فيها كل من العلم والتكنولوجيا متوازنين مع احتياجات المجتمع والاكتفاء ببساطة بالإشادة بالحاضر والتكنولوجيا الأجنبية بصفة

الحداثة مفهوم مهم من مفاهيم الفكر، حيث يناضل الكثير من المدارس الفكرية جاهدا للسيطرة عليه، ذلك أن أى اتجاه فكرى سواء أكان من اليسار أم من اليمين أم الوسط بصفة عامة يتمكن من السيطرة عليه، يمتلك الأساس الذى يمكنه من الفصل فيما إذا كانت هذه السياسة أو الثقافة أو تلك تقدمية أم رجعية، كافية أم غير كافية.. إلى آخر ذلك.

وكل من يستبعد من هذا الخطاب يعانى من صعوبة كبيرة فى امتلاك نقد واضح المعالم. والمنتصر فى مصر منذ زمن بعيد هو اتجاه الحداثة الليبرالى، أما اتجاه الكتاب الماركسيين واتجاه مدرسة الحضارة اليمينية فإنه أقل تأثيرا، والاتجاه الماركسى على نحو خاص أقلهما تأثيرا.

ونظرية الحداثة الليبرالية لديها بصفة أساسية أسلوبان محتملان لتطوير فكرة الحداثة الخاصة بها. وأحد هذين الأسلوبين هو جعل أوروبا المقياس العام للحداثة وتحديد خصائص مايجرى فى مصر فى ضوء مدى قرينه أو بعده عما يجرى فى أوروبا. أما الأسلوب الآخر فهو تقرير ما هو الشكل العام لبلد ما مثل مصر على أساس أكاديمى وعلى هذا الأساس يتم تحدد المعايير والأشكال التى تتبعها الحداثة. والنهج الأول يجعل من الدولة الرابطة

(*) مفكر ومستشرق تقدمى أمريكى.

فى الوقت الراهن مثل نظرية العولمة وما بعد الحداثة. فهذه النسخ من الليبرالية تتيح للحاكم أن يعلن شيئين، الأول أنه ليس مسئولاً عما يجرى لأن البلد جزء من الاقتصاد العالمى وأنه لا يمكنه السيطرة عليه، والثانى أن التاريخ قد انتهى ومن ثم فإنه لا معنى لأن تكون هناك آمال معلقة على برامج الحكومة أو التغيير.

فما بعد الحداثة ليست حلاً نموذجياً لليبرالية. فهى أيديولوجية تهدم افكاراً مثل الدولة والمجتمع. وفضلاً عن ذلك فإنها تؤكد إلى أقصى درجة على فكرة الفرد. فكل فرد هو مؤرخ نفسه. فمن ذا الذى يقوم بوظيفته فى مثل هذه الأرضية الفكرية؟ إن المرء ليصف بصفة رئيسية أنهم المتعصبون الدينيون وغيرهم من الذين ينحون فى الحديث عن الولاءات الأساسية والأولية. والسبب فى ذلك هو الشك؛ فنحن الذين نقف أمام دهاء العقل. فنتيجة هذا الخيار من جانب الليبرالية سوف تتضح فى هيمنة الأصولية طال الزمن أم قصر طالما أن الدولة لاتناشد عقل الناس ولا يمكنها أن تعمل فى اتجاه النفع الاجتماعى على نطاق أوسع. واستناداً لواقع الناس أى طبيعتهم الأولية التى تتبدى بعد تمزيق الوجهات هل هناك ضرورة لتعليم علمانى؟ أجل ولكن ليس على أساس ما بعد الحداثة.

وبطبيعة الحال لارتغب الدولة ولا أنصار ما بعد الحداثة فى العيش وفقاً للنتائج المنطقية المترتبة على أفكارهم. وربما يكون ما يفضلونه هو أن يروا شيئاً أكثر اعتدالاً، عما يترتب على هذه الأفكار. ولارب فى أنهم يودون رؤية اهتمام متجدد بالحرية والمجتمع المدنى وحقوق الإنسان ولكن مايتبدى نتيجة لغياب الاستثمار الاجتماعى هو حرية تجار المخدرات والمتاجرين فى العملات. فمن غيرهم يمتلك الوسائل للمشاركة فى المجتمع المدنى ولأى مدى؟ وينطبق هذا على عدة بلاد فى أنحاء متفرقة من العالم ولارب فى ضعف الخيار ما بعد الحداثى بالنسبة لليبرالى.

ويعتقد البعض بطبيعة الحال فى أن هذه القضية لم تعد مطروحة للنقاش، فنحن نعيش فى عالم ما بعد الحداثة وهذا واقع. وإذا تساءلنا لماذا ذلك، فإن الإجابة النموذجية على ذلك هى أننا نعيش ثورة المعرفة التى

خاصة. فى حين أن انجازات العلماء المحليين والمزارعين فى الانتاج الزراعى يتم تجاهلها. ولا يحتاج المرء لمنظور خاص ليتبين إن كان بإمكان علومنا وتكنولوجيانا فى الوقت الراهن وعند هذا الحد أن تعود علينا بالنفع أم لا، قياساً على ما عادت به على البشرية من نفع فى حقبة سابقة ومن ثم فإنها ربما تكون أو لا تكون مركزية فى مفهوم الحداثة كما كانت كذلك فى عهد ما قبل الحداثة. فمثل هذه القضايا موضوع للبحث وليست ببساطة أمراً مفترضاً سلفاً.

وأحد المجالات التى تبدو فكرة التقدم لها ما يبررها فيها مجال أسلحة الدمار الشامل. فهذا المجال يعد الشغل الشاغل لكثير من الحكومات. وإذا وجد المرء أن هناك انجازاً متواصلاً فى هذا المجال، فإن ذلك لن يكون وليد الصدفة تماماً. ولكن بالنسبة لأحد منظرى الحداثة من الطراز الليبرالى فإنه قد كون أساساً لنظرية فى الحداثة فى مجال الأسلحة التى قد تبديد النوع الانسانى. فهل نكون أكثر حداثة إذا امتلكننا أسلحة قد تؤدى إلى وضع حد لوجودنا جميعاً؟

تواجه النظرية الاجتماعية لدى الليبراليين مشاكل مماثلة من التناقض الداخلى. فالبشارة التى تعدنا بها الدولة القومية الحديثة هى خلق المواطن الجديد الذى ستتاح له الفرص فى ظل سيادة القانون، وماكان للفرص الجديدة أن توجد قبل ذلك. فى حين أن الواقع التاريخى يبين أن قليلاً من الشعوب فى العالم تمكنت من الاستفادة من الدول القومية فى العالم ومن المواطنين، فلكى يستفيد المرء من ذلك الضرورى أن يكون له دخل ووظيفة، فى حين أن الأغلبية العظمى من سكان العالم يعيشون على هامش هذا العالم، الأمر الذى يعنى أن يكونوا فى حالة سخط دائمة وأن يتيح فرصة لأن تحركهم الشيوعية.

وفى ظل هذه الظروف تجد مختلف الطبقات الحاكمة والجماعات الفكرية المهيمنة فى العالم نفسها فى مواجهة أزمة، أزمة أعمق من تلك التى يشار إلى أنها تخص العلم. فالدولة لاتخدم أى هدف اجتماعى للناس الذين تدعوهم لطاعتها. وتنتاب المرء شكوك فى أن هذه الأزمة تجتذب اهتمام مختلف تصانيف الفكر الليبرالى

كافة أشكال الحداثة متضمنة في هذا النظام؟ إننى لأطرح مثل هذه الأسئلة في ضوء ما يحدث في قضية لوكربي. في حين كان النديم وإعيا بالعالم الحديث وهاجم ما رأى أنه تراجع عن إيجاد مساهمة إسلامية حديثة فيه. ويشعر المرء بالاحترام لنزعتة الساخرة ونزعتة الفكرية، ويتساءل عن السبب في أنه لا يستفاد منه بقدر أكبر في الوقت الراهن. لماذا الانشغال بأسلوب الحياة والشعائر وحدهما وليس هناك اهتمام بالنقد وإعادة النظر على النحو الذى قام به النديم؟

ولسوف اختتمت هذه الملاحظات بالإشارة إلى الثغرات في المعرفة التى تحيط بالتوصل إلى فهم للحداثة في مصر. سوف اقتصر في المناقشة على ثلاث نقاط رئيسية، اخترتها لكي ألقى الضوء على قضية الحداثة في علاقتها بمختلف مستويات المجتمع. النقطة الأولى تتعلق بالصوفية. فالصوفية تهيمن على الصعيد الفكرى الجماهيرى في مصر. فلقد كانت عملية إعادة توضيح فكرة الألوهية ووحداية الله في رسالة التوحيد التى كتبها الامام محمد عبده واحدة من الأفكار التى قال بها المصلحون في أواخر القرن التاسع عشر للتعبير عن استيائهم من الصوفية في مصر. من الواضح أن ثمة شيئا حدث في الثقافة الفلسفية الدينية في النصف الثانى من القرن التاسع عشر جعل الشيوخ يضيفون ذرعا بالصوفية. واعتقد أن ما حدث هو أن عالم الصوفية اتسع ليضم اعدادا متزايدة من الفلاحين وأنه تضمن ممارسات أوسع نطاقا عما كان عليه الحال من قبل. فلو كانت الصوفية أكثر محدودية وانضباطا منذ عهد محمد على ثم في عهد كرومر لكانت موضع ترحيب بصورة واضحة. فهناك ممارسات من جانب الصوفية رفضت واعتبرت من قبيل عبادة الأولياء. وبوسع المرء أن يتفهم المنظور الذى نظر به الامام محمد عبده للقضية ولكن المرء بوسع أيضا أن يهتم بنضالات الملايين من المغمويين لتواجدوا في علم الثقافة الوطنية بأسلوبهم الخاص المتمثل في الإسلام الصوفى. ولقد كان هناك في انحاء متفرقة من العالم قدر كبير من الفوضى في هذه المرحلة، فهل كان ذلك النسخة المصرية من ذلك؟

ولقد انصب جل اهتمام كاتب مثل محمد حسين

جعلها الكمبيوتر ممكنة. وعلى الرغم من أن ذلك قد يكون صحيحا، فإنه ينبغي علينا أن نوضح أن نمو المعرفة لا يغير أفكارنا الأساسية عن أى شيء في الوقت الراهن، وغاية ما فى الأمر أن هناك المزيد من المعرفة، فالناس يستخدمون برامج البحث ويزيدون من عدد الكتب التى لديهم ولكنهم يواصلون كتابة الكتب التى تقول نفس الشيء بهذا القدر أو ذاك كما كان عليه الحال من قبل. وربما كان من الصحيح القول بأن المعرفة فى الوقت الراهن سلعة، تباع وتشترى. فهل هذا يعنى أننا نعيش فى عالم ما بعد الحداثة؟ لنأمل عالم القرن التاسع عشر، لقد كان هناك القليل من المدارس وكان الناس يدفعون المال لكي يتعلموا، ومن ثم فقد كانت المعرفة حينئذ أيضا سلعة.

ومن ألتغاز الليبرالية الأخرى التحول للمعرفة المتاحة على المستوى العالمى من خلال الكمبيوتر فى الوقت الذى توجد فيه أزمة فى التعليم والمدارس فى جميع الدول. ولدينا الآن عملية انتاج على النطاق العالمى للأشخاص ذوى الثقافة الضحلة. والأمل الليبرالى الجديد بفصل التعليم عن الأمة وعن القيم وعن المجتمع الذى نما فيه وعن العمل لا يتحقق على نحو يتسم بالكفاءة. ففى وضع يتسم بالفوضى لا يمكن لأحد أن يركز على التعليم والجيل الجديد ضحل التعليم نتيجة لذلك، فهو لا يدرك أى شيء يربط تعليمه ولا السبب في تعليمه.

فالنضال الحقيقى إذن مازال حول الحداثة واتجاه التاريخ فى كل بلد. متى بدأت الدولة الحديثة وماذا تقوم به؟ إلى آخر ذلك. وعندما نفكر فى التجربة المصرية يعود المرء للمفاضلة بين عبد الله النديم وحسين المرصفى. فالمرصفى لم يناقش الأفكار ولا موقعها فى مصر بل زعم ببساطة أن هناك مقابلا عربيا لكافة الكلمات السياسية فى اللغة العربية. ولم يذكر لنا السبب فى أن هذه الكلمات كانت أوربية ولا السبب فى أنه لم تكن هناك كلمات عربية فى الأساس. ولماذا لم يمض إلى حد أبعد لجعل كلمات عربية مثل الصلح والمصلحة والحسبة وغيرها تلعب دورا فى التفكير البرجوازي الحديث؟ وهل النظام القضائى الإنجليزى القائم على المشاركة أكثر حداثة من الصلح؟ وهل

كما أن كتابا لهم وزنه قبل منتصف القرن التاسع عشر مثل حسن العطار يتم تجاهلهم. وفي كتابه «الخطط التوفيقية» يعالج على مبارك موضوعات قريبة من تلك التي كانت تبحث في عصره، غير أنه تعامل مع مصر كما لو كانت مجرد عقارات وخطط. وعندما يعرض لشخصيات شهيرة وأحداث في مختلف المدن يترك لديك إحساسا عجبيا بأنها بعيدة.

إلى هذا الحد وصلت الليبرالية الحديثة. ولقد تكونت لدى المصلحين قناعة بأنه كلما زادت مكانة أوروبا كلما زادت مكانتهم والعكس صحيح كذلك بمعنى أنه كلما زادت علاقة مصر بمنجزاتها الثقافية في الماضي كلما قلت الأهمية التي تعلق على المصلحين. واعتمادا على كتابات هؤلاء المصلحين على أنها المصدر الرئيسي لا يؤدي إلى تشوه التاريخ المصري فحسب بل يؤدي إلى صورة محرفة عن مصدر الثقافة الحديثة في مصر.

والمجال الثالث الذي مازال من المتعين دراسة فكرة الحداثة فيه وثيق الصلة بأيدولوجية الطبقة الحاكمة في مصر الحديثة. ففي معظم البلدان فإنه على حين أن قدرا كبيرا من الاحترام يتم إيلأؤه من جانب الدارسين للطبقة الحاكمة، فإنه يشار أيضا إلى أن وصفها للنظام السياسي يعد بمعنى ما نوعا من الخرافة. وعلى سبيل المثال فإن الديمقراطية خرافة. ففكرة الديمقراطية تشمل أغلب القضايا المتعلقة بالجنس والطبقة والنوع في حالة إنجلترا والولايات المتحدة. وعلى الرغم من أن الافتراض الشائع هو أن الأساطير تلعب دورا في التفكير فإنها مفيدة؛ فإن من المعترف به أن الأساطير تستر على الاضطهاد. وإذا نقل المرء هذه الطريقة في طرح القضايا ليطبقتها على مصر فكيف يتصرف حيال الزعم الذي يتم تأكيده في كثير من الأحيان بأن مصر تحكمها مركزية شديدة، بمعنى أن جميع السلطات تتركز في القاهرة. فإذا كان هذا هو الحال، ما هو السبب في وجود قوات شرطة ضخمة في الأقاليم؟ وهل من الممكن أن يكون توزيع السلطة الفعلي في مصر في العصور الحديثة متسترا بالخرافة الرسمية السائدة كما هو الحال في أماكن أخرى؟

والخلاصة أن اليسار واليمين والوسط يتصارعون

هيكل أو عبد الله التديم على الوجه البحري. وما نعرفه عن أواخر القرن التاسع عشر يتركز بصفة رئيسية على الوجه البحري، ولقد كانت التفاوتات بين الفقر والغنى تزداد حدة مع قدوم عمال التراحيل القادمين من صعيد مصر والذين برزوا على الساحة من قاع المجتمع. وبعد ذلك بجيل ومع نشأة الإخوان المسلمين عاود مثل هذا التعبير عن التفاوت بين الأغنياء والفقراء الظهور من جديد، أما سبب ذلك والكيفية التي حدث بها فإن ذلك أمر مازال مجهولا، لقد كان هناك نضال جماهيري يعبر عن ذاته، وتم سحقه إلى حد ما فيما بعد.

وعاود النضال الجماهيري من أجل دور في الثقافة بمعنى سعي المستويات الأدنى للاندماج الثقافي الظهور من جديد في السنوات الأخيرة فيما يعد محورا معاصرا. ولقد لاحظ الكثيرون كيف أنه منذ السبعينيات بدأت الصفوة الاعلامية والسياسية في مصر استخدام اللهجة العامية التي تتحدث بها الأغلبية ويبدو أن الأسباب الكامنة وراء ذلك سياسية واقتصادية. فعملية الاندماج الثقافي تمضي قدما من جديد وإن كانت تتخذ من اللغة محورا لها هذه المرة، فإلى أي مدى يمكن لعملية الاندماج أن تمضي قدما في مجتمع طبقى؟

ونضال الجماهير من أجل الاندماج في الثقافة الوطنية ليس مجرد جزء من قضية الحداثة في مصر التي تستحق المزيد من الدراسة. فهناك أيضا قضية دور الطبقات الوسطى وكيف أن هذه الطبقات في منتصف القرن التاسع عشر وجدت أن من المناسب أن تتنكر لأصولها الثقافية في مصر القرن التاسع عشر لتأكيد أفكارها التي أتت من العصر الذهبي أو من أوروبا.

لقد شجع الخديوي اسماعيل الآثار المصرية ومادار حولها من أساطير. ويرسم لنا كاتب مثل ابراهيم المولحي في كتابه «حديث عيسى بن هشام» صورة عن القفزة الهائلة التي حدثت، إلى حد أنه لو عاد شخص من الجيل السابق للحياة فإنه سيكون مبعث سخرية تماما. وقد سار آخرون على نفس النهج مثل المرصفي الذي تنكر لأصوله تماما. أما فارس الشدياق فإنه يعطى انطبعا في كتابه «الجاسوس على القاموس» بأننا لم نعد في حاجة لقاموس الزبيدي «تاج العروس».

التاريخ المصري انحراف عن الاسلام للنزعة القومية اعتبارا من القرن التاسع عشر وأنها كانت أكثر توافقا مع فكرة الاهتمامات الفكرية للطبقة الوسطى. وأخيرا فإن فكرة أن الطبقة الحاكمة ربما تكون لها مصالحها في خرافة الهيمنة لم تكن من الامور التي وضعها اليسار في اعتباره. وعموما ساهم الفكر اليسارى فى تعزيز الفكر الليبرالى المركزى بقبول الخرافة على أنها واقع. فهو يؤكد على خطر العدو الخارجى ويؤيد فكرة الدولة المركزية القوية مقارنة باليمين. ومع ذلك المرء عندما يقارن مصر بالدول المركزية القوية مثل اليابان، وقد قام البعض بذلك، فإن أوجه الشبه بينهما قليلة. فالقاهرة أشبه بروما أو أشبه بمكسيكو سيتي، من حيث أنها ملتقى الشمال بالجنوب، وملاذ للجنوب فى الشمال، أكثر مما تشبه طوكيو. فما هو السبب فى عدم تطور الفكر الماركسى عن الحداث؟ وفى أن الليبرالية فى أزمة؟ فى حين أن الاتجاه الإسلامى يتجمع فى الظلام خوفا من الطبقات الدنيا؟

جميعا للسيطرة على مفهوم الحداث. وفى حالة مصر فإن نضال اليمين والوسط هو الأكثر فاعلية حتى الآن. وعندما يتعلق الأمر براديكالية الطبقة الدنيا، فإن هذا أقل أهمية بالنسبة لليساى من الاشتراكية العلمية. والماركسية المصرية فيما عدا استثناءات قليلة تقف صامته حيال ما حدث فى الأربعينيات. وربما كان الاستثناء من ذلك الكتابات التاريخية للمويس عوض. وعلى سبيل المقارنة فإن اليمين خير من راديكالية الطبقة الدنيا ونتيجة لذلك تقدم الحنابلة الجدد والإخوان المسلمون للسيطرة عليها. وعندما يأتى الأمر للممارسة العملية للطبقات الوسطى فى بناء الحداث، فإن الماركسية مثلها فى ذلك مثل الليبرالية تميل للتأكيد على القرن العشرين فى ظل خلفية الثورة العربية، ونتيجة لذلك فإن الطبقة الوسطى تختار أن تظل خارج تشكيل التاريخ الحديث. والفكرة القائلة بأن شرائح الطبقة الوسطى لديها مصالحها الخاصة وأن تعمل فى سبيلها لم تكن موضوعا محوريا فى الماركسية حتى عهد عبد الناصر. ويرى اليمين أن





المؤسسات الصناعية والصدمة الثقافية (حالة الجزائر)

نور الدين بومهره**

مقدمة:

والخيال الاجتماعي الثاقب للموضوعات والأشياء. لذلك لم يكن قادرا على تجاوز الإدراك الحسي للموضوعات والأشياء التي يتعامل معها. هذا الإدراك الذي يمثل خطوة أولى لكنها، من الناحية الإستمولوجية، تبقى عاجزة عن إدراك الحقيقة كاملة ما لم تستكمل بمرحلة ثانية وهي معرفة البنية الداخلية المشككة لهذه الموضوعات والأشياء، ونعني بالذات مؤسسات العمل بكل ما تحمله من أبعاد.

هكذا ظل الخطاب السياسي منشغلا بعمليات الإصلاح المتمثلة في عدد من السياسات (منذ السبعينيات وبشكل خاص منذ مطلع الثمانينيات) مثل إعادة الهيكلة وما رافقها من عمليات التطهير المالي والاستقلال الذاتي للمؤسسات، إلى جانب عمليات المراجعة المستمرة لعلاقات العمل وما ترتب عن ذلك من الإجراءات التي انتهت عمليا بعمليات تسريح العمال بالطرق الإرادية والإجارية معا.

ويتحدد المنظور السوسيولوجي في نظرنا للأزمة التي تعاني منها المؤسسات الصناعية في الجزائر، في حتمية تجاوز الرؤى الشكلانية والتكميمية، وتوجيه الاهتمام إلى

تحاول في هذه الدراسة مقارنة الأزمة التي ظلت تعاني منها المؤسسات الصناعية الجزائرية، منذ تأسيسها خلال الستينيات، من منظور سوسيولوجي متجاوزين القصور النظري والمنهجي للأطروحات التي حاولت معالجة هذه الأزمة المتعددة الأبعاد التي عطلت وظيفة المؤسسات الصناعية وحالت، في كثير من الأحيان، دون تحقيق الأهداف المسطرة لسياسة التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الجزائر، أو بالأحرى عطلت مشروع المجتمع الذي كانت الأيديولوجيا الاشتراكية تسعى إلى تحقيقه. ولاتزال هذه الوظيفة، في نظرنا، معطلة بل مشوهة في ظل الأيديولوجيا الليبرالية التي بدأت تتجلى معالمها منذ مطلع الثمانينيات.

يتجلى قصور هذه الأطروحات في مقاربتها لأزمة المؤسسات الوطنية بوجه عام والمؤسسات الصناعية بوجه خاص، من خلال تركيزها على المجال الاقتصادي والتنظيمي والفني بشكل يكاد يكون مطلقا.

أثبتت التجارب والممارسات اليومية أن منطق هذه السياسات مهزوز في ذاته، لأنه منطق تعوزه الرؤية العلمية

(*) هذه المقالة في الأصل مداخلتة قدمت ضمن فعاليات الملتقى الوطني الذي نظمه معهد علم الاجتماع بجامعة قسنطينة في الفترة بين

١٣-١٥ مايو ١٩٩٧.

(**) أستاذ بمعهد علم اجتماع - جامعة عنابة - الجزائر.

نتيجة تغير مفاجئ في أنساق القيم السائدة واستبدالها بأنساق قيم جديدة. ويمثل هذا المظهر الأخير محور الاهتمام في هذه الدراسة.

١-٢- الثقافة CULTURE

يرى بعض العلماء أن مصطلح «ثقافة» أصبح يمثل عنصرا هاما في الخطاب السوسيولوجي لأنه من المستحيل التحدث بدونها (٣). وقد تعددت التعاريف المقدمة لهذا المصطلح تبعاً للأهمية التي تعطى للفعل أو للنشاط الثقافي على سير النظام الاجتماعي العام. فمنهم من يعتبرها بنية فوقية تابعة لبنية تحتية هي التي تحدد لها وظائفها، وتشكل الماركسية أفضل مثال على ذلك. ومنهم من يعتبرها بنية أساسية تخضع لها جميع البنى الأخرى. كما هو الحال بالنسبة للإثنوزوجيين الثقافيين الذين جعلوا من الثقافة بل من النظام الثقافي المنفذ لفهم نظام المجتمع العام. وينظرون إليه على أنه بطاقة هذا النظام ومكمن أسرارها (٤). فالثقافة بهذا المعنى الأخير تشكل المضمون الذي يعكس طبيعة ونمط العلاقات التي توجه في نظرها نشاط الأفراد والجماعات في تنظيم معين ومحدد بالزمان والمكان. هذا المفهوم ربما يكون أكثر قدرة على ترجمة البنية الداخلية لأي تنظيم.

من هذا المنظور يمكن القول أن «الصدمة الثقافية» cultural shock كمفهوم يعبر عن «حالة شعور بالغموض واللا أمن والتوتر المترتب عن العزلة في بيئة جديدة» (٥). وهي تنشأ كلما التقى فرد أو مجموعة أفراد يحملون بنية ثقافية ذات نمط معين، بفرد أو مجموعة أفراد ذوي أصول مختلفة (٦).

لدينا في تجارب التنمية الاجتماعية والاقتصادية لعدد من المجتمعات أمثلة حية تدل على أنها جربت صدمة أو صدمات ثقافية. نذكر على سبيل المثال:

١- انتصار الثورة البلشفية في روسيا سنة ١٩١٧ على الإقطاعية والارستوقراطية وما كانت تتمتع به هذه الأخيرة من انساق قيم ومنظومات أفكار ومعارف. لكن هذه الأخيرة ما لبثت أن تقهقرت أمام أنساق القيم ومنظومات الأفكار والمعارف التي فرضتها الثورة بقوة السلاح والقانون الوضعي. ثم انهيار هذه الأنساق الأخيرة

البحث المتعمق للبنية الثقافية والاجتماعية والتشديد على ضرورة تنمية نوع من الاقتناع الذاتي بأن أية تنمية اقتصادية أو فنية أو تنظيمية لاتأخذ البعد الثقافي والاجتماعي بعين الاعتبار والتقدير، أى النظر إلى الإنسان باعتباره رأس مال شأنه في ذلك شأن رأس المال الاقتصادي، محكوم عليها بالفشل، إن أجلا أم عاجلا (١). وهذا ما وقعت فيه كل السياسات التي تعاقبت على المؤسسات الصناعية منذ تأسيسها الى يومنا هذا.

انطلاقاً من خصوصية المنظور السوسيولوجي للموضوعات والأشياء، فإن ما تعاني منه المؤسسات الصناعية يمكن أن يعزى، في نظرنا، الى ما تعرضت اليه هذه المؤسسات من صدمات ضربت بقوة أنساق القيم السائدة في هذه المؤسسات وأثرت في صيرورتها.

تأسيساً على هذا المنظور يمكن لنا أن نطرح التساؤلات الآتية:

- ١- ما معنى الصدمة الثقافية؟
- ٢- كيف تشكلت هذه الصدمة أو الصدمات الثقافية؟
- ٣- وما هي الآثار المترتبة عنها؟
- ٤- ماهي امكانية تجاوز هذه الصدمة أو الصدمات الثقافية؟

١- مفهوم الصدمة الثقافية

قبل الحديث عن مفهوم الصدمة الثقافية يتعين علينا بادئ ذي بدء تحديد مفهومي «الصدمة» و«الثقافة» حتى يتسنى لنا استعمال «الصدمة الثقافية» كمفهوم مفسر لوضعية موضوعية ومحددة.

١-١- الصدمة : SHOCK

يعرف مختصر قاموس أكسفورد الصدمة بأنها تصادم أو تضارب عنيف Violent collision أو هزة عنيفة vi-olent shake أو هي انطباع فيزيقي أو ذهني مفاجئ ومزعج sudden and disturbing physical or mental impression (٢).

من هذا المنظور تكون الصدمة ظاهرة أو حدثاً معبراً عن وضع غير طبيعي، قد يتجلى في مظاهر فيزيقية كالهزات الأرضية أو مظاهر سلوكية وانفعالية وثقافية،

مرة أخرى بعد أن تهرأت البنية الداخلية بسبب عوامل التناقض والتنافر والتردد وعدم الثقة. ومهد لهذا الانهيار مرة أخرى بقوة القانون وبارادة وفعل فاعل (فلسفة التغيير أو الثورة المضادة المتمثلة فيما يسمى بـ «البيروسترويكا» التي فتحت الأبواب على مصراعيها لرياح الغرب).

٢- أما التجربة الثانية فهي تتمثل في انتصار ثورة ٢٣ يوليو في مصر، في مطلع الخمسينيات، وما صاحبها من انهيار رسمي للإقطاعية والرأسمالية وإحلال أنساق ثقافية ومنظومات أفكار ومعارف جديدة أعادت الروح والأمل للعمال والفلاحين والمهمشين من المثقفين، وإقامة مشاريع اجتماعية واقتصادية. لكن هذه الأنساق التي فرضت بقرارات رأسية أو بالأحرى رأسية، أحدثت صدمة ثقافية ما لبثت أن انهارت بنياتها مرة أخرى وعادت البنى القديمة للظهور والنمو بشكل قوى ومثير مع مطلع السبعينيات موجهة بسياسة الانفتاح الاقتصادي.

٣- وهناك صدمة ثقافية حضارية واضحة المعالم تتمثل في الانتقال النوعي الذي عرفه النظام السياسي في جنوب إفريقيا حيث الصدمة كانت حاضرة بالنسبة للسود والبيض معا. وذلك عندما انتقل النظام السياسي من نظام يقوم على ترسيخ وتجذير للفكر العنصري (الأبارتاد) إلى نظام قائم على التعايش الحضاري بين العريقين دون تفرقة عنصرية. ومع ذلك فإن الوضع الجديد لم يتم هضمه بسهولة من قبل السود والبيض معا.

٤- أما بالنسبة لتجربة التنمية في الجزائر فلم تستثن من هذه الصدمات بل إنها تعرضت إلى صدمات ثقافية كانت، في بعض المراحل وفي بعض القطاعات موجهة بالنسبة لعملية التنمية الاجتماعية والاقتصادية. إلى أي مدى ساهمت هذه الصدمات الثقافية في تشكيل وإعادة تشكيل الصورة الحقيقية للمؤسسات الصناعية في الجزائر؟ سنحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال مناقشة العنصر الثاني من هذه الدراسة.

٢- تشكيل الصدمة الثقافية:

على ضوء المحددات التي وضعت لمفهوم الصدمة الثقافية، وانطلاقا من الاعتقاد بأن المؤسسات الصناعية

ليست إلا مجتمعا مصغرا (مايكروكوزم) بالنسبة للمجتمع الكبير. بمعنى أن المؤسسة لا يمكن اعتبارها معزولة، أو منفصلة عن سياقها الاجتماعي والعام وبالخصوص عن السوق، أين ينتظر أن تصرف سلعاها ومنتجاتها (٧)، فإننا نشدد على أنه بالرغم من أن المؤسسات الصناعية تشكل، فيما بينها، فضاءات متميزة عن بعضها البعض بالنظر إلى الزمان والمكان، وكذلك بالنسبة للأبعاد التنظيمية والفنية والثقافية التي تتميز بها كل منها حيث ينتج كل منها قيما وأنساق قيم تعبر عن بنيته الداخلية وعن أسلوب تنظيم العمل فيها ونمط العلاقات فيما بين أعضائها، أو بالأحرى بين القوى الفعالة فيها. بمعنى آخر تمثل المؤسسات، على الصعيد الداخلي وسطا قويا للتكامل السوسيو - ثقافي ولكنها تشكل، في الوقت نفسه، وسطا للتمايز لأنها تستقبل على مسرحها أناسا يحملون قيما متباينة تبعا لأصولهم (٨). إنها، مع ذلك كله، قد خبرت أو جربت الصدمات الثقافية، واستجابت كل منها بطريقة تتناسب مع حجم وعمق التناقضات التي تميز بنيته الداخلية.

وسنحاول في هذه الدراسة استحضار بعض معالم السياسة الجزائرية في مجال التنمية الوطنية عموما وفي مجال التنمية الصناعية بوجه خاص، لكي تتمكن من تقديم بعض الشواهد الموضوعية (التاريخية منها والآنية) المعبرة عن الصدمة أو الصدمات الثقافية التي تعرضت لها المؤسسات الوطنية.

استشعرت السلطة السياسية، مع نهاية حقبة الستينيات، بالخطورة المضاعفة التي تهدد كيان الدولة وتعمل على تفويض مشروعها في المستقبل إذا لم تبادر باتخاذ إجراءات عملية قادرة على احتواء التناقضات المتراكمة منذ فترة الاستقلال الوطني. وكانت هذه الخطورة تتمثل في ظهور قوتين متناقضتين ومتعارضتين هما الطبقة التكنو-بيروقراطية من جهة والطبقة العاملة من جهة ثانية. وتتجلى هذه التناقضات في:

١-٢- النمو المتزايد للطبقة التكنو-بيروقراطية التي استغلت حالة الشعور المترتبة عن هجرة المعمرين بعد أن استعادت الجزائر استقلالها السياسي (في ٥ يوليو ١٩٦٢) من جهة، وسياسة التصنيع (التي ساعدت

تقريراً إدارياً يعتبر في عداد الأسرار لا يعلمها إلا المقربون من مصادر صنع القرار.

هكذا استجابات القوى الفاعلة في المؤسسة (الطبقة العاملة، من جهة، والطبقة التكنو-بيروقراطية من جهة أخرى) بأساليب مختلفة بل ومتناقضة في كثير من الأحيان. إذ اعتبرت الطبقة العاملة (خطأ) الوضع الجديد بمثابة نعمة من السماء، فاندفعت بقوة ولهفة لإعلان التأييد والمساندة لمضمون الخطاب الرسمي، وكأنها تريد بهذا السلوك استعادة كل مفاتها طوال حياتها بأسرع ما يمكن. في مقابل ذلك تحرشت شريحة هامة بالطبقة التكنو-بيروقراطية، ومن الأها، واعتبرت هي الأخرى (خطأ) الوضع الجديد نكسة من صنع الإنسان، فأثار غضبها وشجونها فالتجأت إلى تبني ثقافة الهدم والموت البطيء بواسطة سياسة التباطؤ والتماطل وتفويت الفرصة على أي سياسة أو إجراء من شأنه تدعيم المشروع الاشتراكي برمته ونظام التسيير الاشتراكي للمؤسسات بوجه خاص (١٥).

عند هذا الحد من الصراع، الظاهر حيناً والكامن أحياناً، بدأت آثار الصدمة الثقافية تتجذر يوماً بعد يوم، وجسور الوفاق والتوحد تنهري وتتآكل.

لاشك أن القيادة السياسية، ساعته، كانت على علم ووعي بحجم التناقضات التي تشكل البنية الداخلية للمؤسسات الوطنية عموماً والصناعية على وجه الخصوص. لكنها كانت، في الوقت نفسه، تعتقد أن ميزان القوى بين الطبقتين المتناقضتين سيحدد نتيجة القرار، وسيحسم الصراع لصالح الطبقة العاملة. غير أن الممارسة الميدانية كشفت، مع مرور الأحداث أن مثل هذه القرارات الفرقية (الرسمية) كانت تنطوي، في معظم الأحيان، على أخطاء منهجية ومغالطات نظرية تنم عن فهم غير جيد للبنى الثقافية التي كانت تتميز بها المؤسسات. بمعنى أن هذه القرارات كانت قائمة في الأصل على افتراضات وهمية وليس على معرفة موضوعية، وتحليل معمق لردود الأفعال بالنسبة للأطراف المعنية بالأمر مباشرة. كما أن التجاهل أو عدم الاكتراث بأهمية الإطار الاجتماعي والثقافي الموجه لسلوك وأفعال الناس المتأصل في شخصياتهم ونمط علاقاتهم،

بشكل مباشر على نمو هذه الطبقة، من جهة ثانية. اتسمت هذه المرحلة بنمو حالة من الشعور بالتميز والتعالي عن الواقع الاجتماعي للمجتمع من قبل هذه الطبقة التي أصبحت تمثل، كما يرى البعض، جداراً تختفى وراء ممارسات احتكار النفوذ ومصدراً لتعطيل كثير من القرارات الهامة وإفراغ التسيير من الصدق والشرف والزاهة والإخلاص (٩).

٢-٢- النمو المتزايد لغضب الطبقة العاملة وإحساسها المستمر بالاغتراب والعزلة، وإدراكها العميق للاختلال الذي أصاب علاقات الإنتاج وما نتج عنها من توزيع غير عادل للثروة وكذلك فرص الحياة التي بدأت تظهر في حالات التفاوت الطبقي بين الطبقة العاملة التي لم تمسها سياسات التغيير بشكل واضح، والطبقة التكنو-بيروقراطية (١٠) التي بلغت، في بعض المجالات درجة عالية من الرفاهية على حساب الطبقة العاملة (١١). وتحسباً لأي انفجار اجتماعي مفاجئ قد يحدث في أي وقت، بادرت السلطة السياسية إلى استصدار سلسلة من الإجراءات التنظيمية تهدف بالأساس إلى تنظيم علاقات العمل بشكل شبه جزري عرفت بقوانين التسيير الاشتراكي للمؤسسات (١٢).

إن أهم ما تتميز به هذه القوانين هو إعادة النظر في مفهوم العمل ومفهوم العامل في المؤسسات الوطنية حيث تم إلغاء مفهوم العامل (الأجير) واستبدل بالعامل (المسير / المنتج) (١٣).

٢-١- الصدمة الثقافية الأولى:

أثار هذا الوضع الجديد والمفاجئ غضب شريحة هامة من الجهاز التكنو-بيروقراطي واعتبر ساعته ضرباً من الفوضى (١٤). كما اعتبرته هذه الطبقة مساساً بصلاحياتها واختصاصاتها، إن لم نقل بمصالحها الحيوية. إذ كيف يعقل، في نظر أنصار هذا الاتجاه، أن يجلس المسؤولون من بيروقراطيين وتكنوقراطيين جنباً إلى جنب مع عمال من ذوى الياقات الزرقاء blue-collars المصنفين مهنيًا عمالاً بسطاء أو حتى شبه مهنيين. وكيف يعقل أن يتقدم ممثل العمال من مكتب مدير المؤسسة أو أحد مساعديه الأقربين يطلب وثيقة هامة، أو

كانت تقوم على عنصرى التسامح والمرونة فى التعامل مع هذه الأجهزة البيروقراطية. كما اعتمدت على ترجيح سياسة الترغيب على سياسة التهيب فلذا منها أن عملية اتخاذ مثل هذه القرارات ستؤدى إلى إقناع هذه الأجهزة الغامضة بالتكيف مع النظام الجديد والعدول عن أفكارها وتطلعاتها الآنية والمستقبلية. فى الوقت نفسه لم يكن اهتمام القيادة السياسية بتعبئة جماهيرية وفقا لأساليب منهجية قادرة على توعية هذه الجماهير بالدور المنوط بها لإنجاح المشروع الاشتراكى وإنما كان اهتمامها بهذه المسألة لم يتعد الشعارات والخطب وإثارة حماس والتهيج. وهذا ما كشفت عنه الممارسات اليومية من انزلاقات خطيرة ساهم فى صنعها العمال أنفسهم تمثل ذلك فى انتشار بعض المواقف والسلوكات السلبية مثل الحضور الرمزي إلى مكان العمل (١٨) أى متى شاء وكيفما شاء. أضف إلى ذلك استفحال ظاهرة التمييز وهدر الموارد والوقت والمال، الأمر الذى أدى بدوره إلى تشويه السير الطبيعي للمؤسسات، بل ساعد على التعجيل فى تدهور أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية، حتى أصبح هذا السلوك، كما عبر عنه البعض، يمارس فى كثير من الأحيان على مرأى ومسمع من إعلام جعلته الرقابة الرسمية، أنفذ، سطحيا أخرس (١٩) (كل شئ على أحسن مايرام).

٢-٢- الصدمة الثقافية الثانية :

تعتبر الصدمة الثقافية الثانية نتيجة حتمية لتراكمات الصدمة الثقافية الأولى من جهة، ونتيجة حتمية أيضا لعدد من الإصلاحات أو بالأحرى الترفيعات التى شهدتها المؤسسات الصناعية بوجه خاص خلال حقبة الثمانينيات من جهة ثانية، والتى بلغت أوجها مع مطلع التسعينيات، حينما تعرت حقيقة سياسات الترفيع التى رفعت شعارات مثل: «العمل والصرامة من أجل ضمان المستقبل»، و«من أجل حياة أفضل... الخ. تلك السياسة التى فضحتها أحداث موجة تمثلت فى: «خريف الغضب» سنة ١٩٨٨ ثم فى أمواج التسريح المتواصلة التى شملت مختلف الفئات المهنية للعمال، مكونة بذلك جيوشا من البطالين وأشباه البطالين. جاءت الصدمة، فى هذه المرة، عنيفة بالنسبة

واحتمالات ردود أفعالهم نحو القرارات الصادرة أو التى ستصدر، كان سببا رئيسيا فى تفسير خطأ الافتراض، الذى يعكس منطق الخطاب الرسمى، من جهة، وعدم عقلانية القوى المعارضة فى المستويات المختلفة لأجهزة الدولة، من جهة ثانية.

إن الجهل بالطبيعة الخاصة لجهاز الدولة وبما يتميز به من تضاريس وتنوعات، أدى بصورة طبيعية إلى نمو نسقين قيميين متعارضين بل ومتناقضين فى الأهداف والممارسات. تناقض يجمع، كما يرى البعض، بين الحفاظ على بنية استعمارية قصد بها أن تخدم اقتصادا رأسماليا، وأهدافا إشتراكية وضعتها السلطة السياسية. هذه الوضعية أدت، فى نظر البعض أيضا إلى عواقب كثيرة، منها زيادة المسافة الفاصلة بين الحكام والمحكومين... ومن شأن هذا الجهاز القانونى والبيروقراطى الذى نشأ وترعرع فى ظل ثقافة وتقائيد وأنظمة رأسمالية استعمارية أن يؤدى، لا محالة، إلى تثبيت مواقف تنتمى لما قبل الاستقلال. وهناك حقيقة أخرى ربما كانت غالبة أو مغيبة عن أذهان صناع القرار السياسى، وهى أن التأخير فى تنفيذ سياسة ما، يمكن أن يكون راجعا إلى حقيقة أن البيروقراطيين الذين تدربوا عن المستعمرين يجدون من الصعب عليهم أن يتكيفوا مع المعايير الاقتصادية والاجتماعية الجديدة التى تتطلب حماسا أكثر مما تتطلب التزاما بقواعد رسمية للإجراءات البيروقراطية (١٦).

ومن الحقائق التى لا يرقى إليها الشك، فى اعتقادنا، أن القيادة السياسية كانت على وعى كامل بالدور المشبوه (١٧) الذى يتجلى فى درجة التحفظ الضمنى الذى تتميز به شريحة هامة من الطبقة التكنو-بيروقراطية (الحليف القوى والمباشر للبورجوازية والرأسمالية) نحو النظام السياسى القائم وما يتميز به من أنساق قيمية منافية لأنساق قيمها، لاسيما بعد تطبيق نظام التسيير الاشتراكى للمؤسسات.

يتضح من خلال النصوص القانونية وديباجة هذا النظام الجديد ومن خلال التوجيهات العقائدية، أن استراتيجية الردع المتبعة من قبل النظام السياسى القائم لقوى المعارضة المستهدفة من خلال هذا المشروع،

للطبقتين معا، لأنها لم تكن صدمة ثقافية داخلية، كما سبقت الإشارة فحسب، ولكنها كانت صدمة مضاعفة. إنها صدمة ثقافات وليست ثقافة واحدة. فالدولة حينما بدأت تتحول بقوة نحو نظام اقتصاد السوق، كان من الطبيعي أن يتقلص دورها في عمليات التدخل المباشر في تسيير المؤسسات العمومية وما يترتب عن ذلك من دعم وتغطية لحالات العجز وغيرها. بمعنى التخلي عن الدور الريادي الذي كانت تلعبه في المؤسسات الوطنية سابقا، ووضع كل الثقل على عاتق المؤسسات نفسها لمواجهة التراكمات القديمة بكل أبعادها، وكذلك مواجهة الثقافات الجديدة التي تفرضها قواعد اقتصاد السوق على مختلف الأصعدة.

صحيح إن ثقافة اقتصاد السوق تتميز بآليات قوية تعمل على حفظ بنائها الداخلي، إلى جانب محافظتها على ملامحها ومقوماتها الشكلية. وصحيح أيضا أننا لانستطيع أن نخفي إعجابنا أو، على الأقل، تقديرنا للقيم الموجهة لثقافة المؤسسات الوافدة من بلدان عانت كثيرا قبل أن تتمكن من بناء أنسقتها القيمية والمعرفية والحضارية (نظريا وممارساتيا) سمح لها بإقامة حضارة وقلب صفحة عن سنوات من التخلف والمعاناة. مع ذلك كله لانستطيع، في الآن نفسه، أن نخفي أسفنا أو نستمر عن تحفظنا للنظرة الاختزالية والتبسيطية لقيم التقدم والتطور، والاعتقاد بإمكانية حرق المراحل إذا ما توفرت المواد والموارد. أو تبني الخطاب السياسي الذي يعمل على فرض الافتتاح بإمكانية، إن لم نقل بحتمية، العولمة الاقتصادية من خلال التطبيق الواسع والسريع لمبادئ اقتصاد السوق. لأن هذا الخطاب يعبر بالتأكيد، في نظرنا، عن هروب من ماض وواقع موضوعيين مهزوزين. ولكنه يستخف في الآن نفسه بالإرث الثقيل والتاريخي الذي يطبع المؤسسات الوطنية، جاهلا أو متجاهلا تجارب البلدان التي تعتبر اليوم نموذجا عالميا في عالم الاقتصاد، والتي كشفت عن حقيقة لأجلال فيها، في الوقت الحالي، وهي أن قيم التقدم والتطور لانتسود ولانصدور وإنما يتم اكتسابها عبر مناخ اجتماعي ثقافي (وليس اقتصاديا فقط) تتطابق فيه أهداف المؤسسة مع أهداف العمال وتطلعات المجتمع.

لتأمل إذا في هذه الإشكالية بكل موضوعية، ولنقم بحساب الاحتمالات، ولنضع التقديرات للأحداث والمواقف، ولنبدأ بتحليل وتشرح وضعية المؤسسات الصناعية في الجزائر، وما تتميز به من ترسبات وتراكمات تاريخية وثقافية وسلوكية... الخ، ساهمت بشكل مباشر أو غير مباشر في تشكيل تنوعات وتقاطعات وفواصل وروى وتوقعات، صارت تمثل ما يمكن أن نسميه (مجازا) «ثقافة المؤسسة الجزائرية». هذا من جهة، وما تتميز به نظائرها من المؤسسات الصناعية الوافدة من أنساق قيم (نظرية وتطبيقية) وعادات وتقاليد في العمل والممارسات الاجتماعية للفاعلين الاجتماعيين فيها. بمعنى آخر، إن لهذه الأخيرة «ثقافة مؤسسة» ليست كذلك التي تتميز بها المؤسسة الجزائرية. هذا النوع من الثقافة يعرفه م. ثيفينييه M.THEVENET بأنها منظومة أفكار وقيم تحدد على نحو أكبر الاختيارات التي يتم أو تحدث خاصة على مستوى تسيير الموارد البشرية. وهي بهذا المعنى تمثل الإسمنت الذي يربط أجزاء المؤسسة.. وهي طريقة في السلوك والتفكير.. الخ (٢٠).

إلى هنا يصبح طرح بعض التساؤلات المركزية حول المعالم الأساسية المحددة للصدمة الثقافية أو الصدمات التي تتعرض لها المؤسسات الصناعية أمرا ضروريا لتفسير أسباب حدوث الصدمة أو الصدمات الثقافية من جهة، كما يمكن لهذه التساؤلات أن تسهل عملية التنبؤ باحتمال وقوع هذه الصدمات أو انتفاؤها.

١- إلى أي مدى تتوفر هذه المواصفات في المؤسسات الصناعية في الجزائر؟

٢- إلى أي مدى يمكن أن يعول على نمط الثقافة المؤسساتية السائد حاليا في المؤسسات الصناعية في الجزائر لخلق مناخ قادر على كسر تلك الحواجز المادية والمعنوية وتسطيح التضاريس وتوحيد الرؤى بين القوى الفاعلة في المؤسسات الصناعية؟

٣- في ظل المناخ الحالي الذي يميز المؤسسات الصناعية في الجزائر، هل بالإمكان أن تتدخل شجاعة المسير الحقيقية، التي تكمن في عملية المواجهة والمجاهرة والثورة على كل سلوك وضع أو مترفع؟

٤- وهل يمكن أن يغامر قادة المؤسسات الجزائرية برفض المراوغة والمداينة والمهادنة؟

٥- هل الطبقة العاملة نفسها في مستوى من الوعي بأمرها (بخاصها ومستقبلها) كقوة متحدة للثورة؟

٦- وهل هي مستعدة لرفع التحدي للمؤسسات الجديدة (التي يرفضها ما يمكن أن نسميه «ثقافة الاقتصاد السوق»؟

٧- هل هناك هدف مشترك فيما بين العناصر الفاعلة في المؤسسات الصناعية؟

٨- هل هناك فهم مشترك لاستراتيجية المؤسسة ومعرفة مشتركة لواقعها وتصور مشترك لمستقبلها؟

٩- هل هناك وعي مشترك بوضع المؤسسة في حالات يسرها وفقه غيرها؟

١٠- هل هناك شعور بالانتماء إلى المؤسسة عن رغبة وطواعية؟

١١- هل هناك موقف مشترك من كل ما من شأنه أن يؤثر سلبا أو إيجابا، على عمليات العمل ومصالح العاملين؟

هذه جملة من الأسئلة أدنا بها تشخص الميزة الثقافية التي تميز عن واقع حقيقة المؤسسة الجزائرية. وأن الإجابة الموضوعية عن هذه الأسئلة ستكون، في نظري، حملا سلبية بنسبة كبيرة، إن لم يقل، بصورة مطلقة. لذلك لا يمكن المغامرة بتقديم أية إجابات إيجابية أو حتى شبه إيجابية، على الأقل، على العدي القريب والبعيد. راجع ببساطة إلى أن هناك يوما شاسعا وهو حقيقة من الصعب دمجها بين نمط الثقافة السائد في المؤسسات الصناعية في الجزائر، الذي لم يرق بعد إلى مستوى أي شكل «ثقافة مؤسسية» إن لم نقل أي شيء. هناك ثقافة مؤسساتية (أجبار) وبين «ثقافة المؤسسة» التي تتميز بها المؤسسات الصناعية الوافدة من المجتمعات المتقدمة. ولنتسلسل ذات في هذا، ونلاحظ أن نسبة قلة من هذا المنظور فإن البرمي المؤسسات الاقتصادية الوطنية، تحت أي غطاء كان، في أحضان نظام اقتصاد السوق بكل ما يحمله هذا النظام من أبعاد يقرارات رأسية خارجة عن الإرادة وقناعة وعن الأطراف الفاعلة في المؤسسات الوطنية، قد وضع المؤسسات الوطنية عمودا

والصناعية بوجه خاص أمام صدمة ثقافات وليس صدمة ثقافة واحدة، لأن هذه الوضعية لم يعطهم بها المجال على اختلاف فئاتهم المهيمنة فحسب، ولكن اصطدمت بها شريحة هامة من المقيمين أنفسهم. هذا الوضع الجديد بل الغريب يبدو حسب مجموعة من المؤشرات وكأنه أشبه الجميع بتضييق ثقافتهم وتخليها عن جذرها عن مقاومة التغيير السريع الذي بدأت يظهر تجلياتها فنيها. كلما اتسعت دائرة الانفتاح على العالم الخارجي في المجالات الصناعية المختلفة، لأن الموروث الثقافي الذي يطبع السلوك العام يتحول، بصورة إرادية أو لا إرادية، دون مواكبة عمليات التغيير الشرعي، من هذا المنطلق يبدو أن السياسة الأبرز الواقع التي تمارسها الدوائر المخططة والمهندمة لمستقبل التنمية الوطنية في الجزائر، تحت ذرائع مختلفة، هامة على المستوى، قدما من أجل التبعيل بإعادة هيكلة المؤسسات الوطنية (حتى لا نقول إعادة هيكلة علاقات القوى) وقضايا احتياطيات اقتصاد السوق، ومن ثم تعين على المنظومة الاقتصادية أن تتكيف مع ثقافة اقتصاد السوق.

٣- **الآثار المترتبة عن الصدمة الثقافية:**

إن هذه السياسة المجتازة، إن لم يقل مدعومة، بأطر وحيات الشرائح المحظوظة من أصحاب المشاريع الكبرى والمهندسين من الطبقة المتوسطة والرفيعة، مدعوت، بالعيش من المؤسسات الوطنية الصناعية إلى البرهنة على أن يجب معنكة «الاستيعاب الذاتي» وعلى «الاستيعاب المالي» وللإدراك أن التغيير، في ظل الدور الجديد للدولة في عمليات التنمية والديمقراطية، والمبادئ التي تقصص بصورة كلية أو جزئية، كما يجب الإقرار، في شكل ظلال المؤسسات الوطنية، تتراوح بين عدم استيعابها في مكانها بسبب الصدمة الثقافية أو بالأحرى صدمة الثقافة الجديدة التي بدأت معالمها تتجذر مع السياسة الاستيعابية أي اعتماد المؤسسات على ذاتها. هذه الوضعية جعلت المؤسسات في وضع «كن أو لا تكن» هكذا ولدت الصدمة الثقافية المترتبة عن التسيب القديمة وصدمة الثقافات الجديدة المترتبة بالنسبة للتفكير والعمل في المؤسسات الوطنية حالة رعب يهر الجميع دون استثناء، ولعل من مظاهر صدمة الثقافات

الصددمات التي يفرضها الوضع الجديد، على الأقل على المدى القريب.

هل يحق، بعد هذه المعطيات الموضوعية والذاتية، أن نراهن على حاضر ومستقبل المؤسسات الصناعية بوضعها الحالي، دون أن نهيأ لاستقبال الثقافات الوافدة؟ وهل بهذه البساطة تكون الاستجابة لهذه الثقافات مبررا للزج بالمؤسسات الوطنية بكل ما تتضمنه من عناصر ثقافية وتنظيمية ومادية، وما تحملها من ترسبات ثقافية ترسخت مع مرور الزمن فتمظهرت في سلوك وأفعال العناصر الفاعلة في المؤسسات باختلاف مستوياتهم المهنية والثقافية، في وسط أشبه بمن «يزج بخروف للرعي في وسط غابة موحشة».

٤- كيفية تسير الصدمة الثقافية:

هناك أمثلة حية في بلدان كثيرة عبر العالم استطاعت أن تتجاوز مختلف أنواع المعوقات التي كانت تحول دون السير الطبيعي لعملية تقدمها. ما هو الخطاب الذي كان يوجه مسيرها وعمالها؟

تكمن الإجابة عن هذا السؤال في معرفة مكنون ومضمون «ثقافة المؤسسة» التي تطبع سلوك الفاعلين الاجتماعيين، باختلاف انتماءاتهم الاجتماعية والاقتصادية أو مواقعهم في السلم الهرمي للسلطة داخل المؤسسة. هذا يؤدي بنا إلى القول، دون تردد، إنه خطاب يقوم على المزج بين المكاشفة والمصارحة من جهة، والصرامة والعقلانية من جهة ثانية. هذا الخطاب لا يفتقر بالمكاسب المادية ولا لتهويه المظاهر الخداعة أو مواقع الضوء. لا يتقيد بأفكار مهزوزة ولا برؤى ضيقة. لا يمتلق ولا يتكفل. لا يلف ولا يدور. إنه خطاب لا يخدع ولا يندعج بالأوهام والأحلام التي يروجها إعلام محلي أو جماهيري مهيج أو مضلل. إنه خطاب يرفض بقوة كل مظاهر النرجسية، ويكسر الجسور والفواصل المعنوية والمادية بين كل أعضاء المشروع دون استثناء، ويقدر الجهد ويمجد العمل المنتج، ويعتبر العامل رأس مال يتعين استثماره.

إذن، نجحت دون شك مشاريع هذه المؤسسات، لأنها كانت ولاتزال تفكر وتعمل في ظل إعلام داخلي خال من التنوعات والفواصل، وتباین الأهداف

الجديدة لجوء بعض قادة المؤسسات الوطنية وإطاراتها العليا، تحسبا لما قد يترتب على هذا الوضع الجديد الذي لا يتوعد مؤسساتهم فحسب، ولكنه يهدد دورهم كمسيرين، إلى اتخاذ سلسلة من المبادرات قصد تحسين وضعهم كمسيرين وضع مؤسساتهم لمواجهة التراكبات التاريخية. ولعل من أبرز معالم الصدمة الثقافية السعي الحثيث لهؤلاء القادة إلى تكثيف علاقاتهم بمكاتب الخبرة والاستشارة، الوطنية منها والأجنبية (٢١)، من أجل تطوير المعارف النظرية والتطبيقية في مجال التسيير والإدارة. الأمر الذي يعبر فعلا عن أحد الأمور بجدي وحزم أكثر (بالنسبة للبعض)، ويعبر عن حالة الرعب والخوف (بالنسبة للبعض الآخر) من المجهول الذي يهددهم ويهدد مؤسساتهم برمتها عند التطبيق الفعلي لنظام اقتصاد السوق، الذي لا يعتمد على الموارد المادية والمالية فحسب، ولكن يقوم بالأساس على الكفاءة في التسيير والإدارة باعتبارهما يشكلان إحدى الأركان الرئيسية في أي مشروع مؤسسة. كما أن الاهتمام بالمستويات العليا للإدارة تعتبر في حد ذاتها سياسة عرجاء لاتخرج عن سياسات الترقية المألوفة، لاتبث أن تبخر نتائجها لأن طرفا في المشروع مقصى، كليا أو جزئيا، من العملية التحضيرية أو التكوينية قصد ترقية المعارف النظرية والتطبيقية في التسيير والإدارة بما يسمح بالتكيف مع ثقافة اقتصاد السوق، ألا وهي الطبقة العاملة. لذلك فإن النظرة الأحادية البعد، التي يبدو أنها لاتزال توجه سلوك بعض قادة وإطارات المؤسسات الوطنية، ليست إلا مؤشرا على صعوبة تخلص هؤلاء من رواسب الماضي، وإحداث قطيعة مع ثقافته، والإستعداد للتكيف وتقبل، بثقة وإرادة، أنساق القيم والمعارف التي تتميز بها الثقافة الجديدة.

إذا كانت مواجهة الصدمة الثقافية عملية صعب تحملها بالنسبة لفئات مهنية معينة فإن عملية التكيف المفروضة على الجميع مع هذه الثقافة الجديدة، بحكم قواعد وتقاليد اقتصاد السوق، مسألة فيها من المخاطرة والمجازفة ما لا يمكن التنبؤ بإمكانية بناء نسق أو أنساق قيم بديلة قادرة على مقاومة ومواجهة الصدمة أو

والمصالح. كما كانت ولا تزال تعمل في ظل إعلام خارجي، مقروء ومكتوب ومرئي، كشف للحقيقة وضاح للمعالم. ممنهج، يعتمد التحليل الموضوعي، لايحس الفاعلين الاجتماعيين للعمل فحسب، ولكنه يدفع أيضا صناع القرار، في تلك المؤسسات، إلى التفكير بعمق والاستفادة من النقد وتصحيح الأخطاء. هؤلاء، أنفسهم، يرفضون المجاملة وسياسات الإقصاء والتهميش وأساليب التخدير والمراوغة وكل أشكال المغالطات والتضليل والتدليس لأنها تضر، في نظرهم، مصداقيتهم كأشخاص مندمجين في مؤسساتهم، وتهز مستقبل مؤسساتهم كقادة ومقررين. لو أنهم استسلموا لمناخ إعلامي متلون، كما هو الحال بالنسبة لإعلام أو جزء كبير من إعلام العالم المتخلف، لعانت مؤسساتهم ولعانوا هم أيضا ما تعانيه مؤسسات هذا العالم الأخير، الذي تنتمي إليه الجزائر تاريخيا وجغرافيا.

من هذا المنطلق فإن عملية تسيير الصدمة الثقافية التي تترىص بالمؤسسات الصناعية الوطنية في ظل تزايد مظاهر التهليل والترحيب والتفاؤل المفرط أحيانا بالاستثمار الأجنبي في الجزائر، تماشيا مع سياسة العولمة التي تشكل، في نظر هنري بلانكيير C.H.Blanquiere في ذاتها، صدمة ثقافية (٢٢). من هنا فإن المراهنة على كسب هذه المعركة تتطلب، في نظرنا، مواقف راديكالية تعبر من خلالها، ويقناعة لإرادة ورغبة، كل العناصر الفاعلة في عمليات التخطيط والتسيير والإنتاج معا عن استعدادها للتخلي، إن لم نقل نهائيا، فعلى الأقل عن جزء كبير من أنساق القيم والمعارف السائدة المترتبة على تراكمات تاريخية عطلت عملية نشوء ثقافة مؤسسية قوية قادرة على خلق إنسان مندمج في

الهوامش

- (١) قال أحد رؤساء المؤسسات الأمريكية «أسجوا مني الآلات والأموال، ولكن دعولي كادرائي وستستعيد مؤسستنا قوتها وأزدهارها في: R.Bosquet, et R. Vatier أنساق في المجتمع المعاصر، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٣٧.
- (٢) J.B.SYKES, THE CONCISE OXFORD DICTIONARY OF CURRENT ENGLISH 6th Ed OXFORD AT (٢) THE CLARENDON PRESS 1976.
- (٣) N.J.DEMIRATH, III AND G. MORIVEL, SOCIOLOGY: PERSPECTIVES AND APPLICATIONS, (٣) HARRER and ROW PUBLISHERS, N.Y., LONDON, 1976 P.24.

بيئته الداخلية ومتفتح على محيطه الخارجي ومستعد لتحمل الأعباء وتقديم التضحية من أجل أهداف المؤسسة، واستبدال ذلك السلوك بثورة على الممارسات السيئة، سواء ما تعلق منها بأساليب التسيير والإدارة، أو بالعلاقات بين المستويات المختلفة في أي مؤسسة ألقيا وعموديا. هذه الثورة يجب أن توجه بواسطة استراتيجية ذات أهداف محددة، منها على سبيل المثال تكوين رؤية مستقبلية واضحة المعالم، وتوحيد جميع العناصر الفاعلة، وتنمية الروح الجماعية لدى الأفراد؛ وترسيخ حب الانتماء للجماعة والمؤسسة. وهذا لن يتأتى إلا من خلال منظومة قيم مشتركة بين العناصر الفاعلة في المؤسسة. وبعبارة واضحة يتعين على المؤسسات إن هي أرادت أن تتجاوز إشكالية الصدمة أو الصدمات الثقافية أن تنشع مايمكن تسميته بمشروع «ثقافة المؤسسة» (٢٣) أي تنصهر الإرادات الشخصية وتذوب أنساق القيم الفردية من أجل تحقيق أهداف المؤسسة. ولما كانت المؤسسة تشكل، كما سبقت الإشارة، فضاء مزدوجا للتكامل والتمايز فإن حالة التوازن التي يتعين على المؤسسة أن تحققها تكمن في ضرورة البحث عن صياغة شاملة لثقافة محتملة تحظى بالاعتبار والتقدير من قبل مختلف التشكيلات الممثلة للمؤسسة، وتقود إلى صياغة جملة من الأهداف نذكر على سبيل المثال - الوعي بالاختلاف (أو التشخيص الذاتي)؛ تهيئة أو تحضير الناس لمواجهة الأوضاع الجديدة المتعددة الثقافات؛ تكييف الناس والأنظمة القائمة للأوضاع الجديدة؛ إعادة الاعتبار للموارد البشرية كعامل حاسم في عملية إنجاز المؤسسة لأهدافها، وجعل المصارحة والمكاشفة من بين الأخلاقيات المهنية لدى الجميع... الخ.

(٤) برهان غليون، اختيار العقل، موفم للنشر، ١٩٩٠، ص ٨٥.

(٥) مطبوعة باللغة الإنجليزية مجبولة المصدر.

H.BLANQUIERE, P.BOSSARD, et B.M.CARRON, LE CHOC DES CULTURES: atout ou handicap pour l'entreprise? in R.F. de GESTION, 1984, P.112.

H.E.C, L'ENTREPRISE... DEMAL, DUNOD, 1981, P.15.

N.SAADI, SYNDICAT et RELATIONS DU TRAVAIL DANS LES ENTREPRISES EN ALGERIE, in CAJ A.A du NORD, 1983, P.104 in no: 68-69.

(٦) عبد القادر بلحسان، السبيل والرهان الديمقراطي في الجزائر، في: معهد علم النفس بعلوم التربية، جامعة الجزائر، الثقافة والتغيير، أعمال الملتقى الدولي المتعدد الجوانب بين ٢٨ و ٣٠ نوفمبر، ١٩٩٢، ص ١٥٦.

(٧) أ. FRANCIS, et J.P.SERENI, UN ALGERIEN NOME BOUMEDIENE, E, STOCK, 1976, pp. 289-298.

(٨) أ.الميزان، من الاطلاع على هذا النظام الجديد ارجع إلى: الأثر رقم ٧٤-٧١ المأرخ في ٢٨ رمضان عام ١٣٩١ الموافق ١٦ نوفمبر ١٩٧١، والعنقlopedia الاشتراكي للمؤسسات.

(٩) جاء في ميثاق التغيير الاشتراكي للمؤسسات، إن الصفة الممنوحة من الآن فصاعدا للعمال وفي صفوف المنتج التغيير تعني مجلس العمال الذي لا يتنصر مبادئ لنشاط المؤسسة في المظاهر التقنية وحدها بل يتخذ بعدا سياسيا على الخصوص، ويجب إدراجها في الامتيازات الممنوحة لمجلس العمال. كما حدد هذا الميثاق مفهوم العمل والعمال على النحو الآتي: وإن العمل لم يعد اليوم مجرد بضاعة تقدر على وجوه مختلفة بحسب العرض وتبعا لمصالح أرباب العمل التي تنقلب حسب الظروف، بل إنه أصبح الأصل إن

تتمثل في الحق في العمل، فطوره وتغييره حالة الجماهير الكادحة: تخمنا أن العمل لم يعد اليوم موضوعا للإستغلال الفاحش الذي يقوم به أصحاب رؤوس الأموال للزيادة في أموالهم، ولكنه يجب أن يكافأ بتأصيل لأنه احتل الثورة.

(١٠) أ.الميزان، من الاطلاع حول هذه القضية، ارجع إلى: الأثر رقم ٧٤-٧١ المأرخ في ٢٨ رمضان عام ١٣٩١ الموافق ١٦ نوفمبر ١٩٧١، والعنقlopedia الاشتراكي للمؤسسات.

(١١) A.A.Nord, 1983, C.N.R.S. p.104, fn: N.Saadi, syndicat et relations du Travail dans les entreprises en algerie, in CAJ A.A du NORD, 1983, P.104 in no: 68-69.

(١٢) نور الدين محمد بوترقة، التكنولوجيا وعلاقات العمل: دراسة تطبيقية على بعض المؤسسات الصناعية بالجزائر، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٠٧.

(١٣) الجمعية الأوربية للتغيير والتطوير الاجتماعي، في الجزائر، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٠، ص ٦٩.

(١٤) لمزيد من الاطلاع حول هذه الفكرة، ارجع إلى: خطاب الرئيس الأسبق هواري بومدين.

(١٥) لمزيد من الاطلاع حول أهمية عامل الزمن، طالع على سبيل المثال:

M.S.Oukil, An exploration of Culture of the firm in Algeria's industrial Sector, in Culture et gestion, 1992 International au Colloque international, University d'Ager, 28-30 November, 1992.

(١٦) R.Boussaada, Le temps social dans la culture Algerienne, in Culture et gestion, op.cit, 1992.

(١٧) عبد القادر بلحسان، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٧.

(١٨) M.DGEY, POLITIQUE DES RESSOURCES HUMAINES DANS L'ENTREPRISE, PARIS, LES EDITIONS D'ORGANISATIONS, 1989, p.160.

(١٩) J.P.Kotter, J.L.Hesket, Culture et Performances, La Seconde Souffle de L'Entreprise, Les Editions D'ORGANISATIONS, 1984.

(٢٠) Paris, 1993; M.Thevenet, La Culture D'entreprise en Neufs Questions, in R.F. de Gestion Sep 1984.

(٢١) C.H.Blanquiere et al, op.cit.

(٢٢) C.H.Blanquiere et Philype Bossard et Brian Mac Carron: Le Choc des cultures: atout ou handicap pour l'entreprise? in R.F. de Gestion, Sep-Oct. 1984.

(٢٣) لمزيد من الاطلاع حول هذا المفهوم ارجع إلى: جامعة الجزائر، في: معهد علم النفس بعلوم التربية، جامعة الجزائر، الثقافة والتغيير، أعمال الملتقى الدولي المتعدد الجوانب بين ٢٨ و ٣٠ نوفمبر، ١٩٩٢، ص ١٥٦.

جذور العنف في الحياة العربية المعاصرة

نحو موقف علماني عربي شامل

عبد الله خليفة*

من وعينا، وجسدنا، إلا قيده. أن لنا أن نقول: إنها الحكم الفرعوني الطويل، لقد اتخذنا بغير وقت، وتسلطك على نسائنا وأطفالنا وأغانيتنا وفرحنا، أن لنا أن نعربك ونهذعك. ليس في هذا التسرع الأرضي، المنحوت، سوى الإنسان العربي قيمة المخلوقات، صانع القيود الحديدية والعقوبة، وهو الذي يشككها، ويتفحصها، لم يعد الآن قارئ، وأشباه الضحايا تقطر فوق رؤوسنا رغبات وأسئلة، وتصلح المذابح المفحخة أنقاض دول، وتعدنا لخروب أهلية طويلة، وفريضة، أن نتجاهل آلاف السنوات من الحكم العفوي الشامل، حيث طبقة ضعيفة تترك الاختيارات والخيرات، وتقيم لركبة اجتماعية متفجرة، يشف على قممها السيد الرجل المخلوق، وتجعل الأحكام آتية والمحكومين عبيدا، والذي فكر سيدنا إلهنا، والأقوى جارية لولده، والملايك الكبار يقارون الأرض والعرش.

الشم تكون الدولة الإسلامية الأولى بالسيطرة على الطبقات المختلفة عبر وعي واتحد شامل. ولكن ذلك لم يكن إلا مؤقفاً، حيث راحت التناقضات الاجتماعية تتفجر، وبخاصة مع حروب الردة، ثم حروب الفتن التي أعقبت، على الإمبراطورية العربية والعربية خيرات الجلال العفوي، وأدى هذا إلى استخدام العراصات، فمروا بقتل الخليفة عمر بن الخطاب وفرة تالية، حيث كان يحجج في قتل الخليفة عمر بن الخطاب.

من يطرح المسار العربي الراهن، بكل ضحيته الدموي العنيف، وبخاصة في مستقراته العميقة العنيفة، من ذبح للتشتر، وتدمير العنصر، وتشكيل الجماعات والدول الطائفية، وضيق الخناق العربي والإسلامية المتعاقبة، المستلحة، ووضع الملايين تحت الإقامة الجبرية في قلعة الشبيبة المظلمة المتعجدة، أتد، ضرورة تشكيل مواقف عربية عميقة، وجريئة، وذميمة علمانية، تعيد رؤية تاريخ الأمة العربية بشكل تجديد، وتصلح العنق، والتغير، إلى جذور العنق، التي تارخوها، وأبليتها المادية والزوخية. إنه في هذا العصر الذي أدارا ظهوره، المتفجرات الحزبية المؤتدة للقمع للشامل، تتراعى ضرورة المعرفة الحقيقية، كمحاولة أولية وهامة لوقف مسلسل التهم والأهتار، والوقت سبيل العربية العنيفة، تحديات الطائفية، والتمتد، في الزمن الحالي الذي وضع لكل شيء تحت مجهر، وتلكوب عين الانشائية الفاضلة، ووضع الوعي لورات وأجهزة تعيد تشكيل النسيج الاجتماعي والتجدي والعنصر، وسبيلها، كان لنا نحن العرب، أن لا تدخل العصر بقوة، وأن نعربنا كل شرط الاغتيال الطويل للتعسوب، الذي كان متسلطاً، كما لمية لشهوة وتفرير أادتنا وأرواحنا، وخشياً في زوازين الحكم المتشاكل، الذي لم يدع حلتا

(*) باحث ومفكر من البحرين.

الاجتماعية في حركتها التاريخية، بأدوات القمع المادية، وعنف الشرطة والجيش والسجون وفرض الجزية والخراج، بل جعلت من المذهب الديني قمعا وسيطرة، عبر إزاحة ما هو إنساني، ومراكمة ما هو شعائري وعبادي شكلي.

لقد تم التركيز على ما هو حزين ويأس ومجمد لانطلاقة الروح والجسد والفرح ونزع علاقات التضامن والكفاح بين العرب، وتغييب لما هو مساوئي بين الرجل والمرأة، وبين الأمم، وبجل ما هو تراتبي وشويفني وذكوري مسيطر. ويحاول المنقبون المعاصرون في مناجم الماضي، أن يروا بعض البصيص في كفاح العرب عبر قراءة بذور النور العقلانية المنتجة في حقول اللاهوت. لقد حاولت الأمم الاسلامية عبر الأوعية المذهبية أن تتحرر، وكانت الفرق الدينية تحاول بأدوات الفكر الديني الخروج من سطوة المذهب المركزي المسيطر، وحاول الفلاسفة المتنورون أن يرحزحوا تلك المركزية الشمولية المذهبية الاقطاعية، عبر تخفيف مراكزها ومن أجل تعدد أقطابها، ومن أجل وعي موضوعي بقوانين المادة والطبيعة، فكان كل هذا النشاط العظيم كفاحا داخل الممر المعتم، ونضالا ضد الأساطير بأدوات أسطورية، وصراعا ضد الظالمين بحديد قيوهم، وجاء المتصوفة ليسبحوا في البحر حتى قاعه المعتم، فكافحوا العقل المذهبي الرسمي الشمولي الظاهر، بلا عقلانية باطنية، فسيفسائية، أسلمت الوطن العربي في خاتمة المطاف الى سلطات الدراويش والدولة العلية المعلولة.

٣- وعندما بدأ رجال الدين النهضويون المسلمون والعرب في القرن التاسع عشر كفاحهم المتصدي للسيطرة الأجنبية المحدقة وللتخلف المزمّن، جعل كثير منهم الدين مرة أخرى أساسا لعملهم السياسي، ومنذ ذلك الحين وضع الأساس الحديث لمشكلاتنا الراهنة. إن شعارات النهضة ومقاومة الاستبداد والدعوة للحكم البرلماني وإصلاح التعليم ونشر المعارف الخ.. كانت خطوات ايجابية في سبيل النهوض العام للأمم العربية غير المستقلة والمتداخلة مع بقية الأمم الاسلامية، ولكن بقيت الشعارات الدينية - النهضة غير مدركة لطبيعة

بقتل عثمان بن عفان، ثم بالحرب مع أو ضد علي بن أبي طالب، ومن هنا توسعت الخلافات والصراعات الطبقية التي تموهت من خلال الوعي الديني، الذي تحول إلى وعي مذهبي. لقد حاول عمر بن الخطاب أن يقيم توازنا اجتماعيا، وأن يوزع غنائم البلدان المستقلة بشكل متساو على الفاتحين العرب، إلا أن التناقضات العميقة فجرت الصراعات الدموية وطلعت الأرستقراطية العربية الباذخة لتشكّل ملكا عضويا جبر مختلف المفردات الفكرية والأدوات السياسية لحكمه الطويل.

٢- لقد قام النظام الإقطاعي - العبودي، بعد سيطرته على ملكية الأرض والفلاحين، بتفصيل بدلة دينية - مذهبية على مقياس امتيازاته ومصالحه، مواصلا استلام ملكية البشر، من أسلافه الفراعنة والأكاسرة والقيصرية، محافظا على التركيبة السياسية الاجتماعية المتحجرة: سيطرة مطلقة للحكام، سيطرة شاملة للذكور، استغلال لا يرحم للمزارعين والعبدة (١).

لقد انجرت القوى المعارضة، بحكم شروط الوعي والوجود الاجتماعي، إلى استخدام ذات العبادة الدينية في تبرير اختلافها وصراعها مع الحكم الديني والمذهبي المركزي، فابتكرت مذاهبها الأخرى، لتعكس مصالح جهاتها وأممها وجماعاتها، ورغم أنها لوحت بالعدالة وتحقيق المساواة، وخدمة المناطق والأقاليم المختلفة، وحققَت انجازات ملموسة وقيّة في سبيل ذلك، إلا أن الأغنياء الكبار والمتسلطين ما لبثوا أن سيطروا على شبكة انتاج المذاهب كذلك، وضخوا السلطة والثروة إلى خزائنها، فغدّت الحروب المذهبية الدامية المستمرة تعبيرا عن حروب اجتماعية يتم إخفاؤها، ولانجذ الأدوات السلمية والقانونية لكي تظهر وتبليور وتحل. إن المعارضين العرب بلجوتهم إلى الدين وتفسيره مذهبيا خسروا عملية التغيير العميقة الشاملة، ودمروا الدولة التي أرادوا إنقاذها. لقد غدا الكفاح من أجل العدل والمساواة ملتبسا بالخلاف الطائفي الفقهي، وصار انفصاليا، منطقيا، مما أدى إلى تمزيق الدولة العربية - الإسلامية، وتحطيم بناءها الاقتصادي وشبكاتها الاتصالية العادية والفكرية. لم تكتف الطبقات المهيمنة، في كل المذاهب المنقسمة المتعددية، وعبر كل الأبنية

الجنس السياسي الديني المحافظ الكبير الذي راحت تستثير نشاطه، ليغرقها في النهاية بشبكته الطائفية الواسعة، ويجذوره الممتدة قرونا مديدة. ان الأفكار الحاملة لم تكن على دراية بحجم وعمق التركيبة الاجتماعية السياسية الفكرية المحافظة، والتي راحت تستعيد سطوتها على الحياة العربية، عبر تغذية القوى الاستعمارية لها، والتي وجدت فيها أرضية أساسية لتعميق الأمة العربية، والتي تم تغذيتها سياسيا وإداريا، وغذيت تنوعاتها القطاعية والعشائرية والمذهبية والمناطقية، وتم ربط اقتصادها المنتج للمواد الخام بالدول المسيطرة، وهمشت قواها الاقتصادية والثقافية التصنيعية. ورفضت قوى علمانية تنويرية صغيرة مسار الانبعاث الديني - القومي المتضافر، طارحة استيراد النموذج الحدائي الغربي، ولكن ظلت طاقاتها العقلية الهامة والمفيدة، معتمدة على تشكيل الانتاج الثقافي، غير المترابط مع الوعي السياسي وانتاج الممارسة الثورية^(٢). ولقد تلاقح هذان الاتجاهان الرئيسيان في بعض الخطوط الصغيرة العابرة، حين استعارت بعض القوى القومية بعض الجوانب العلمانية، وبشكل محدود. ونظرا لانعزالية الانجاء الثقافي العلماني عن الممارسة الكفاحية الوطنية، بدا وكأنه مرتبط بالسلطات الأجنبية، ونموذج لتبعية فكرية للغرب. إن الاتجاه القومي الديني في عملية تغلغله بين الجمهور العربي، اعتمد النفعية والعفوية، ووجد أن استغلالا لمشاعر المؤمنين، وتنشيطه لبعض المفاهيم الدينية الشعارية قد وسع شعبيته، مما أدى الى إحجامه عن تعميق الوعي العلماني في صفوفه، وتركيزه على الجانب الديني.

ولاشك ان تسييس الاسلام بشكل وطني وقومي قد أدى الى توحيد بعض الشعوب العربية ضد الاستعمار، وعبر عن علمانية محدودة، وبين أن البعد عن الشبكة الاجتماعية المحافظة، هو بذور لنمو ديمقراطي هام، ولكنه نمو لم يكتمل، ليس لأن تلك الشبكة ذات قرون من التأهيل في البنى الموضوعية والذهنية للعرب فحسب، بل لأن القوى التحديثية العربية لم تواصل مهماتها المعاصرة، وعجزت عن تغيير نظم الامتيازات، وكانت هي جزءاً من القوى المستغلة للجماهير،

ووجدت أن من مصلحتها الإبقاء على الوعي المحافظ تقييماً لنفوذها.

كما أن القوى الاستعمارية والعربية التابعة واصلت تعميق وتعزيز دور المؤسسات المذهبية، فكانت تركيبة التخلف شرطاً من شروط ديمومة النهب الأجنبي والداخلي.

إن القوى الحديثة النامية حينذاك، بتركيبها الإقطاعية والبرجوازية المتداخلة، لم يكن من برنامجها انتاج أدوات نظرية وسياسية لبناء مجتمعات ديمقراطية علمانية. وقد وجدت مصلحة في إبقاء التركيبة القروسطية، مع إجراء اصلاحات اجتماعية وسياسية مهمة عليها، وكان اغفالها لأفكار المتنورين العرب العلمانيين، خاصة في مسائل فصل الدين عن السياسة والدولة، تعبيرا عن وشائجها القرباية مع تلك التركيبة المتخلفة.

٤- إن عجز الطبقات الرأسمالية - الإقطاعية عن قيادة معركة الاستقلال الاقتصادي والسياسي وتحقيق (العدل)، قد هيأ الفرص لبروز القوى الاجتماعية الوسطى والصغيرة للتصدى لهذه المهمة، واستقطاب الحماس وتوظيف المعاناة الجماهيرية لأجل تشكيل خطوط سياسية نظرية تسريعية وشمولية تتجاوز الليبرالية والتحديث الديمقراطي. وإذا كان ذلك لم يتبلور بصورة سريعة عند القوى القومية واليسارية، واحتاج لسنوات أخرى ليتشكل بصورة أحزاب قومية ويسارية شمولية، فإن الأصوليين الإسلاميين كانوا أسرع في التقاط المنحى الفاشي الذي كان مخيما على العالم. إن رفض الأصوليين الإسلاميين لاتجاه الليبرالية الاسلامية الذي تشكل لدى الأفغانى وكوكبته، والذي شرع لحرية الاختلاف والتعدد، وأسبقية العقل على النص، بدأ يتصاعد ويتبلور لديهم حين رأوا التحديث الرأسمالي يقوم بهدم جوانب التركيبة الإقطاعية المسيطرة على المسلمين، ويزعزع بعض أشكال وجودها بمظاهر الحداثة المنتشرة وعبر الدعوات الراضية للخلافة وأفكار فصل الدين عن المؤسسات السياسية.

وقد كانت الأشكال المذهبية - السياسية تعبيرا عن التركيبة الاجتماعية، التي صار الغرب الرأسمالي نفيا لها، بنموذجه التحويلي للاقطاع المسيحي، وفصله عن

W

لقطاعات من الجماهير، وعبر تسييس نخب معينة مثقفة وشعبية، ودفعها في صراع طويل، لبلاطاحة بالتخالف الزائمتي الاقطاعي المهيمن. إن الرافد القومي من الحركة الاجتماعية العربية اعتمد على توجيه النخب السياسية - العسكرية نحو البعث الأمة واستعادة نهضتها ووخدتها، معتمدا على الترابط بين القومية والدين، باعتباره حلقة أساسية في ذلك النهوض (هـ). إن الأمة في هذا الوعي تغدو جوهر مفارقا للتاريخ، مثل مفهوم الأمة لدى الأصوليين، وهو جوهر غير مرتبط بسيرورة اجتماعية وتاريخية محددة، وعبر تكوينات اجتماعية متناقضة. لم يأخذ هذا الوعي ان القبائل العربية وخذتها كانت شكلا جينيا لشكون الأمة العربية، وهي وحدة دينية قبائلية تمت بسرعة، واندمجت بعملية فتوح واستيلاء على اراض عربية أخرى تحررت، وعلى أمت مختلفة تغربت، وعلى اراضى أمت غير عربية ظلت تابعة. وغير هذا التداخل والتناقض بين الأمم، قامت الأمة العربية، ولمصلحة الاستقراطية العربية، بقيادة واستغلال بطيعة الأمم القائمة، التي ولدت وتبينت وطلورت في كفاحها ضد التبعية الاقطاعية العربية المركزية، أفكارا ومذاهب مستقلة مضادة للدولة، فظهر الصراع القومي والاجتماعي غير أشكال دينية، فكلكت الدولة العربية الواسعة.

ان الأمة العربية باستيلائها على اراضى الأمم الأخرى عبر الدين، أعطت الأمم الأخرى قرض الاستيلاء على اراضيها بنفس الدين. وإذا كانت فتوح الأمة العربية قد جاءت في أمتها وأوضاع كان النظام الاقطاعي العالمي في بدء تشكله، فإن الأمم البدوية الطوفية التي استولت على الأرض العربية بعد قرون، جاءت في مرحلة الانهاك النهائي للنظام الاقطاعي الاسلامي المركزي، وفي بدء تحول قسم من البطرية الى العصر الرأسمالي. وإذا كانت الأمة العربية قد أسهمت في إزراء تطور الأمم الأخرى غير العربية عبر نقلها الى مراحل اعلى، مثلما أسفدت هي من تجربة الأمة المباركية الى تطورات بالاحتكاك معها والى ذلك الامم البدوية قبل جافطت على الجوارق المظلم الاقطاعي غير تحرر لها الى اقطاع عظمي، ولم تفهم الحركة القومية في بدء تشكلها، ان الدولة

إن هذا الأصولية الذكائورية، يستهدف جعل التركية الاجتماعية المحافظة خارج العقل والزمن، متخلدة كليا بالدين، ومطاعة تعترف شامل، ومع هذا، فستجد هذه الرولة نفسها في تناقض مزمن بين إعادة لتفسير الدين وأصنافا، وبين الحفاظ على التركية التقليدية. ان التغيير الرأسمالي يقود الى إعادة بلورة بعض المفاهيم بشكل حديث، في حين ان الحفاظ على التركية يودى الى العنف والتشدد. إنها لاستطيع ان تتخلي عن أسسها الأيديولوجية الشمولية الاقطاعية، لكنها تظفر لرسملة العديدة من تفتور التنا، في حين ان بعض القطاعات القاعدية التي استعارها هذا الخطاب العنفي المتخلدة، تقوم بالتأجج انتعاشات أكثر تطرفا وعداء للحدالة، فتعتبرها كشر اعنف وألها. إن الموديل الحديث من الشلفية الذي انتج في مصر، سينتشر ويتحو للظهور المتحافظ في بقية الدول العربية والاسلامية، كما أنه سيعتد مناطق أخرى بذات الأيديولوجية الشمولية الدينية وثباتها المختلفة، في حين سيعتد مناطق أخرى بغيرها.

كانت البرجوازيات العربية تعمل بعد انهيار الدولة العثمانية واستعمار الدول العربية للخروج من غلاقت الانتاج الاقطاعي المسيطرة في القرون السابقة، طالعة من ملكية الأرض والعقار نحو المنتج والمصنع، ومن الانتاج النقص الذي انتاج العقل التابع والمؤول للدين. لقد تضافت تنغارات التحور الوطني وتحققت تعبوية سياسية وتشكلت تحركات اجتماعية مهمة، لكن النظام التابع هذا البنية الرأسمالية الضعيفة، والعلاقات الاقتصادية المتحكمة في اعلمية الأرض الزراعية والمشتري الأكثر من البنية الاجتماعية - الدينية، عبر عن الرسملة والتفرقة الواسعة للتحية، ولقد تشكلت قوى قومية وطنية عند تلك الألية الرأسمالية ووجهت قواها وتخطتها لإلغاء تلك الأنظمة إلغاء عسكريا عتفا، لقد شكلت القوى القومية والديموقراطية التعبير الكبير للتطور، وسيق المراحل، وتجاوز التكوينات الرأسمالية القبلية التجريبية التي تشكلت ببطء على مدى قرون القومية الشائبة، ولم يكن لدى هذه القوى تطور واضح لتطبيقه البني الاجتماعية المراد لتجديدها، معتمدا على بعض القطاعات الاجتماعية والسياسية

الخطوط العامة للتفكير من خارج الوضع الموضوعي للأمة العربية.

فلم توجه هذه الأحزاب الى التعاون الاستراتيجي مع البرجوازيات العربية لأجل تشكيل أنظمة ديمقراطية علمانية، تحقق عملية الثورة الوطنية الديمقراطية، بل قامت بالقفز على الشروط المادة والذاتية، في كفاح يتسم بحرق المراحل، واعتماد الارادية الثورية الذاتية المليئة بالتضحية غير الصبورة، وكان من جراء هذا اقامة أحزاب شمولية ذكورية، تسيطر فيها ارادات الزعماء المطلقي الصلاحية، وتستغل كافة الشعارات المادية والدينية لتحقيق عملية التسريع الثوري، التي تتجه الى دولة شمولية بالضرورة. ان الجذر الديني يغور في الشعارات الشيوعية العربية، عبر تشكيل وعي غيبي مستقبلي، تتحقق فيه الجنة الشيوعية الخالية من الطبقات، في الغد المبهم والكلّي غير المنظور للانسانية، فتتم التضحية بالأجيال الحاضرة ويتم العجز عن حل المشكلات العميقة الراهنة، عبر قفزة تسريعية نحو الغد. ويبدو الطابع الديني في الشعارات الشيوعية كذلك عبر النظرة التقديسية لوطن الاشتراكية الأول وللمكتب الشيوعية، وعدم القدرة على معالجة فصل الدين عن السياسة والدولة.

٨- لقد تحققت نتائج مهمة من هذه التجارب القومية والشيوعية عبر نهوض القوى الشعبية وتشكلت تجارب اجتماعية مهمة، إلا ان معاندة الواقع الموضوعي، والقفز على التطور الرأسمالي، دمرت في النهاية الكثير من المكتسبات الكفاحية التي تحققت على مدى عقود سابقة. ان التجربة القومية والشيوعية في استلهاها التجارب الفاشية أو الشيوعية، ونقل نموذج حكم الحزب الواحد، وفرض قيادته على المجتمع، وابعاد القوى البرجوازية العربية، ساهمت في إشاعة مناخ شمولي، وألغت الجوانب الليبرالية والديمقراطية التي تحققت في الحياة العربية.

لقد تحولت النقابات والجمعيات والثقافة الى أدوات للحزب الواحد، بدلاً من أن تخدم طبقاتها وفئاتها، وتنمي تطورهما العصري. وفي سبيل تحقيق هيمنتها تصارعت الاتجاهات القومية والشيوعية بضراوة في الواقع

الشمولية السابقة قد قضت على امكانية نمو البرجوازية العربية النهضة لىان العصر العباسي، التي أنهكت وسحقت داخل الأقبية الاقتصادية السياسية الفكرية للنظام القروسي، وان استعادة الدولة العربية الاسلامية القديمة، لا يؤدي إلا لتشكيل نظام استبدادي نصف رأسمالي نصف إقطاعي، يعيد انتاج الهياكل الطائفية والدكتاتورية العتيقة الرابضة في البنى الاجتماعية التقليدية التي لم تتمرقط عبر البنية الرأسمالية الليبرالية. إن النزعات القومية بعدم نقدها العصر الوسيط نقدا ديمقراطيا علمانيا حاسما وعميقا، احتفظت بالتركيبة التقليدية المحافظة، ودمجتها في رؤيتها القومية الانبعائية التي ازدحمت بالمفردات الرومانتيكية، التي تخفي التناقضات الاجتماعية، في سبيل تشكيلة قومية صلبة وعنيفة. إن استلهايات القومية من الوعي الألماني القومي، تعبر عن اعادة انتاج تجربة الأمة الألمانية الممزقة قبل وحدة القرن ١٩، من خلال الأداة البسماركية العسكرية، ثم امتداداتها الهتلرية في القرن العشرين، داخل تجربة الأمة العربية الممزقة والمراد توحيدها وتطويرها عبر التسريع العنيف. ويمثل ذلك رفضا للتطور الرأسمالي الليبرالي، وإلغاء للتطور الموضوعي للحياة العربية، والقفز عليه بإرادة نخوية، عبر نشاط الحزب الطليعي الرفض للتضادات الاجتماعية والموحد لها بإرادة شمولية قوية. وقد تجسد هذا بتوجهها الى المؤسسات العسكرية وجعلها القوة المهيمنة على الواقع، فأعادت انتاج النظام الشمولي بتركيبة جديدة، تتجمع فيها علاقات رأسمالية نامية وعلاقات إقطاعية.

٧- وكما رفضت الاتجاهات القومية المرحلة الرأسمالية الديمقراطية في التطور العربي، ومثلما فعلت الأصولية الدينية برفضها جوانب أساسية من هذه المرحلة، كذلك فإن التيارات الشيوعية قامت بالقفز فوق التشكيلة الرأسمالية.

لقد غدت الرأسمالية في وعي (الماركسية - اللينينية) طريقا مسدودا يجب تجاوزه، عبر الانتقال الى الاشتراكية. لقد كانت الماركسية العربية تستورد

وفكرها حادا مع هذه الأنظمة.

ورغم الثباتات السياسية والاقتصادية والفكرية بين النظم العربية المختلفة وقتذاك، إلا أن ثمة تشابهات هامة بينها، فالدولة كانت استبدادية شمولية فى مختلف تجلياتها الوطنية أو التابعة، ويلعب المصدر التشريعى الدينى، بدرجات متفاوتة مركزا أساسيا فى تشكيل الوعى العام والحكم. أى ان الدول العربية المختلفة حافظت على بنى إقطاعية قوية فى أنظمتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وقد يصل ذلك الى تحول البلد إلى قلعة يحكمها ملك مطلق، يصادر المجالات والأفكار الجديدة، أو الى جمهورية تسمح بجوانب من الحداثة لكنها لاتصل الى العظم الاجتماعى للنظام (٧).

ورغم أن التحديث الرأسمالى كان يجرى على الجانبين التابع والوطنى، إلا ان الرسملة لم تقم بإعادة تشكيل الأبنية الاجتماعية، وبناء صناعة واسعة فى هذه الأنظمة، وظل فائض كبير فيها موجهها للاستهلاك الترفى ولصناديق النقد الغريبة.

وكان النمو الرأسمالى يقترب من البنى التقليدية السياسية والاجتماعية، عبر تفكيك الأسر الأبوية الكبيرة والقبائل، وتحررت أقسام من نساء المدن، وطرحت قضية مساواة المرأة بالرجل فى كافة شئون الحياة، وصارت مسألة تحرير المرأة قضية محورية لإحداث تحول نوعى عميق فى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية. وفى هذه الحقبة وصل مشروع رأسمالية الدولة الوطنية الى الأزمة العميقة، بسبب عدم تجذر التطور الرأسمالى الشامل وانسداد، وسيطرة الدولة الدكتاتورية على الفائض الاقتصادى وإهداره، وقادت التحولات الاقتصادية وهبوط أسعار المواد الخام الزراعية الى تضخم المدن بالمهاجرين الريفيين المقتلعتين من أراضيهم وعوالمهم. وتواكب تآكل الأبنية الفكرية والسياسية للجماعات القومية والشيوعية مع وصول نموذج التسريع الشمولى الحداثى الى مأزقه الاقتصادى والسياسى، وأدت الصراعات الجانبية والحروب والمغامرات العسكرية أدوارها الأخيرة فى تقويض هذه البنى.

وفى هذه الأثناء كان النموذج المحافظ يتصاعد فى الحياة السياسية والفكرية العربية، عبر استمرار العلاقات

العربية، من أجل الوصول أو البقاء فى الحكم، وفى سبيل ذلك ألغت أسس الدولة العصرية. إن الاستخدام النفعى الانتقائى للشعارات القومية والدينية والشيوعية فى عجينة شمولية، قد حافظ على البنى التقليدية الأساسية:

سيطرة الدولة المطلقة - سيطرة الدين التقليدى على الوعى والحياة - سيطرة الذكور واضطهاد النساء - سيطرة الأغنياء المتحكمين فى أجهزة الدولة وذهاب الفائض الاقتصادى اليهم - سيطرة القبلية والعشائرية والطائفية... إن لستمرار بقايا المرحلة الإقطاعية فى تجارب الأحزاب القومية والماركسية، بعدم كفاحها من أجل المقرطة الشاملة للمجتمعات العربية، وترسيخ التطور الرأسمالى بكافة جوانبه، قد جعلها موضوعيا تواصل ابقاء مجتمع الاستبداد الشرقى، مشكلة قشرة «تقدمية» فوقية تأكلت هى الأخرى.

٩- بدءا من الخمسينيات، من القرن العشرين، بدأت اجراءات اصلاحية ضد الإقطاع فى مجال الملكية الزراعية بعدد من الدول العربية والإسلامية، ورغم انها اصلاحات لتحديد حجم الملكية الكبيرة، ومن أجل ادخال تطور رأسمالى فى الأرياف، إلا أن هذه الاجراءات أثارت الحركات الدينية المدافعة عن الإقطاع، وبدأت تعيد تنظيم صفوفها وبرامجها، منتقلة الى الرد الاستراتيجى الشامل ضد الاصلاحات الرأسمالية على صعيد الملكية وبعض الجوانب الاجتماعية (٦).

كذلك فإن بعض دول الجزيرة العربية لعبت دورا كبيرا فى الدفاع عن النظام الإقطاعى، وللوقوف بوجه التطورات التحولية الاصلاحى. ورغم أن الزراعة محدودة فى منطقة الجزيرة العربية، إلا ان سيطرة الدولة على القطاع البترولى أعطى للأسر المالكة امكانيات مالية كبيرة، وامتدادات واسعة فى قطاعات العقارات والتجارة ورأس المال المالى والخدمات. لكن هذا النمو الرأسمالى القاعدى الواسع، غير التصنيعى بدرجة كبيرة، لم يخلخل التركيبة الإقطاعية على مستوى البناء الاجتماعى والايديولوجى والسياسى، ويلعب «الدين» هنا المفصل على مقاص هذه السيطرة، دورا محوريا فى اخفاء التناقضات وتوحيد الشعب بالقوة. كذلك جاءت حركة التحرر العربية حينذاك، لتشكل تضادا سياسيا

عجيبيلة وشريفة ومهما كانت الأنظمة العنكبونية والصميرية وقهرية فهي وطنية طيبة. وهذه الثباتية الإطلاعية يستبخرها جميع الجماعات الشيوعية، حيث لا يعينون من المتقاربين: لعسكر البروليتاريا، ومعينون البرجوازية. ولن يكون حمة جديد في ثلاثية الدينين المبطلة، حيث لم يلزم المؤمنين بقابل المعسكر الكفار. إن هذا النوع التضادى، التشكيل على أساس جغرافي دينية حيث التقابل المطلق بين «الإله» و«الشيطان»؛ يفيدوا العالم فيه بلونين لا ثالث لهما، ولابد أن يستلهم الخصم في الجهة المضادة تينيلها أو يلغى جهدها لبقا رايته حيث الأنظمة والجماعات الحادية-البخلة العنفا ضدها ببعضها البعض. عبر هذه المناظير الطيفية، تلغية الهولاء البيئية لبعض النهضة، ومزيج مفارقات دولة القانون، طدمرة بعضها البعض، ومطجمة بذلة التحديث الزهيفة العرفية. وقد قفلت الأصولية فوق هذا القرافا العرني القديم والأبعاص الحافل بالعتق، وأطلقت أهواله التي أطلت الحد ميلكن: وهو عتق يستبد في نظرها التي لا تلازمها الحقيقة المبطلة، ولديها النصوص الوالدية التي، تديروها للفعلي، وتحقيق نموذجها وميطرتها. لقد تشكبت في متاح جعلت فيه قادة الضول «الشعرا» العرني كفالها وصورت فيه كل مسار الأوبة البطني، الضمبة والطابع، من اغلالها القروسطية، ومستغاثات العذوب والجلد والرجم، باعتباره هو الكارثة وكوث لها تيمودجا: خيالها من الحاضلي، لهو عتق صيد الانلام. انفتحت منه المشكلات والصراعات والمظالم، وهن يمتدح تم قد يسه لقرون طويلة، ومنع النظر العقلي الحق لتي كل القيادات العرلية. فترت هذه الجماعات أعلى، عتق لومي طيد الحداثة والبطول والديمقراطية؛ وطيار التموافج الماقلية بعدا؛ للبطيوة الحرافي بالقلوة في كل مكان؛ وشجع الأموال والبعناجات، المحافضة والارتدادات عن التحديث أهلية الجماعات التي تحولت إلى عتبات، ملبدخ لالتضاض على محاضرا ومستقبل الأمة. فاستلهمها في القيد، كان العتق يستجمل السلاج والارباب عكره خطيوات، عادية في سيرة أي اجتماعية أصلية، إلا الأصولية نظام شامل للعتق، عتق ضد الحداثة عتقا

ضد المرأة وتحررها. عتق ضد الفتون، عتق ضد الطعوب وتقدمها: عتق، مدمر نجاني. عتق طافلي يعصبي. عتق العرقلة المشرقية، والانتقال إلى المجتمع الرأسمالي بكل المستويات. ١٩٠١-١٩٠٢ فقلت البرجوازية العربية نصف التحديثية، نصف العلمانية، زجتها الاقتصادية والفكرية والنسائية، وجاءت قوى اجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية من البرجوازية المتوسطة والصغيرة، لتواضل عملية التجديد بأدواتها العسكرية، وقد انهار علمها التنجيزي وانضحت الأزمة بقوة في نهاية التسعينيات. وشذ ذلك الوقت بذات القبطاعات، لما قبل الرأسمالية ولولا التلطف والفتات البرجوازية الكبيرة القديمة والجديدة، بتشكيل الواقع العربي، أما لية الأنظمة العسكرية فقد تحولت إلى أنظمة استبدادية فائدة، وبذات فتات لن شجومة من الأزمات العميقة الشاملة، فتراكم العجز التالي للثبات سرقه المال العام، وتلفخ الحروب مع الجيران أو بشب الصراعات الداخلية. وجاء الهيكل الاتحاد الشوفيني والعسكر الاشتراكي ليحلق في هذه الأنظمة، والجماعات المؤيدة أو التابعة لها. فهذه الأنظمة والجماعات لم تستطع أن تستوعب النموذج السوفيتي الذي مقراني الرأسمالي في دول الصعوتك الاشتراكية، لتشغل التي رأسمالية ديمقراطية فحاسب الدولة الاقتصادية، والاجتماعية العرجية، فلم يحل بعد، استلهم عتق اقتصادية، ضمت رأسمالية، ولم تحل في مستوى الدول الاشتراكية السابقة، التي أعادت تشكيل بناتها في ظل تنلر رأسعالية الدولة الأخلاص لها، وعلاني العاكس فإن معظم دول رأسمالية الدولة العرجية «الوطنية» أوحت بجمعاتها إلى إعادة البت قلوبها كالتحديثية والطائفية والقبلية، وأدت لظول العتق في الجزيرة العربية وتحاربها إلى تفاجع شمولاً في الأنظمة الدولية التشنجية ذات الأجزاء الإقطاعية، ولعمر كل حدة عن عتق أهلة الخرجية، بهتيا كالبولالا لجلت، والإجتماعية فاعلم السجاني في الأيديولوجية للاعتقال إلى المراقبة الرأسمالية الصرة. إن الأنظمة العرجية المختلفة، تخرجها عن تليل شوقي الوطنية، فديروا لكل الية همام، غير الانعاز الشامل للاقتصاد، يروا في كلية الأرض، لم تحي ملكية الشاة أم

فى الأفكار والنظم السياسية والحقوقفة؁ هفأت الشروط الموضوعفة والفأففة لصفوء قوف الهمفن المنطرف بطرقه الفأشفة؁ لاسفلام السلطاف فى أفلب الدول العربفة. وفى هذا المناخ الفحولف الانهفارف؁ انضف عفر الأءواف السياسية العربفة الوطنفة والفقففة؁ عن المرافعة العمففة لأءوافها الفكرفة والفساسفة؁ وعءم مقافمفها لمسار الارفءاء الرهفب فى الوعى والحفاة.

انها عفر مفراف الءكفائورفة الضارف فى وعفها وعملها؁ لا فوجه الكفاف إلى بؤرة المرحلة وقضففها المءورفة؁ فالكفاف ضء الءكفائورفة مهماف كانف مءفنة أم ءفنفة؁ فى السلطة أم فافر السلطة؁ فى الحكم أم فى المعارضة؁ هو الكفاف المءورف الءف فبعء القوف الوطنفة العربفة عن الانفهازفة والانفقاففة والعفوفة. إن الكفاف من أفجل الءفمقراطفة؁ هو كفاف ضء الجمعاف الأفصولفة والسلطاف الشمولفة معاف؁ وهو كفاف لففرفر القوف الشعبفة من كاففة أشكال الهفمفنة. إن الدول الءكفائورفة والجمعاف الفأشفة وأوهاف الشعب وسفطرة الءكور المطلقفة على النساء؁ وفففل المنظماف السفسافة والجماففرفة لمصلءة الأنظمة الءكفائورفة؁ الفف..كلها فنفف أن فوافه بفضال ءفمقراطف واسع وعمفق ومنفوع. إن الكفاف من أفجل الءفمقراطفة هو كفاف من أفجل العلمفنة كءلك؁ ففصل الءفن عن السفسافة المعارضة والءاكمة؁ هو مقرفة سفسافة واجفماعفة عمففة؁ وءفن ففم الففصل ففنهما ففءول الكفاف الءفمقراطف إلى شعارف سفسافة انفهازفة.

١٢- فطرء الواقع العربف الراهن أفقا عاماف عرفضا لفل المشكلال العمففة المءراكمة عفر الءقء السابقة؁ وعفر الفقارب بفن مففلف القوف اللفبرالفة والءفمقراطفة؁ المءهءة من قبل الأفصولفاف الءفنفة؁ والمجمءة أو المضرورة من قبل الأنظمة الءاكمة. إن الأهداف العامة هف اسفعاة مطالب الففطور الءفمقراطف العربف؁ الفف فم الفقفز علفها عفر مراحل الفسرفع الأمافة السابقة؁ أو المواجهة من قبل مشارف الفسرفع الماضوفة الءموفة الراهنة. وهف ففرفر المرأة؁ وففرفر الدولة من الءفن؁ وففرفر الءفن من سفطرة الاقفاع؁ وففكفل وفعمفق الفرفاف وفففلر المسار الصناعف الوطنف العربف

الفف.. إن الفف الأساسف لهذا المسار العربف المءول حسب مسفوفاف فطور البنى الاجفماعفة؁ هو فى ففكفل فءالفاف ءفمقراطفة واسعة؁ فمزل القوف الءكفائورفة وفهزمها. إن الدول والجمعاف السفسافة نصف الءفنفة والفف فرفء مقافمة الففارف المءشءة؁ الءاففة إلى اقصف فطبلق فرفف للءفن؁ وأوسع اعفقال للانسان؁ فءافه بالمزفء من المشكلال وففءاف المصءاففة؁ كما فؤءف عملفة الاسفلال البرجمافف للءفن إلى اعطاء فرصة لمزفء من نمو الففارف الأفصولفة. إن السلطاف العربفة الفف فقاوم الجمعاف الءفنفة من فلال الءفن؁ ففءه إلى الففل الاءفولوجف للجمعاف المنطرف؁ وفنزل فف فف ذات المظلة الفكرفة؁ عفر فنامف لفة المزافة فوف الءفن وفمففل المؤمنفن. إن هذا الانزلاق من قبل الأنظمة الرأسمالفة العربفة المءفلفة؁ فشفه انزلاق الجمعاف الءفنفة السابقة فوف الشفكة الففرفة العمففة للاقطاع؁ ولهذا فإن الأنظمة العربفة فقوم بفقوفض أساسها الفكرف الهش؁ وءفنءل فإن المعركة فنفقل إلى مسألة السفطرة على الحكم(٩). إن السلطاف العربفة ففعمفرها عن قوف برءواففة كبفرفة أو برءواففة عسكرفة بفبروقراطفة وعن ملاك الأرض الكبار؁ فعر عن اسفمرار الفركفة المزءوكة بفن الاقفاع والرأسمالفة؁ وبفن العصر الوسفط والعصر الءفء؁ ففضع كل قءم فى عصر؁ مواصلة رءلة الانشراح العربفة. إن هءه الازءواففة هف المءمرة؁ فلاءب من اقفلاع فءور الاقفاع الاقفصاففة والاجفماعفة وفصل السفسافة عن الءفن؁ وففرفر الءفن من الءفكار الاقفاعف القروسطف لة؁ وففشفع برءة الاسلام؁ والقفام باصلاءاف عمففة فى الفركفة الاجفماعفة الفقلفءفة؁ عفر المساواة بفن الرءل والمرأة؁ وفعل الدولة لا ءفنفة؁ ومساواة كاففة المواطففن أمافها. إن ذلك لا ففشكل ءون فضال واسع من قبل القوف الءفنفة العربفة الءفمقراطفة؁ وهف فقوم بفءفءف نفسها ءفمقراطفا؁ وعلمانفا؁ وففوجه القوف الشعبفة والبرءواففة الصناعفة فاصة؁ والنساء والمشفقففن. إن اعاءة فرففب الأولوفاف السفسافة والاجفماعفة ففقف ضرورفا لمواجهة انفكاسة الفطور؁ فلم فءد أساسفا ففرفر الشفغلفة؁ بل ففسفن ظروفهم وفطورهم الفكرف والسفساف؁ وففا ففرفر المرأة والءفن والعقل

انتصارها الكلى على البنية القديمة. وعبرت عنها مختلف التيارات السياسية الحديثة. وكما أن البنية الاجتماعية القديمة راحت تتخلخل وتتساقط أجزاء منها، فإن مفرداتها الفكرية والسياسية راحت تتآكل هي الأخرى، بفعل تيارات التحديث المتتالية، التى تكونت كحلقات مرتبطة بنمو الجماعات وصراعاتها، وبشكل قاعدتها الاقتصادية غير الحاسمة. ومع تعرض النظام التقليدى للانهار التدريجى، بدأت قواه بمقاومة واسعة، تجسدت بإحياء وتنشيط الهياكل العبادية والمؤسسات الدينية والقبلية. وبدأت الاحتجاجات الأولى ضد الإجراءات الاجتماعية الحديثة المتخذة ضد الاقطاع الزراعى والأسرى، تتحول الى منظومة ايدولوجية - سياسية، تختبئ وراء المقولات الدينية المقدسة لدى المؤمنين بها، وتستثيرها بقوة سيطرة على الناس ووقفا لمسار التحول الديمقراطى ولتحلل سيطرتها على شبكاتها

الطائفية - البشرية. وراح الاختيار الحاسم بين بنية تقليدية وبنية رأسمالية صاعدة يتحول الى مجابهة عميقة وواسعة ودامية، وكلما ازداد التطور الرأسمالى عمقا ازدادت نزعات الارتداد والمقاومة، خاصة مع تفاقم المشكلات المترتبة على التطور الرأسمالى الدولى البيروقراطى الفاسد أو الرأسمالى الفوضوى. لقد قاد الكفاح ضد الرأسمالية والحدالة الى عصاب فكرى وسياسى، مع تشكل الحركات الأصولية، التى وضعت التركيبة القديمة المحافظة فى مجابهة لاتقبل المساومة ضد التركيبة الحديثة، محولة المجابهة الى حرب أهلية عربية حقيقية أو مضمرة.

أما أشكال التداخل والتلاقح المختلفة التى أبدتها وكرستها معظم الاتجاهات السياسية العربية بين الإقطاع والرأسمالية، خاصة مع تعثر هذه الرأسمالية ومشكلاتها الكثيرة المؤلمة، فقد غدت لا مبدئية ولا أخلاقية ولا عملية. إن أشكال التلاحقات بين العصرين وبين البنيين، غير المبدئية والثقافية، قد عرثها الأصولية بقوة شديدة مركزة على تهافتها، جاعلة من هذه المبدئية الارتدادية الظلامية قوة حماسية كبرى، ونشيدا عسكريا قروسطيا لاحتلال المدن المتذبذبة. إن ارتباط النمو الرأسمالى بسيطرة الدولة الشمولية سواء كانت وطنية أم

ركيزة أساسية لإعادة تشكيل البنى. ان التعاون الواسع بين العمال والبرجوازية الصناعية، سيغدو مهما لتشكيل قوة مشتركة تؤسس رأسمالية حديثة. ولا يجب ان يتوجه النضال المطالبى وتطوير حياة العمال الى تجاوز الرأسمالية. ان توسع الأشكال الطفيلية من رأس المال، وتفاقم السياسة الليبرالية الجديدة الموجهة ضد الشغيلة، وتدنف الشركات المتعددة للجنسية وعمليات القفز فوق الأطر الوطنية والقومية كلها مشكلات كبيرة، ولكنها لاتقود بالضرورة الى تجاوز للرأسمالية بصيغ متسريعة، بل ان تدعيم رأسماليات عربية صناعية - زراعية - علمية هو الأمر الذى يضع القواعد المادية لتغيير التركيب التقليدية المحافظة فى المجتمعات. إن الدفاع عن الطبقات الشعبية ومصلحتها فى الحياة والتقدم، يترافق مع الكفاح من أجل الديمقراطية والعلمنة، عبر الصراع ضد مختلف تجليات الاستبداد القديمة والحديثة.

خلاصة:

حين بدأ انهيار الدولة العثمانية، وتغلغل الرأسمال والسيطرة الأوروبية، بدأ النظام الإقطاعى العربى المجزأ فى الانهيار التدريجى البطيء، عبر مستويات عدة، وعبر مناطق وبلدان وأزمنة متفاوتة.

لقد كانت المراكز المدنية الأساسية هى البقع الأولى فى هذا الخروج الحديث، ثم تبعتها الأقاليم القريبة فالأرياف والمناطق الصحراوية، التى جاءت كحلقات أخيرة من الانهيار الإقطاعى والنمو الرأسمالى، وعبر فترة زمنية امتدت من أوائل القرن التاسع عشر حتى أواخر القرن العشرين.

ولكن انهيار الكلى على مستوى الملكية وعلى مستوى البنى الاجتماعية والسياسية لم يتم حسمه حتى هذه السنوات الأخيرة من القرن العشرين، ويبدو أنه بحاجة إلى عقود أخرى من القرن الواحد والعشرين.

لقد حدث تباين وتداخل بين بنيتين متصارعتين مختلفتين: بنية تقليدية أقل لها كل مفرداتها الاقتصادية والاجتماعية والأيدولوجية، والتى لم تخترق إلا فى جوانب معينة، وخاصة فى الاقتصاد. وقد عبرت عن هذه البنية الأصوليات الدينية المختلفة. وثمة بنية رأسمالية حديثة تنامت عبر جوانب عدة، ولكنها لم تحسم

تابعة، قد أوقف التطور وعرقله بسبب الفساد وتحجيم الرأسمالية الصناعية، وضرب الحريات المختلفة. وجاء تصاعد دور بعض دول الخليج العربية، وإيران، عبر رأسمالية الدولة الغنية المحافظة، ليعزز الارتداد الماضوي، ثم وصلت الرأسماليات العربية الدولية غير الديمقراطية والهجينة إلى أزمة واسعة مع بداية التسعينيات. لقد وجدت الجماعات الأصولية في هذا المناخ المحافظ والمأزوم رأسماليا وحاليا، الجاهز على خلق الرأسمالية مع ادعائه الانتساب إليها، القدرة على الادعاء بأنها مؤهلة لإنقاذ الأمة. إن سيطرة الدول على أجزاء مهمة من الاقتصاد، وضعف مستوى البنى الصناعية - العلمية، وسيطرة القطاعات الزراعية والرعية والحرفية (وهي القاعدة المادية للماضي) وتوجه الرأسمالية العربية نحو القطاعات المالية والتجارية وإرسال الفوائض المالية الهائلة إلى الغرب واستنزافها بهشتي الأشكال، وعبر الأزمات العسكرية والاقتصادية، وتضارب التيارات الحديثة العربية، إن هذا جعل إمكانية تشكيل أنظمة شمولية باسم الدين أمرا فعليا. إن ذلك يفتح الباب

لجماعات دم غزيرة، ويؤدي لانتهيارات الوجدانيات الوطنية وتفجر الحروب الجذيمية، إن المبدئية والتعصمات الفكرية والأخلاقي غدت أهباسية في الصراع ضد التيارات السياسية التي تستغل الدين لأهداف أنانية ومتخلفة، ولم يعد من المقبول الغلاص بمشاعر المؤمنين، غير انقضاءه وانقضاءه المواقف، ونعلم كشف الحقائق الموضوعية عن التاريخ والواقع لهم، استخراجا لعلمانية شعبية كاتمة صارعا كثيرا لوقف تقدم الهيمنة الدينية الاقطاعية الشاملة على كل شعرة من جلودهم. إن تكوين البنى الحديثة الديمقراطية صار هو الخط الاستراتيجي الذي يشكل العمود الفقري لتحالف علماني عربي واسع النطاق. يستهدف وقف تقدم الشموليات الإرهابية الحديثة، وهزيمتها. إن وطننا كبيرا ينتظر جهودا جريفة وكبيرة لكي يطلع من مستنقع الدم المعد بجهل وقسوة. إن نظرية نقدية عميقة، علمانية، أصبحت ضرورة لإعادة تشكيل وعينا بالتاريخ والواقع المعاصر.

الهوامش

- (١) إن غياب الملكية الخاصة للأرض، واحتكار الدولة، أي قمتها، لريع الأرض، والاستئثار بالفائض الاقتصادي، وضعف الأسس الراسخة للاستبداد السياسي، ووضع في أيدي الحكام وسائل إضافية للقمع والطغيان «عبد الله حنا، النهضة والاستبداد، ص ٣١، دار الأهالي، مطبعة الأولى.
- (٢) راجع سوسيلولوجيا الفكر العربي، ملحوظة إسماعيل، الجزء الثاني والثالث، ص ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١

تجديد الفكر العربي: الرؤية والموجهات

زكي نجيب محمود وهوية الثقافة العربية: إشكالية التحديث

عبد الله إبراهيم*

١- مدخل

يعنى هذا البحث، تحديداً، بـ «الاستراتيجية» التي يقترحها د. زكي نجيب محمود لتجديد الفكر العربي ويتخذ مدونته المعروفة «تجديد الفكر العربي» نموذجاً للاستطاق والتجليل، على الرغم من أنه نشر أفكاره حول هذه القضية في أكثر من كتاب وبحث. بل كانت أحد شواغله الفكرية الأساسية في المرحلة الثانية من حياته الفلسفية.

إن البحث في الموجهات التي يصدر عنها في رؤيته، وبنية الكتاب المذكور، وجملة الاقتراحات التي يقدمها في هذا الشأن، تكشف طبيعة رؤيته وتصوراته لتجديد الفكر العربي، الأمر الذي يلزمنا، الحفر في كل ذلك، بغية تحديد تلك «الاستراتيجية»، كونها تندرج في سلسلة إسهامات، تهدف إلى المشاركة في تحديد معالم «الهوية الثقافية». بأزاء تحدين كبيرين.

أولهما: ما انحدر البنا من الماضي، وثانيهما: ما وفد علينا من الغرب، وهو أمر يتصل بثنائية تتردد في تضاعيف ثقافتنا الحديثة بصورة متواترة، وهي «الاصالة والمعاصرة» التي أكد زكي نجيب محمود أنه أسهم في تحديد آفاقها، وشغلته فكراً، التي ان خلس منها إلى أنه: «يريد لوفنته أن يعاصر الحضارة القائمة، معاصرة

لايكفيها أن تشتري معالم العصر من أصحابها بل أن تضيف المشاركة الفعلية في صنعها وفي تجديدها وتقدمها المستمرين»^(١) ويقرر أن قضية «الاصالة والمعاصرة». شغل آخرين قبله، إلا أن «اليقين المؤكد هو أن احداً آخر لم يبدل مثل ما بذل من جهد لترسيخ هذه القاعدة، ولم يبلغ أحد من سعة التحليل لما ينبغي أن يؤخذ به ليتحقق لنا إدراك معناها ادراكاً مشبعاً بتفصيلاته ودقائقه، مثل ما بلغه هو من تحليل»^(٢)، وينعطف إلى تحديد دلالة «الاصالة»، ليؤكد أنه يريد بها «تلك الجوانب الثقافية التي نبنت أساساً في تربة الوطن، وابتدعتها عقولنا نحن ومشاعرنا نحن، وقرائنا نحن ابتداءً»^(٣)، ثم يخلص إلى التركيب المنشود بقوله: «ومن هذا الأصل» وذلك «المنقول المشتول» يجب أن تنسج حياتنا الجديدة لحمةً وصدياً^(٤)، وذهب إلى أنه «لا يعرف احداً قبله قد رسم الصورة على نحو مارسها هو»^(٥)، ويمكن توصيف جهده اجمالاً، بأنه بحث في ماهية الهوية الذاتية ثقافياً وحضارياً، ومحاولة بلورة رؤية، هي في واقع الحال خلاصة موقفين، ينتظمان منذ بدء عصر «النهضة العربية» في علاقة متوترة كما أشرنا اليه من قبل، وأنه يسعى لأن تكون الهوية الثقافية والحضارية أصيلة من ناحية، ومعاصرة من ناحية ثانية.

(*) باحث عراقي، أستاذ المناهج التقليدية الحديثة في كلية الآداب، جامعة السابغ من أبريل - ليبيا.

ولا يتم ذلك، الا بالتمثل الفاعل والحيوي والجاد لكل من الموروث القديم ومعطيات العصر الحديث، ويمكن ارجاع الجذر الفلسفي لهذه الرؤية بكاملها الى استراتيجية «الجدل الهيغلي». اذ التركيب الجديد هو خلاصة نقيضين، وان كان زكي نجيب محمود، لم يشر فيما نعلم، الى هذا الموجه العام، وسيكشف لنا، استنطاق مدونته والاستقراء لمظاهر «الفكر العربي» موضوع طروحه عن «التجديد». إن الامر هو خلاصة «فروض عقلية»، أوجدتها شواغل العقل نفسه في المذاهب التي وجهت رؤية زكي نجيب محمود وأعلن اتصاله بها، والتبشير بمضامينها ورؤاها، أو المذاهب التي لم تظهر الى سطح اهتماماته وان كانت مكنية في نسج تفكيره.

يؤكد زكي نجيب محمود، ان للفلسفة طريقتين للنظر الى الموضوع، احدهما يجعل طريق المعرفة بادئا من داخل الانسان، متجها الى خارجه والاخر يجعله بادئا من خارج الانسان متجها الى داخله. واذا كان المثاليون والعقليون انصار الطريق الاول يرون انه لا بد من اصول ومقولات مجبولة في فطرة العقل على اساسها يمكن استنباط دقائق المعرفة، كما تستنبط الرياضة من مسلماتها دون حاجة منا الى اللجوء الى مشاهدات خارجية، فإن التجريبيين العلميين، انصار الطريق الثاني «يرون أن لا معرفة مالم نبدأ بتحصيل معطيات حسية نجيبنا عن طريق الحواس: مرئيات ومسموعات وملمسوات إلى آخر ما قد تخصصت حواسنا في نقله إلينا عن طريق الحواس: مرئيات ومسموعات وملمسوات إلى آخر ما قد تخصصت حواسنا في نقله إلينا عن طريق العالم الخارجي، عالم الأشياء» (٦) وما يمكن ملاحظته هنا، ان ثمة دعوى أولى، وبازائها يوجد نقض لها، وأنه من الطبيعي ان يظهر في تاريخ الفلسفة من يعني باستنباط تركيب جديد، هو تأليف للنقيضين المذكورين من جهة، وهو مختلف عن كل منها من جهة أخرى، وهكذا ظهر «من الفلاسفة من يحاول الجمع بين الطريقتين في عملية المعرفة، ليقول إنه لا بد من مقولات العقل ومبادئه الى جانب معطيات الحواس لكي يتم تحصيل المعرفة» (٧)، وقد شغل زكي نجيب محمود كثيرا بتوصيف هذه الطرق (٨).

في ضوء هذه الخيارات، ينبغي تقصي جذور

الموجهات التي تنظم رؤية زكي نجيب محمود، لموضوع الفكر العربي ولقضية تجديده. ومعروف أنه أخذ أولا بـ «المذهب التجريبي العلمي» الذي اصطلح عليه بـ «الوضعية المنطقية». التي اتصل بها، متأثرا وداعيا، فسعى، كما يقول الى «نشرها ودعمها بكل وسائل النشر والتدعيم» (٩)، ومر زمن طويل، قبل أن يكتشف ان «من أخطر مزالق الفكر ان أقيد نفسي في حدود اطار مذهبي، تقيدا يجعلني أرجع في كل اموري الى مبادئ مذهب معين، ولذلك كان التطور الطبيعي في حياتي الفكرية أن اتخذ اتجاهها هو في حقيقته «منهج للتفكير» لا «مذهب». يورط نفسه في مضمون فكري بذاته» (١٠) بل إنه، بفعل التطور الفكري والانتقال بين المذاهب، لا يتردد في نقد مسيرته الفلسفية، التي شهدت في بعض مراحلها تعصبا لمذهب على حساب آخر، فيقول «كنت لسنوات طوال مخطئا بين مخطئين لأنني بدوري كنت أتعصب لتيار فلسفي معين، على ظن مني بأن الاخذ به يقتضي رفض التيارات الاخرى، لكنني اليوم مع ايماني السابق بأولوية فلسفة التحليل على ماعداها من فلسفات عصرنا، أؤمن كذلك بأن الامر بين هذه الاتجاهات الفلسفية، إنما هو أمر تكامل في نهاية الشوط» (١١).

نريد مما أوردناه، ان نشير الى السمة «القلقة» في مسيرة زكي نجيب محمود، بين «الثبات» و «التحول» بالمعني النسبي، ونريد بعد ذلك، القول انه «نبذ»، المذهبية، كما يقرر هو، واخيرا، فإننا نهدف الى الوصول الى مدى تمسكه بـ «الاجراءات المنهجية» الدقيقة، فيما سيتعرض له من «موضوعات» وهو ينادي بـ «تجديد الفكر العربي»، بعد ان أكد تمسكه بـ «فلسفة التحليل» التي من أول شروطها: الدقة في التحليل بعد تحديد المفاهيم وضبطها، وهو أمر يلزمنا ان نخرج بايجاز الى فهم زكي نجيب محمود للغة ووظيفتها في التفكير والتحليل، لنكمل بذلك القاء الضوء على «رؤيته» و «منهجه» في القضية موضوع بحثنا هنا. قبل الوقوف على تجلياتها في المدونة المختارة. لأن رؤيته ومنهجه لصيقلان بمسيرته الفلسفية عامة.

أكد زكي نجيب محمود كثيرا على أهمية اللغة واستعمالها ووظائفها في التفكير والبحث والخلق الادبي، وحدد لها استعمالين، احدهما: «حين تستخدم لـ

«تشير» برموزها الى أشياء العالم الخارجي»، الآخر: «حين تستخدم في غير هذه العملية الاشارية، كأن يراد بها إثارة عواطف السامع أو إقامة بناء ذهني صرف تتسق اجزاؤه من داخل، ولكنه لا يمتد شيئا من خارج» (١٢) ان هذين الميدانين الرئيسيين في استخدام اللغة، يقضيان الى ضربين من المعرفة. الاول: المعرفة التجريبية اذ تمنح الحواس أولوية مطلقة سعيا وراء التطابق بين الواقعة الخارجية واللفظ الداخل عليها. أما الثاني فهو: المعرفة العقلية، اذ يمنح الحدس والادراك الداخلي، أولوية مطلقة، كونه يهدف الى بناء تصورات ذهنية مجردة، لا تعني بأى نوع من أنواع التطابق مع الواقع الخارجية.

إن تحديد حقول استخدام اللغة، يقتضي تحديدا لدلالة الألفاظ، وبخاصة دلالة «المفاهيم»، لأنها تمارس دورا فاعلا واساسيا في نظم المعرفة. كما انها تتصل بأواصر شديدة القوة بالإجراءات التحليلية في ميادين الفكر عامة.

اذا افلحنا في توصيف «المنظور العام» و «الاجراءات المنهجية التحليلية» كما اكدها زكي نجيب محمود، فيما يخص اهتماماته الفكرية، فإنه لا بد من الوقوف على قضية اخيرة، قبل الانصراف الى الاستنطاق والتحليل، أقصد الى المراحل الزمنية التي تضبط علاقتها بالتراث والفكر العربي، لتبين لنا، جوانب موقفه حول الموضوع الذي شغل به كثيرا، واستأثر باهتمامه.

مرت علاقة زكي نجيب محمود بقضية «الهوية الثقافية» بمرحلتين: مرحلة أولى قبل منتصف الخمسينيات من القرن العشرين، ذهب فيها الى «وجوب الأخذ بما أخذ به الغرب حتى ساد الدنيا بعلمه وصناعته وقوته» (١٣)، وفي هذه المرحلة تكشفت، بصورة واضحة، مؤثرات النزعة التجريبية العلمية في فكره ودعوته وأعقبته، مرحلة ثانية، اكد فيها الى ضرورة «إبراز الصيغة الثقافية المطلوبة اذا ما تحققت للامة العربية نهضتها، وهي صيغة لا بد لها أن تحرص على مقومات الهوية العربية كما عرفها التاريخ والريادة للعربي، على أن تدمج في تلك المقومات صفات تقتضيها حضارة هذا العصر، اذ هي حضارة تميزت من سابقاتها بسيادة العلوم الطبيعية وتقنياتها في المقام الاول» (١٤). ويقتضي تفصيل الفكرة الاخيرة شيئا من التوسع، فما يذهب اليه، في امر دمج «ماضيها الثقافي بحاضر الدنيا» لا يعني،

حَسَبَ رأيه، اغراق الخصوصية العربية في بحر الغرب «فالفرق واضح بين مشاركة العربي مشاركة ايجابية في بناء عصره - وفي تقويمه ايضا - وبين ان يمحو العربي عرويته، فاذا قلنا اختصارا، ان حضارة عصرنا، كما هي قائمة عند بناتها في الغرب، تقوم على ركيزتين، بالعلم في صوته التقنية «التكنولوجيا» من ناحية، والاخلاق الدائرة حول المنفعة من ناحية ثانية، فان العربي الجديد مدعو للأخذ بالركيزة الاولى بلا تحفظ ولا حذر، وللحفاظ - في الوقت نفسه - على موقفه الاخلاقي الاصيل، الذي هو موقف يدبر الاخلاق على ما «يجب» فعله، اما التزاما بما يمليه عليه الدين اذا كان هنالك ما يمليه بالنسبة الى الظروف المعينة التي يجد نفسه فيها وإما التزاما بما يوجبه التكافل الاجتماعي كما يقرره اصحاب الرأي الراجح في الامة. اذا لم يكن في شرع الدين توجيه يتصل بالمشكلة القائمة، وهذا الالتزام في حالتيه بغض النظر عن «المنفعة» كما يريد بها الغرب في نظره، أى ان تكون منفعة تقاس بالسلع المنتجة أو بالمال المكتسب، وربما كان اقرب الى الصواب، ان نقول إن المطلوب من العربي الجديد في مشاركته البناء لعصره، ان يوسع من معنى «المنفعة» التي هي ثانية الركيزتين في هيكل الحضارة القائمة، بحيث تشمل الجوانب النفسية للانسان، من حيث هو انسان يحيا وجدانه الديني العاطفي مع حياته المنتجة في معامل العلم واروقة المصانع» ثم يمتدح زكي نجيب محمود، في كشف معالم تصوره لهذه الاشكالية. مؤكدا «وجوب النظر الى ماضينا كما هو مرسوم فيما ورثناه عن السلف فنجد طريق السير واضحا، فأولا وقبل كل شيء آخر، يجب ان يكون واضحا بأن التنكر للماضي في جملته انما هو تخليط المجانين ... فلنصمم أذنانا عما يقال عن ادارة ظهورنا للماضي على هذه الصورة الرعناء، وثانيا تجب نظرة مضادة يريد لنا اصحابها أن نحيط بكل ما ورثناه بهالات التقديس، وهي نظرة إن تكن أقل جنونا من سابقتها، فهي تظل مع ذلك في دائرة الجنون». ومن المتقدمين المذكورين، تلزم نتيجة هادية وهي «ان نأخذ من ماضينا ما يخدم حاضرا فلا هو انكار له ولا هو تقديس بل الامر أمر حياة لا بد لها من مواجهة ظروفها الراهنة، ثم لا بد لها في الوقت نفسه ان تجعل نفسها حلقة في سلسلة الحلقات التي هي تاريخها، ولا

تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من الوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوربي - قديم أو جديد - حتى سبقت إلى خواطرم ظنون، بأن ذلك هو الفكر الانساني الذي لا فكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه (١٧)، وبعد أن يثبت هذه الحقيقة المهمة، يمضي قائلا ولبتت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات اعواما بعد اعوام: الفكر الاوربي دراسته وهو طالب والفكر الاوربي تدريسه وهو استاذ، والفكر الاوربي مسلاته كلما أراد التسلي في اوقات الفراغ (١٨)، ولقد أفضى هذا الانشغال الكلي بالفكر الغربي إلى نتيجة غاية في الخطورة، يؤكد بها المؤلف، بقوله إنه بسبب ذلك الانشغال وهيمته ذلك الفكر « كانت أسماء الاعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيء إلا اصداء مفككة متناثرة، كالاشباح الغامضة يلحمها وهي طافية على أسطر الكائين (١٩) ».

قبل أن نمضي في عرض المقدمة واستنطاقها، لا بد من تثبيت الأسس الآتية:

١ - لم تتوفر الفرصة المناسبة لزكي نجيب محمود كيما يطلع على التراث العربي الذي هو حاضرة الفكر العربي المراد تجديده.

٢ - انشغاله حد الاستغراق بالفكر الغربي.

٣ - وأفضى كل ذلك، إلى أن ما كان يعرفه عن تراثه ما هو إلا اصداء متناثرة مفككة لا روابط بينها. ولقد ادى كل ذلك إلى نتيجة إيساسية، نجد أثرها واضحا في متن الكتاب، وهي عدم التمثيل الحقيقي للامتون الاساسية في الفكر العربي، بل وعدم العناية بها، إلا شذرات متناثرة، تماثل الوصف الذي قدمه المؤلف، وأنه من الأهمية بمكان أن تضع هذا الامر في اعتبارنا قبل ان نمضي رفقة المؤلف وهو يقدم كتابه. إذ، حالما ينتهي مما اورده، يلتفت إلى توصيف مقاربه للفكر العربي، واصفا نفسه بصيغة الغائب: « ثم اخذت في اعوامه الاخيرة صحرة قلقة، فلقد فوجئ وهو في انضج سنيه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الراهنة، ليست هي: كم اخذنا من ثقافات الغرب، وكم ينبغي لنا أن نزيد، إذ لو كان الامر كذلك لهان، فما علينا عندئذ إلا أن نضاعف من سرعة المطابع ونزيد من عدد المترجمين، فاذا الثقافات الغربية قد رصت على رفوفنا بالآلاف بعد

حكمت على نفسها، بأن تكون حاضرا لقيطا مجهول الايون (١٥) و خلاصة مايرده، تضافر « عاطفة » الانتماء الفعال إلى الماضي و « عقلانية » المشاركة في هذا العصر، بما يفرضه من شروط التحديث والتجديد والتطوير في شتى ميادين الحياة. و « وجوب الدعوة إلى هوية عربية أصيلة تبني إضافة الحداثة كما هي متمثلة في صورة العلم الجديد وتقنياته، مشاركة في ابتكاره، وليس اكتفاء بشرائه من أصحابه (١٦) ».

هذا هو الإطار العام، كما انتهى إليه زكي نجيب محمود في ترتيب علاقته بالتراث العربي، وتجديد مظاهره الفكرية، وهو أمر يفيدنا كثيرا في ضبط تلك العلاقة، كما عبر عنها في كتابه « تجديد الفكر العربي »، وهو ما سنقف عليه في الفقرة الآتية.

٢ - استنطاق المقدمة

أول ما ينبغي ملاحظته، عنوان المدونة « تجديد الفكر العربي » ذلك أن المؤلف خلافا لمنهجية البحث التي يتبناها وهي الدقة العلمية والوضوح، لم يحدد مكوني العنوان، وهما « تجديد »، « الفكر العربي » وتحديد دلالة العنوان، يحيل فوراً على مقاصد المؤلف، ومن ثم فإن غياب ذلك التحديد، أمحل بشرط اساسي من شروط التحليل، فضلا عن ذلك، فإنه لم يضبط حدود موضوع البحث بدقة، فيما يخص الموروث الفكري في جوانبه الفلسفية والكلالية والدينية والادبية والعلمية، انما اقتصر الامر على وقفات عاجلة لتصوص مختارة منتزعة من سياقاتها المباشرة في مصادرها أولاً، ومن الدائرة الفكرية التي تنتظم بها ثانياً. ولم يعن زكي نجيب محمود بتصنيف مادة البحث، انما اقتصر الامر على ملاحظات عامة تنصب في مجملها حول « موضوعات » منتخبة لبعض المواقف والقضايا المتناثرة، للتدليل على وجهة نظر معينة، سلباً أو ايجاباً، وكل هذا لا يثير الاستغراب، ذلك أن مقدمة الكتاب، تكشف لنا، الكيفية التي جعلت زكي نجيب محمود، يلتفت إلى هذا الموضوع دون أن يستعد له، ودون أن يستأثر باهتمامه، وهو أمر يتناقض وما كان اكده من كون قضية الفكر العربي، كانت أحد شواغله منذ زمن طويل.

يقول المؤلف في مقدمة الكتاب كاشفاً الاسباب الكامنة وراء ذلك، « لم تكن قد أتاحت لكاتب هذه الصفحات في معظم اعوامه الماضية فرصة طويلة الامد

فيما يسمى بـ «تواضع العلماء» بمواجهة الاشكاليات الفكرية الكبرى، إلا أن زكي نجيب محمود، بدوافع الدقة والوضوح الموضوعية، يؤكد أنه «ممن يلزمون الكاتب بحرفية ألفاظه» (٢٢). ولذلك، ينبغي علينا مجاراته فيما يذهب إليه، لنخرج بما يلي:-

١ - إنه كان «نائما» ثم «استيقظ» فجأة، بعد أن فات الاوان أو كاد.

٢ - إنه أحس بـ «الحيرة» تُوْرَقه، بزاء قضية لم ينتبه إليها الا بعد فوات الاوان.

٣ - وكلُّ ذلك جعله «يطفق» وخلال مدة قصيرة في «ازدراد» التراث «ازرداد العجلان»، إن دلالة «طُفِق»، «ازرد» و «عجلان»، في سياق ورودها غاية في الاهمية. انها تحيل تماما على ذلك الجائع الذي يقبل على وليمة، مدفوعا بالجوع والعجلة، فيزدر ما تصله يداه، وستكون النتيجة حتما خطيرة: وهي عدم هضم ذلك الزاد، ويعنى في ميدان موضوعنا: عدم تمثّل ذلك التراث تمثلا فاعلا.

٤ - ثم شبه عمله، بما يقوم به السائح العجلان في مدينة كبيرة مثل باريس، اذ هو ينتقل مسرعا، ليس بهدف الفهم والتأمل، انما فقط ليتمكن من رؤية أكبر عدد من «الاشياء» البارزة في المدينة، ذلك انه سيكون بـ «تأنيب الضمير» ويبحث عن الاسلوب المناسب لتريح به ذلك «الضمير». وليس أمامه الا الاطلاع على «المظاهر» البارزة، ليستكين الى نفسه، مقبعا اياها، بأنه أدى ما ينبغي عليه ان يؤديه منذ زمن طويل. إن هاجس «تأنيب الضمير» هنا، مهم وجوهري، ولا بد من أخذه كاملا بالاعتبار، لان المؤلف يصور نفسه كمن اقترب ذنبا وهو يسعى لا بحثا عن «البراءة»، انما يجد في طلب «المغفرة».

٥ - ولكلي من: «اليقظة المتأخرة»، «الحيرة المؤرقة»، و «المجلة الزائدة»، «العدو السريع» و«الاحساس بالذنب» راح صاحبا «يلقي النظرات العجلى هنا وهناك» و «يعبُ صحائف التراث عباً سريعا».

إن السؤال الذي تفرضه «قراءة» المقدمة، كما عرضنا لها، هو: ما المصيلة التي يمكن لنا ان نتحصلها ممن يقارب موضوعا إشكاليا واسعا ومعقدا وشاملا مثل «تجديد الفكر العربي». وهو يقترب اليه بالكيفية التي

ان كانت تُرص بالمعني، لكن لا، ليست هذه هي المشكلة، وانما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره نفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟. إنه لمحال ان يكون الطريق الى هذه المواءمة هو ان نضع المنقول والأصيل في تجاور، بحيث نشير باصابعنا الى رفونا فنقول: هذا هو شكسبير قائم الى جوار ابي العلاء، فكيف اذن يكون الطريق؟ (٢٠).

ويلزمنا الأمر هنا ان نشدّ على مجموعة من «القواعد» التي يمكن استنباطها من الفقرة الفائتة، ذلك، أنها تصف مباشرة الاستراتيجية التي تنظم موقف زكي نجيب محمود من الفكر العربي الذي جعله موضوعا لمدونته.

١ - الصحو القلقة، وبعبارة أخرى الانتباه المفاجيء الى وجود اشكالية كبيرة لم تكن بالحسبان، ولم تعد العدة لها.

٢ - إن تلك «الصحو القلقة» قد جاءت في آخر المطاف، بعد تشبع الباحث بالفكر الغربي بحثا وتفكيراً وممارسة.

٣ - وتتمثل تلك الإشكالية بـ «المواءمة» بين فكرين، لكل منهما خصائصه وظروفه.

٤ - واخيرا، لم يطرح بعد زكي نجيب محمود الى الان، قضية «التجديد» إنما هو يبحث في «المواءمة» التي بدت عصية تماما، الامر الذي دفعه لطرح سؤاله حولها: «كيف يكون الطريق؟». وكل هذا يقضي الي ما يمكن وصفه بأنه «أخطر اعتراف» لمن انتدب نفسه لـ «تجديد الفكر العربي». بقوله:

«استيقظ صاحبتنا .. بعد أن فات أوانه أو أوشك، فاذا هو يحس بالحيرة تُوْرَقه فطفق في بضعة الايام الأخيرة، التي قد لاتزيد على السبعة أو الثمانية، يزدر تراث آبائه، ازرداد العجلان، كأنه سائح مر بمدينة باريس، وليس بين يديه الا يومان، ولا بد له خلالهما ان يريح ضميره، بزيارة اللوفر، فراح يعدو من غرفة الى غرفة، يلقي النظرات العجلى هنا وهناك ليكتسمل له شيء من الزاد قبل الرحيل وهكذا أخذ صاحبا .. يعبُ صحائف التراث عباً سريعا» (٢١).

يمكن أول وهلة فهم هذا الكلام على أنه يندرج

وصفها بنفسه؟. اننا نعلق الجواب، لانه ليس من مهمات هذا البحث، اصدار «حكم قيمة» بشأن موضوعه، انما هو يهدف الى توفير «ظروف منهجية» تمكن النصوص التي يشتغل عليها، ان تكشف عما تنطوي عليه، وتسفر عما تضمه دون تعسف. وهو أمر يهيء لنا امكانية الانتقال الى معالجة «متن» المدونة في الفقرة الآتية:

٣ - استنطاق المتن

يتركب كتاب «تجديد الفكر العربي» من قسمين، عالج المؤلف في أولهما موضوعات تخص الثقافة العربية وما تواجهها من عقبات وانفصال عن العصر وما تصطرع حوله من قضايا دينية وفكرية، وعالج في ثانيهما موضوعات أخرى منها ضرورة التحول من الفكر القديم الى الفكر الجديد، ودرس اللغة من ناحية كونها وسيلة تعبير واداة تفكير، وعرج الى الماصطلح عليه بـ «فلسفة عربية مقترحة». ودعا الى «المواءمة» بين ثنائيات يراها اساسية في التراث مثل: ثنائية السماء والارض، ثنائية الطبيعة والفن. ووقف ايضا على مجموعة من القيم التي مازالت تنطوي على اهمية في التراث القديم. وختم كتابه بالحديث عن «الانسان» نموذج في التراث، وكيف يواجه الطبيعة الآن.

أول ما يلفت الانتباه عدم ترابط الموضوعات في سياق طرحها ترابطا منهجيا انما هي موضوعات متناثرة منتخبة من التراث في شؤون كثيرة. مما يعني أن المؤلف لم يحدد مادة البحث قبل الاقتراب الى تحليل شامل لها. فاقصر الامر على وقفات محكومة بالسرعة التي اشار اليها المؤلف في المقدمة، بيد أن الامر الذي يلزم الوقوف عليه، ويتصل مباشرة بأهدافنا هنا، هو مدى «جوهرية» فكرة «التجديد» التي يدعو اليها زكي نجيب محمود. هل توصل اليها خلل استقراء لمتون الفكر العربي، ام أنها فكرة مجردة فرضتها قضية ثقافية تتصل بردود الافعال فيما يخص الهويات الثقافية في العالم المعاصر؟. إننا لو رجعنا الامر الاول، سنجد أن تلك المتون التي ينبغي تجديد مضامينها ورؤاها غائبة فعلا عن متن الكتاب الذي جاء لـ «تجديدها» ومن ثم فلا معنى لقضية لا موضوع لها، وتكشف المساجلة التي تتردد في تضاعيف الكتاب، أن الامر لا يعدو كونه «هماً» ثقبافيا، اقتضته ردود الافعال، وفرضه الاحساس

بالذنب». وسنجد أن زكي نجيب محمود، بتوجيه من الرؤية الهيجلية لمفهوم الجدل، يقترب الى موضوعه بوصفه فرضية عقلية ممكنة منطقيا، فالفروض، كما يؤكد هي «ممكّنات يتصورها الانسان ليستنبط منها النتائج» (٢٣). ولما كان الجدل الهيجلي يقوم على اساس القضية ونقيضها وتركيبهما الجديد، فإن ابرز مالا يلاحظ هو أن الفروض التي تتردد في صفحات الكتاب، انما هي تتصل بجوهر ذلك الجدل وترتبط في ضوء فعاليته، دون أن تشير اليه.

يؤكد زكي نجيب محمود، أن سؤال البحث في «تجديد الفكر العربي» لازمه طويلا، وظل هاجسا يراوده (٢٤)، وأنه لا يذكر في حياته الفكرية أن سؤالا قد ألح عليه، كما ألح عليه السؤال الخاص بالبحث عن «طريق للفكر العربي المعاصر، يضمن له أن يكون عربيا حقا ومعاصرا حقا» (٢٥)، ولم تشغله قضية «أصالة» ذلك الفكر الذي يتصف بها، من جهة، و«معاصرته» التي ينبغي له أن يتصف بها من جهة أخرى، حسب، انما شغله فوق ذلك، كيفية اظهار «الأصالة والمعاصرة» في «مركب واحد» (٢٦)، ويوضح خلفية البحث في ماهية ذلك السؤال، وطموحه في «الوصول» الى مركب جديد واحد، قائلا «بدأت بتعصب شديد لإجابة تقول إن لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا اذا برتنا التراث بترأ وعشنا مع من يعيشون عصرنا علما وحضارة ووجهة نظر الى الانسان والعالم، بل إنني تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون، ونجد كما يجدون، ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار الى اليمين كما يكتبون على ظن مني أنهذ أن الحضارة وحده لا تتجزأ، فاما أن نقبلها من اصحابها- واصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وامريكا بلا نزاع - وأما أن نرفضها» ويسوغ موقفه هذا، بأنه يعود الى المامه بالثقافة الغربية وجهله بالتراث العربي «جهلا كاد أن يكون تاما» الا أن هذا الموقف سرعان ما تغير الى التقبض، ويصف ذلك بقوله «ثم تغيرت وقفتي مع تطور الحركة القومية، فما دام عدونا الألد هو نفسه صاحب الحضارة التي توصف بأنها معاصرة، فلا مناص من نبذه، ونبذها معا. واخذت انظر نظرة التعاطف مع الداعين الى طابع ثقافي عربي خالص، يحفظ لنا سماتنا، ويرد عنا ماعساه أن يجرئنا في تياره، فإذا نحن خبر من اخبار التاريخ» (٢٧)، ومن خلاصة هذين الموقفين

مثل قضية «التجديد» وما تثيره معالجة فكرية لها تصدر عن فرض عقلي خارجي مستوحى من منظومة الجدلي الهيغلي ومفتاح هو الآخر مستعار من مفكر تترتب رؤيته ضمن دائرة الفكر الغربي، نقول، بغض النظر عما تثيره هذه المفارقة: فرضاً وموضوعاً ومعالجة، بسبب من اختلاف الرؤى والموجهات والأهداف التي تنظم أركان الاشتكالية، فإنه من اللازم أن نمضي مع زكي نجيب محمود، في «استراتيجيته» الهادفة إلى تجديد الفكر العربي.

يقول ينجي أن «تأجل من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم عملياً، فيضاف إلى الطرائق المستحدثة الجديدة» (٣٣). إن السؤال الذي ينتظر جواباً، هو: ما السبيل إلى دمج التراث العربي القديم في حياتنا لتكون عربية ومعاصرة في آن واحد؟ وجاء «هربرت ريد» ليقول له، إن الأمر يتمثل في طرائق السلوك المعاصرة. وواضح أن زكي نجيب محمود، في تصديه لهذه الاشكالية، يرتب أفكاره طبقاً لفروض عقلية مجردة، وفروض السؤال وجوابه تأخذ في تفكيره مظهر الهم مجرد المحكوم بدائرة الفرض والبرهان المنطقي، ويكاد هنا، في هذه القضية يهتدي بالتفكير الرياضي الذي يقوم على التسليم بمقدمات تؤخذ على أنها مسلمة صائبة، ثم يصار إلى الاستدلال عليها عقلياً للبرهنة على ما تنطوي عليه تلك الفروض. إثر الانتهاء من عرض الاطار العام الذي تترتب فيه قضية التجديد وما تستدعيه من حلول عقلية ينتقل المؤلف إلى ما يراه «عقبات على الطريق» ساعياً إلى تحديد «الصعاب» التي تعترض مسار التجديد، ويذهب إلى أنها «عقبات ثلاث» تعمل فيها كأشعب ما يستطيع فعله كل ما في الدنيا من اغلال واصفاد. ويمضي إلى النتيجة الآتية: «إنه من العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضاً أو ما يشبه النهوض، قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود لتتطلق نشيطة حرة نحو ماهي ساعية الي بلوغه لأنه لا بناء الا بعد أن نزيل الانقاض، وتمهد الأرض ونحفر للأساس المتين القوي المكين» (٣٤). وسنضرب صفحاً، عما يبدو من تناقض بين «طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الاسلاف العرب» وبين ازالة «الانقاض» و «تمهيد الأرض» و «حفر الأساس القوي المتين». ونورد مايراه عائقاً امام أي ضرب من ضروب التجديد..

المتناقضين في «عقل» زكي نجيب محمود، نشأ موقف جديد مفاده البحث عن «تركيبية عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن» الذي نعيش فيه، لتكون بهذه التركيبية العضوية عرباً ومعاصرين في آن (٣٨)، ويشخص السؤال مرة أخرى: «ولكن كيف؟». أي ما السبيل الموصل إلى هذا الموقف الجديد، وتحديد إلى هذه «التركيبية العضوية»؟ لقد ظل ذلك عصياً، بالنسبة له، فالفروض المجردة لا تتوافر لها دائماً الحقائق التي تبرهن عليها، ولذلك يصف حاله: «لقد تعاورني أثناء محاولاتي الفكرية أمل وبأس فكثيراً ما كنت ألمح مخرجاً يؤدي بنا إلى حيث نريد ان ننهي إلى المزيج الثقافي الذي تكون فيه الأصالة، وتكون فيه المسابرة للعصر الراهن، ثم سرعاناً ما يختفي هذا القيس العابر لينسد أمامي الطريق، ولذلك كثيراً ما وقعت في اقوال متناقضة نشرتها في لحظات متباعدة» (٣٩)، ولم يستطع ان يفلح في وضع تصور مناسب يحل تلك الاشكالية، أو يحل جانباً منها، إلى درجة شكك فيها بمشروعية السؤال عن جدوى تجديد الفكر العربي «تعاورني أمل وبأس، ذلك أنني لم أفع على المفتاح الذي أفتح به الابواب المغلقة، بل وكثيراً ما شككت بأن يكون السؤال المطروح نفسه غير مشروع، وإن علة الحيرة كلها والاضطراب كله، هي أننا نسأل سؤالاً هو بطبيعته لا يحتمل الجواب» (٣٠). وواضح أن زكي نجيب محمود لم يقف حائراً بازاء المشكلة. فقط، انما كان يتصور فيما يبدو أن الأمر اشبه بالابواب المغلقة، ولا بد من مفتاح يستعمله لفتحها، وهو أمر يذكر - في هذه المرحلة تحديداً - بالتفكير الخرافي الذي يقرن الحلول بوسائل سحرية. وبالطبع لم يستطع يفكرنا أن يعثر على ذلك المفتاح السحري، إلى أن قدمه له مفكر غربي ليعالج به الابواب المغلقة على قضيته. يقول «فجأة وجدت المفتاح الذي اهتدي به - لقد وجدته في عبارة قرأتها نقلاً عن «هربرت ريد». اذ وجدته يقول «إنني لعلى علم بأن هنالك شيئاً اسمه «التراث» ولكن قيمته عندي هي في كونه مجموعة وسائل تقنية يمكن ان تأخذها عن السلف لِنستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة» (٣١). ويؤكد زكي نجيب محمود قائلاً: «إنني وجدت في هذه العبارة مفتاحاً للموقف كله» (٣٢)، وبغض النظر عما يثيره أمر فكري

١ - كون صاحب السلطان السياسي هو صاحب الرأي الاول والاخير.

٢ - ضغط السلف الفكري على الخلف.

٣ - الايمان بقدرة بعض الناس على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كلما شاءوا ذلك.

وبالعلاج هذه العوائق، مؤكداً أنه لا بد من فصل السلطة السياسية عن السلطة الفكرية، ولا بد أن يكون صاحب السلطان السياسي، مجرد صاحب «رأي» وليس صاحب «الرأي» كله وهذا يقتضي فصلاً بين سلطة السلطان ورأيه، بحيث لا يمنع سلطانه حرية آراء الآخرين التي لا توافق رأيه، وبدون ذلك، فإن حلقة التفكير تسمى بمسار دائري لا يفضي الى نتيجة، ويرى، فيما يخص ضغط السلف أنه لا بد من التخلص من ذلك الدوران حول افكار القدماء و«ماقولوه وما أعادوه ألف ألف مرة ولا أقول إنهم أعادوه بصورة مختلفة، بل أعادوه بصورة واحدة تتكرر في مؤلفات كثيرة. فكلما مات مؤلف، ليس لونه يتكرر آخر، وإطلاق على مؤلفه اسماً جديداً - فظن ان الطعام يصبح أطعمَةً كثيرة اذا تعددت له الاسماء» (٣٥). اما بصدد العائق الاخير، فإنه يدعو الى ضرورة ان تحل العقلية العلمية بدل التفكير السحري، ومن ثم، فلا بد ان تظهر فعالية العقل في ميدان الممارسة الجيائية؛ وان تَجِيثْ أسس التفكير السحري، فإذا اظهر البعض أنهم بذلك التفكير، قادرون على تعطيل نواحيس الطبيعة، فإن سيادة هذا الضرب من التفكير سيقود الى سيادة الاستثناء الغامض والبيحري والبخرافي على ماهو علمي وعقلي؛ الامر الذي يشجع أصحاب الامر والسلطان على ممارسة مماثلة، فيها تحد للقوانين وتعطيل لها «في أي وقت ارادت لهم احوالهم أن يعطلوها» على غرار «أصحاب الكرامات» وغيرهم ممن يظهرون قدرات غامضة وخارقة لتعطيل «قوانين الطبيعة».

ما الامر الذي نخلص اليه مما يرى أنه لا سبيل الي «تجديده» بدون تقويضه وإجثائه، إنه «استحار الحاكم لحرية الرأي» و «سلطان الماضي على الحاضر» و«تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات». هي عوائق اساسية، دونما ريب، إلا ان معالجتها السريعة، وعدم تقصي مظاهرها وتجلياتها في الثقافة العربية الحديثة وتجنب البحث في آلية تشكيلها بوصفها جزءاً من

«مفاهيم» الماضي من جانب وجزءاً من «تفكير» السلف من جانب آخر، واخيراً عدم السعي لـ «تفكيك» نظمها الداخلية بما يعطل فعاليتها السلبية الحاضرة بممارسة وسلوكاً في ميدان حياتنا. كل ذلك، أفقد إثارة هذه العوائق وتشخيصها كثيراً مما كان ينتظر أن يقدمه زكي نجيب محمود في هذا الشأن. وما ان ينتهي من ذلك، حتى ينصرف الى الحديث عن «ثقافة في تراثنا لا نعيشها» ويضع تمييزاً فاصلاً بين ما للسلف من مشكلات وبين ما للخلف منها. فاذا كانت مشكلة السلف هي «علاقة الانسان بالله وبالرسول وبالرسالة» (٣٦)، وإن تلك العلاقة حسمت، واستقرت ممثلة بالايمان في النفوس، واصبحت جزءاً من السلوك الحياتي، فان مشكلة «الخلف» اليوم هي «علاقة الانسان بالطبيعة، بالصناعة، وبزميله الانسان» (٣٧)، وبسبب من ازدواج هذه العلاقات في التفكير، وما يترتب عليه من ممارسات وافكار ورؤى ومواقف فان المثقف الواعي في المجتمع العربي الحديث يعيش غربة مزدوجة: غربة تأتيه من الماضي، وغربة تندفع اليه من الحاضر، فلا هو قادر على تكيف ما يصله من الاسلاف مع حاضره، ولا هو في الوقت نفسه بقادر على المضي الى نهاية الشوط مع أفكار الحاضر، بسبب نسيج العلاقات المتداخلة في وعيه ولا وعيه معا. وحاله حال من يعد بمثابة حلقة تصل قطبين متنافرين قوين، وليس له الا التمزق بين تلك الاقطاب؛ فإذا أراد المثقف، أن يتجاوز هذا الجذب الرمزي، فليس امامه سوي نقد الماضي ذلك أن التراث بمفهومه العام، حسب زكي نجيب محمود لايفي بمقاصد الانسان المعاصر، بل «إن التراث كله بالنسبة الى عصرنا قد فقد مكانته لانه يدور اساساً على محور العلاقة بين الانسان والله، على حين أن ما نلتسمه اليوم في لهجة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الانسان والانسان» (٣٨)، وهنا يلزمننا ملاحظة عدم الانسجام بين تراث «قد مكانته». لأنه شغل بعلاقة «الانسان بالله» وهي قضية، اصبحت تندرج في افكار الماضي، وبين تأكيد المتواصل على ضرورة «دمج التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة». على الرغم من أن مشكلة الحياة المعاصرة، كما يراها، تجديد بطبيعة علاقة «الانسان بالانسان»، أقول، على الرغم مما يبدو من ثبات في الامر فإن زكي نجيب محمود لا يتردد

في الاعلان صراحة بقوله « إنني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد دوله الأبواب لنعيش تراثنا .. نحن في ذلك احرار، لكننا لا نملك في ان نوجد بين الفكرين» (٣٩).

ان الشناقض المزدوج في الاختيارات، كما تم استنباطها وعرضها من المدونة قيد البحث، يعطل في واقع الحال، فعالية أي اجراء حقيقي لتجديد الفكر العربي كما عرضها وناقشها زكي نجيب محمود، فهو في الوقت الذي يقيم فرضا عقليا حول مشكلة واقعية تتصل بالحياة والممارسة مثلما تتصل بالفكر، ويقوم بوضع مسلمات مثل قضية الأخذ من الماضي، ودمج الأفكار، ثم يبحث هنا وهناك عما يمكن ان يهتدي به لتثبيت اركان تلك الفروض، ينتهي بتهديم كل شيء حينما يقرر عدم امكانية توحيد اطراف الافكار التي يعمل على تجديدها واستجالة «المواءمة» بين الماضي وعلاقاته والحاضر وعلاقاته، وصولا الى دمج «الاصالة بالمعاصرة» كما كان قد اشار الى ذلك كثيرا. وإذا مضينا مع الامر الى خلاصته، فإن «التركيبة الجديدة» التي هي خلاصة نقضين، كما دعا اليها لن تكون موجودة، بسبب تناقض النسيج الداخلي للمسلمات والبراهين التي تقوم عليها.

٤ - نتائج

إن الذي نخلص اليه من خلال مقاربتنا لمشروع زكي نجيب محمود في تجديد الفكر العربي، يمكن حصره بما يأتي:

١ - ان فكرة التجديد غير قائمة على استعراض معمق لمظاهر الفكر العربي وانظمته العقلية واللغوية والدينية، وهو امر يتضح من غياب المتون التي تشكل اذا صيغت وحلبت لب ذلك الفكر.

٢ - ان فكرة التجديد عامة، كما طرحها زكي نجيب محمود في هذا الكتاب وغيره، تنهض على مجموعة من الفروض العقلية المجردة التي تنحدر عن صراع الافكار والنظم الثقافية في العالم الحديث. والانشغال قبل كل شيء باستنباط نتائج مرتبطة بتصورات ذهنية.

٣ - هيمنة استراتيجية الجدلي كما طرحها هيجل، في صراع النقيضين والتركيب الناتج عنهما مع ملاحظة اساسية، وهي ان ما يمكن تشخيصه هنا، هو اضعاف

الركائز التي تمثل كل نقىض، بما يفضي الى تركيب لا يتصف بالجدّة التركيبية، انما جاءت جملة تصوراتيه اقرب الى «التوفيق» بين منظومتين ثقافيتين متباينتين. ولما فرق واضح بين «تركيب» جديد هو نتاج جدل فعال وحيوي وبين محاولة «توفيق» عامة تقوم على تكوينين مختلفين، ويلج زكي نجيب محمود على قضية «التوفيق» لا قضية «التركيب» وعلى «الاختيار» و«الانتخاب» لما يراه مناسباً من هذا او ذاك، دون امكانية الوصول الى تركيب متطور فعال، ويصف ذلك بقوله متسائلا: «كيف التزم النظرة العلمية الصارمة لأساليب عصري. وان اظل مع ذلك تواقا الى غياب الشهادة، يتحقق لي منه الخلود والدوام، لأظل محتفظا بهذه السمة العربية في نظرتي؟. مرة اخرى أقول: إنني لا ادعي ان مشكلة التوفيق هنا هي من الهنات الهينات، بل ... تتطلب منا التفكير الطويل والعميق، وإنني لأرجح ان يكون الحل في أن نعيش في عالمين يتكاملان ولا يتعارضان، بشرط الا نسمح لأحدهما أن يتدخل في مجال الآخر، في أحدهما نعيش حياتنا العلمية بكل ما تقتضيه، ولكننا بلد ان نقول: ان هذه الحياة العلمية حسنا في دنيانا، يجب ان نقول: إنه الى جانب هذه الحياة العلمية، حياة اخرى فيها الاماني وفيها المثل العليا وفيها المرفأ والملاذ، فإذا كتبت في الساعات العلمية من حياتي أحصر النظر في الظواهر وحدها، لا استخراج قوانينها برغم تغير تلك الظواهر، ففي الساعات الرجوانية من حياتي اخلع عن نفسي عباءة العلم، وأسلم نفسي للتمني والرجاء، وبغير هذا الفصل الحاد بين العالمين، يستحيل علينا التوفيق بين علمية العصر وصوفية الاصل الموروث» (٤٠).

٤ - إن زكي نجيب محمود، خلافا لدعوته في تجديد دلالة الالفاظ والمفاهيم التي هي جزء من فلسفة التحليل التي يعتقد بفعاليتها، لم ينصرف اهتمامه في هذه المدونة لتجديد معظم المفاهيم التي تردت في تضاعيف المدونة وفي مقدمتها مفهوم «التجديد» ومفهوم «الفكر العربي» الامر الذي ادى الى عدم ضبط المقاصد التي يهدف اليها.

٥ - ان مشروع زكي نجيب محمود، يندرج ضمن الميثاريات الفكرية التي تهدف الى البحث في مفهوم «الهوية الثقافية». وشأن شأن اي مشروع آخر لا يشترط

ومناقشة، اتفاقاً، واختلافاً، بهدف تخصيص البحث في قضية تستأثر بالاهتمام في عالم أصبح سؤال الهوية فيه يتقدم الاسئلة الاخرى.

فيه تقديم تصور متكامل لما يهدف اليه، وفضيلته أنه مشروع مفتوح على الماضي والحاضر، الامر الذي يشرع الابواب امام الجهود الاخرى للاستنباط معه حواراً

الهوامش

- (١) زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق ص ١٣٢.
- (٢) (٤،٣،٢) حصاد السنين ص ١٣٣.
- (٥) حصاد السنين ص ٣٤٥.
- (٦) زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق ص ٦١.
- (٧) من زاوية فلسفية ص ٦١.
- (٨) انظر، حياة الفكر في العالم الجديد ص ٢٠ وما بعدها، وتجديد الفكر العربي ص ٣٦٥ وما بعدها، ومن زاوية فلسفية ص ٦١ وما بعدها. وثقافتنا في مواجهة العصر ص ٨١ وما بعدها.
- (٩) من زاوية فلسفية ص ٦١ وانظر تأكيده انه من اصحاب «المذهب التجريبي العلمي» - من زاوية فلسفية ص ١١٥ وانه من اتباع «مذهب التحليل المنطقي» - ثقافتنا في مواجهة العصر ص ٥٠.
- (١٠) زكي نجيب محمود، مجتمع جديد او الكارثة، دار الشروق ص ٢٤٠.
- (١١) زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، دار الشروق ص ٤٥.
- (١٢) من زاوية فلسفية ص ٦٣-٦٤ وانظر تأكيده المتواصل على هذه القضية ص ٩٦-١٠٨ و ١٠٩-١٢٠.
- (١٣) (١٥، ١٤، ١٣) حصاد السنين ص ٣٤١-٣٤٣.
- (١٦) حصاد السنين ص ٤١٢.
- (١٧) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق ص ٥.
- (١٨) (٢١، ٢٠، ١٩، ١٨) تجديد الفكر العربي ص ٥.
- (٢٢) اورد ذلك في سياق رده على عثمان امين، انظر من زاوية فلسفية ص ٧٢.
- (٢٣) تجديد ص ١٩١.
- (٢٤) قارن ذلك بما اوردته في المقدمة حول «الصخرة القلقة» ص ٥.
- (٢٥) (٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩)، انظر على التوالي ص ١٠، ١٠، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩.
- (٤٠) زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق ص ٥٩-٦٠. وقارن ذلك بما ورد في كتاب «تجديد الفكر العربي» ص ٥٨-٥٩ اذ يقول «انك في يومنا هذا ليأخذك العجب أشد العجب، اذا ما اتيت لك ان تجالس طائفة من رجال العلوم الطبيعية، لتستمع الى ما يدينونه بينهم من احاديث عن تصديق وايمان اذا ما فتح لهم موضوع الخوارق والكرامات، انهم عندئذ يقبلون وهم في نشوة السعادة والرضى ان يحكى عن اصحاب الصلاح والطيبة والتقوى كل الخوارق التي تبطل اي قانون شئت من قوانين الطبيعة، كأن الله تعالى يرضيه ان تكون سنته في كونه لهوا وعيها، ان هؤلاء العلماء هم في معاملهم لا يقبلون الا ان تكون قوانين العلم حاسمة صارمة، فما الذي يصيبهم اذا ما تركوا معاملهم وعادوا الى منازلهم يسمرون؟ أيترون عقولهم مع معافهم البيضاء في حجرات المعامل، ليعودوا الى منازلهم وقد فرغت رؤوسهم الا من الخرافة والعدم النقد وسرعة التصديق؟ أيتقل عليهم عبء العقل، فيلقون به أنا بعد أن ليستريحوا في ظل الخرافة الندي الطري الممتع اللذيذ؟...».

أهل الكهف والحداثة المعاصرة

مهدى بندق*

١-١ ممارسة نقدية ذاتية:

ربما كان من المناسب، أو من قبيل التنتعج (الحكم في ذلك عائد إلى المتلقى) أن يبدأ كاتب هذه الصفحات بنفى صفة الناقد المتخصص عن نفسه اكتفاءً بإثبات صفته الأصلية ككاتب مسرحي، كواحد من أفراد «القبيلة» التي أسسها توفيق الحكيم، فلقد ولد هذا الكاتب المسرحي - الذي سينقض على تراث والده ثائراً غاضباً فيما بعد - في ذات العام الذي بلغ فيه الحكيم الثالثة والأربعين، وحين أدرك الفتى عامه الثالث عشر كانت «أهل الكهف» قد بلغت العشرين، عروساً يبيض ناعمة الإهاب ناعسة الأهداب.

فرعاه مقبلةً عجزاً مدبرةً لا يشككي قصر منها ولا طول فكان طبيعياً أن يقع صريع غرامها ذلك الفتى حين قرأها لأول مرة متمثلةً إياها - في وعيه المراهق - كأثى أبدية تستسلم دون شروط المركزية Phallocentrism، وكيف لا وها هي ذى الأميرة بريسكا تتبع إلى القبر ميشلينيا الذي تفصل بينه وبينها ثلاثمائة عام كاملة ! فلماذا إذن لا تتبع صورة ابنة الجيران البيضاء الطويلة البدينة فتى الثالثة عشرة إلى كهف استمنائه؟! الصورة إذن هي الفاعلة، وليس الواقع الصلب إلا وهماً بصرياً، في مقدور المرء أن يخضعه

(*) ناقد وكاتب مسرحي وشاعر مصري.

لمنطق داخلي يهزم الموت والتباعد والفوارق الاجتماعية . وهل ثمة صبي مراهق لم يجلد «عميرة» على صورة في خياله لأنثى مثل كليوباترا أو ايزيدورا أو لوكرشيا بورجيا، بينما هن جميعاً رمم في القبور؟!

لكن تلك كانت مرحلة «الجنس» المجرد، مرحلة لا تلبث حتى تترك مكانها لحالة جديدة هي الإيروسية Irotism تلك التي يعرف فيها الفتیان فتيات من لحم ودم، فكان منطقياً أن تنسحب عروس الخيال «أهل الكهف» ليحل محلها أعمال مثل «ميدبا» و «أنتيجونا» و «فيدرا» و «أندروماك» و «نورا»... الخ هؤلاء الإناث المتمردات اللائى يعشن في الزمن الموضوعى، الزمن النسبى، فيشع سحرهن من كونهن بشراً ولسن مجرد أفكار ومخيلات.

وأما حين بلغ الفتى سن العشرين فقد عرف عاطفة الحب، الحب الحقيقي الذى يقود إلى الزواج ويهدى إلى حقيقة الإبداع في السلوك الاجتماعى والممارسة السياسية وتجارب الأدب والنقد، وخلال السبعة والثلاثين عاماً التالية كانت شجرة الحب فى قلبه قد أعطت بعض ثمارها متمثلة فى العمل الدعوى القاصد تشكيل مستقبل هذه الأمة (سواء كانت هذه الثمار ناضجة أو ما زالت نيسة) حماية للأبناء وللأحفاد من

٢-١ ممارسة نقدية موضوعية:

لذا يرجع اختيار هذه المسرحية لتكون نموذجاً لفكر وفن الحكيم إلى عوامل ثلاثة رآها الباحث حرية بالالتفات من وجهة نظر النقد الحداثي المعاصر.

فأما أول هذه العوامل فلعله اختيار الحكيم نفسه لهذه التيمة الميثولوجية محاولاً إضفاء طابع عقلائي وتاريخي عليها، وكأنه - متأثراً بـ يونج Young - تلميذ فرويد النجيب - أراد توظيف الأسطورة (باعتبارها نتاج لا شعور جمعي) لصالح شعبه أو بالأحرى طبقته الاجتماعية التي وجدت نفسها في صراع مع عصر تخلفت عنه وعن معطياته ومفرداته وروحه ومادته.

أما ثاني هذه العوامل فيعود إلى أن الحكيم كان أول أديب مصرى يدرك أن التراجيديا هي الفن التنظيف الذي لا يتعامل مع الأشرار والسفلة ولا يهتم بصغائر الأمور بل ولا يهتم حتى بالموت (حيث يعتبره حادثاً طبيعياً في الحياة) وكل ما يسعى إليه هذا الفن هو «تلك اللعبة الجمالية، تمارسها الإرادة مع نفسها»... (١)

وأكد أتصوره (أى توفيق الحكيم) وقد راح يسأل نفسه ذات السؤال الذى أرق كتاب التراجيديا العظيم سوفوكليس وإسخيلوس ويوريديس: هل هناك حرية في كون تحكمه الضرورة وتحركه المصادفة العمياء؟ فتكون الإجابة نعم إذ لا ضرورة إلا وتواجهها حرية. وآية ذلك أن ثمة مناطق في الكون (مثلاً ما قبل ظهور الهولي) وفي النفس البشرية (مثلاً عالم الحلم والأساطير) تتوقف فيها القوانين وينقلب الزمن بما يؤكد أن الضرورة ليست مطلقة وأن انكسارها ممكن، ولكن الكارثة كامنة في أن هذا الممكن ليس متاحاً أمام الأبطال التراجيديين إما لأن الآلهة لا تريد لهم النجاح أو بسبب نقص مركب في طبيعتهم لا ذنب لهم فيه.

ويتعلق ثالث هذه العوامل بكتاب هذه الصفحات حيث يتلظى قلقاً بينما يراقب تيمة جديدة (قديمة) تنبجس بقوة في وجه مجتمعتنا الحال، ألا وهي استقطاب الغالبية العظمى فيه لفكرة تقول إن الجمود هو الأصل، وإن محاولة إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء هي محاولة شريفة، وفي نجاحها نجاتنا من بدع العصر وشططه وكفره وإلحاده!

الوقوف أسرى نظام عالمي جائر أو قوى محلية ظلامية ترد بهم إلى كهف الماضى حيث الموت قابع منتظر. ولأن المستقبل حلقة متصلة بالحاضر، فلقد صار ضرورياً - من أجل فصل القمح عن الزوان - أن يعيد الفتى الشيخ النظر في منبع لونه الأديب الخاص، وأن يقوم بالحفر عند جذوع الإبداع المسرحي الوطنى ليحلل ويراقب ويراجع مصدر الفتنة الأولى بغرض التحرر منها انطلاقاً إلى المستقبل، لا سيما حين تكون الفتنة تلك حسنة خلاصة مثل مسرحية أهل الكهف، وحين يكون عرابها عملاقاً ذكياً مثل توفيق الحكيم.

محال إذن - في ملة الكاتب واعتقاده - إزاحة الذات الفاعلة عن النص سواء كانت هذه الذات هي المبدع توفيق أو دارسه كاتب هذه الصفحات، تماماً كما أنه ليس من الفطنة (لمن لديه مشروع حضارى جاد) عزل النص عن ظروف إنتاجه، لأنها ظروف فاعلة فيه وعى ذلك مبدعه أو جهله، وما محاولة البنيوية اللغوية وضع اليد على «الموضوع» لاحتباسه في شبكة نطاقه المحايث إلا إعادة إنتاج لفلسفة الوضعية Positivism التي استهدفت - في الحقيقة - إبعاد الواقع بكل ترائه وتعدد مستوياته، لحساب الأوضاع القائمة (المجتمع الرأسمالى) وتثبيتها وتثبيت أى جهد يرمى إلى تغييرها. وليس هذا غرض الباحث بحال من الأحوال.

من هنا فلقد رأى كاتب هذه الصفحات أن كل محاولة مخلصنة لإدراك الواقع في حركته وصيرورته إنما تفرض على الواقع - ولو بشكل مؤقت - شكلاً، وهذا يعني أن يدرسه كبنية Structure فإذا كان هذا الشكل فنياً فلا ريب أن الفن فيه مرتد إلى الواقع ليعيد صياغته من جديد. بيد أن هذا الإدراك أيضاً - ومهما يدعى الحياء والموضوعية - إنما هو نتاج لبنة اجتماعية لا تعنى ذاتها في البداية (رغم ممارستها لوظائفها) مثلما لا تعنى الآلة ذاتها وهي تمارس وظيفتها في نفس الوقت. غير أن البنية الاجتماعية هذه سرعان ما تفرز من داخلها عنصر إدراكها مثلاً في الفيلسوف أو الأديب المبدع. وبهذا يصير إدراك الواقع صورة «للواقع» صنعت بأدوات الفيلسوف التجريدية أو رسمت بريشة الفنان وليس بكاميرا المصور الفوتوغرافى الخرساء الصماء.

الوعى الجمعى الذى قدر له أن يجابه زخم الأزمة بكل توافرها الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية . وغير بعيد عن هذا الإطار التاريخى علينا أن نضع على نفس الطاولة عناصر الإبداع الفنى للمسرحية فى علاقتها -أولاً- بالجنس الأدبى الذى تنتمى إليه (وهو هنا فن التراجيديات) وثانياً- فى علاقتها بالمناخ السوسيوثقافى الذى ظهرت فيه وثالثاً- فى قدرتها (أو عدم قدرتها) على الإشارة للتوجهات المستقبلية فى بنية الوعى سواء عند الطبقة أو لدى المبدع ذاته فى حال انقلابه على طبقته مثلما فعل تولستوى بمثالية ذاتية أو جوركى بواقعية ثورية .

١-٢ البنية السوسيوثقافية للبرجوازية المصرية :

دعنا نكرر السبب الذى من أجله اختار الباحث هذه المسرحية بالذات، والسبب الذى دعاه لاختيار هذا المنهج البنئوى التوليدى لدراستها (دون قطع للحوار مع الخطابات النقدية الموازية) إنه سبب يتعلق بالحاضر والمستقبل (نفس الهم الذى دفع الحكيم إلى كتابة أهل الكهف) ومن حيث إن الحاضر والمستقبل ليسا إلا عنصرين من ثلاثة عناصر يتكون منها الزمن البشرى، فلقد كان ضرورياً طرح سؤال أولى عن سبب تغلب العنصر الثالث (الماضى) على بنية الزمن هذه فى وعى الطبقة وفى وعى توفيق بحسيناته العامل المسيطر والسهم الأكثر فاعلية، وباعتباره التيمة التى تتمحور حولها الأمة والكهف الذى يسرع إليه أبنائها يحتمون به فى مراحل الأزمان الكبرى .

للإجابة عن هذا السؤال لابد من إعمال آلية الحفر الأركيولوجى بحثاً عن المنابع التى خرجت منها هذه البنية بعلاقتها تلك، عندئذ سوف نلاحظ أن الوحدة القومية إنما قامت منذ البداية على أساس ما يعرف بالنمط الآسيوى للإنتاج، حيث يتمثل هذا النمط فى اعتماد السكان على ماء النهر الواحد لتلبية أغراض الزراعة والاقتصاد القائم عليها، ومن ثم اعتماد الاقتصاد القومى على وجود حكومة مركزية قوية يوكل إليها حل منازعات المنتجين الزراعيين، فلا تلبث هذه الحكومة المركزية إلا قليلاً حتى تصبح جزءاً لا يتجزأ من العملية

ومن الواضح أن هذا العامل الأخير هو عامل موجه لاعتماد منهاج صارم لا غش فيه يرى أن تجربة الأديب أو الفنان ليست تجربة منفصلة عن مجتمعه أو معبرة عن ذات متعالية Transcendental حسب المفهوم الكانتى (Kant) وفى نفس الوقت فإنها - أى تجربة الأديب - ليست مجرد انعكاس ميكانيكى للواقع، وإنما هى إنتاج جدلى يعبر من ناحية عن «رؤية للعالم» مصدرها الذات الجماعية، ومن أخرى يعبر عن قدرة تلك الذات الجماعية على توليد فرد متميز يكون قادراً - بدوره- على صياغة رؤيتها للعالم صياغة جمالية مبدعة .

٣-١ مدخل للمساءلة العامة :

بهذا المنهاج الذى يربط بين النقد الأدبى وبين النقد الثقافى العام طرح كاتب هذه الدراسة عدة أسئلة تتعلق فى قسمها الأول بالوعى القومى (البرجوازى) هل كان وعياً متقدماً ناضجاً راصداً للعالم فى ديناميكيته وتطوره أم أنه وقع فى شرك التخلف والجمود حال أن قدم للأمة كتابه الذكى المبدع توفيق الحكيم؟ فإذا كانت الأزمة المالية العالمية (التي بدأت ١٩٢٩) قد ألقت بظلالها على مسيرة الثورة الوطنية (التي بدأت عام ١٩١٩) فضلاً عن عامل القصور الذاتى الذى صاحب نشأة ونمو (وشلل) الطبقة المهيأة لقيادة الأمة إلى التحرر والاستقلال والتنمية (وهى طبقة البرجوازية المصرية) فلقد صار واجباً علينا أن نرصد ملامح أزمة الوعى لا فى مستواها المحايث آنذاك بل وفى عمقها التاريخى أيضاً لنستدل على مكونات بنية هذا الوعى : بؤرته ومحيطه، إمكانياته وحدوده .

وأما القسم الثانى من تلك الأسئلة فهو الخاص بدراسة وعى الكاتب (الحكيم) هل كان ابناً باراً بطبقته يعيش أزماتها السياسية والاجتماعية فى إبداعه الخاص؟ وكيف كانت تجلياته الجمالية؟ وهل حاول بهذه التجليات أن يفتح ثغرة فى جدار الأزمة ليفلت من بنية الحصار التى استولت على الطبقة فى ظرف موضوعى لا دخل للفرد أو أكثر فى ظهوره وهيمته؟!

إن محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة للتقتضى من الدارس أن يضع على طاولة البحث صورة للإطار التاريخى الذى ساهم فى تشكيل الوعى الجمعى، ذلك

محطة التحديث» Modernity لمعاصر في القرن التاسع عشر وأبنا طبقة البورجوازية الصناعية تولد من بطن الإقطاع (كاتبه شرعية له) وتتمو في مدن متصلة عضوياً بالريف لا في مدن مواجهة Opponent لكيانه تتحدى شرعيته .

ولهذا لم تكن البورجوازية المصرية الحديثة في حاجة إلى رفع شعار Laise faire, Laise Passey من حيث عدم وجود أفتان Helots أصلاً، ولم تكن بحاجة للثورة على الإقطاع استخلاصاً للسوق الاقتصادية منه لأن السوق نفسها كان مسيطراً عليها من دولة الاحتلال (بريطانيا) فكانت المواجهة محتومة إذن بين المكون الوطني بقيادة البورجوازية الناشئة وبين المحتل الأجنبي بكل ما يحمله الاحتلال من صلف واستعلاء وأيضاً ما يرمز إليه من قيم وأدبيات حديثة، بعضها مطلوب للنهضة وبعضها متجنب خوفاً من الذوبان وفقدان الذات. مع ملاحظة أن كلمة (الذات) دال على عدة مستويات في الوعي أساسها المادى الخوف من ضياع السوق إلى الأبد من يد الرأسمالية الصناعية الوطنية الناشئة.

في الحلقة الأولى من مسلسل الثورة الوطنية حققت البورجوازية المصرية بقيادة حاكمها محمد علي باشا انتصارات خاطفة على دولة الاحتلال (الخلافة العثمانية) وتحذت الدول الغربية الأكثر تطوراً والأشد نهماً صراعاً على السوق المصرية والمنطقة العربية المحيطة بها والدائرة الأفريقية الملازمة لبطنها، بيد أن هزيمة ١٨٤٠ كانت حداً فارقاً لطموح البورجوازية المصرية تجنبت بعده الأسرة الحاكمة (مركز البنية) الدخول في صراعات مسلحة مع الغرب، بل سعت إلى الاحتواء به لحسم صراعاتها الداخلية مع بورجوازيته الوطنية (الخدوي توفيق ضد الثورة العربية) ومع تكرار الهزيمة العسكرية وقعت البلاد في قبضة الاحتلال البريطاني لتدخل بذلك في كهف مظلم امتد نومها فيه قرابة الثلاثين عاماً أو يزيد.

وحين استيقظت مصر على حلقتها الثورية الثالثة عام ١٩١٩ لم يكن مستغرباً أن يقف الشعب كله وراء قيادته البورجوازية (المتعلمة المثقفة) إنما كان المستغرب أن تقف تلك القيادة موقف العداء من الطبقة العاملة الثورية بحق .. (٥) ولم يكن مستبعداً أن يصبح

الإنتاجية بل تصبح مركزاً لها طافحة على الأطراف الاجتماعية استبدادها السياسي، مستعينة على ذلك بما خلفته المرحلة الطوطمية بعقائدها القائمة على الترتيب الشاقولي للكون، وهكذا يغدو الفرعون (صاحب البيت الكبير) هو الكائن الأعلى يليه الكهنة وقادة الجيش ثم رجال الإدارة ونظروهم في الهيئة الاجتماعية بالثروة والمصاهرة: الضباط والتجار والفلالحو الأثرياء ثم تأتي بعدهم مرتبة الملاك الصغار والصناع المهرة وتحت هؤلاء جميعاً يأتي الأجراء ثم أشباه البروليتاريا... (٢)

ولم تكن العلاقة بين هذه المكونات للبنية الاجتماعية تتسم بطابع الصراع بل كانت تقوم - في أغلب فترات التاريخ - على التوافق والرضا فيما يشبه فكرة «الاستصحاب» المنطقي بين الضرورة «الإنتاجية» وبين الحرية «القانونية» (تلك الحرية التي تمتع بها الشعب جميعاً لاسيما في الدولة القديمة) وفي هذا السياق الحضارى المتميز لم يعرف بمصر نظام متكامل للعبودية فأفسى الحروب الأجانب في عصر الفتوحات الكبرى ما كانوا يستبعدون بل كانوا يعاملون معاملة حسنة ويتم تسليمهم إلى بلادهم فور توقيع معاهدات الصلح... (٣)

ومع ذلك ثمة ما يشير إلى ظهور نوع من الرقيق في بعض المراحل، غير أن أشباه العبيد هؤلاء كان لهم حق التملك وحق توريث ممتلكاتهم لأخلافهم بل وحق الزواج بسميدات من الأحرار، فكان طبيعياً ألا يحتل تشغيل العبيد - والخال كذلك - مركزاً حيويًا في اقتصاد البلاد... (٤)

ولئن ظلت البنية الاجتماعية قائمة على مكوناتها تلك طوال العصور إلا أن العلاقات فيما بينها كانت تخضع لقانون التغيير الدائم بطبيعة الحال. ففي أخريات الدولة القديمة وبدايات الدولة الوسطى - ودع عنك فترة الفوضى بينهما - اضطرت الحكومات المركزية للاعتراف بدور أكبر للأشراف حكام الولايات الذين تحولوا بالمجتمع إلى نظام شبه إقطاعي Semi Feudal فكان منطقياً أن يأخذ المسار المصري درياً غير الدرب الكلاسيكي الغربي، درياً يظهر فيه نظام شبه عبودي فنظام شبه إقطاعي إلى نظام شبه بورجوازي حتى إذا بلغ

كيف تعمل قوانا، وغائية من حيث إنها حافزة للضعف والهزيمة على ألا يستسلما للنتيجة الحالية المؤقتة»... (٩) فهل ثمة تشابه بين هذا الفكر التأملى الذاتى وبين الديالكتيك Dialectic الذى اكتشف هيجل قوانينه وطبقها ماركس وإنجلز على المادة وعلى الأحياء وعلى التاريخ الإنسانى؟

لنقرأ ما كتبه إنجلز فى ديالكتيك الطبيعة حيث يعزو تجريدية قوانين الديالكتيك وعموميتها وشمولها إلى التاريخ الطبقي وتاريخ المجتمعات البشرية لا إلى تأمل فيلسوف أو اقتراحات مفكر:

«إن هذه القوانين ليست إلا القوانين العامة فى الطبيعة والمجتمع، ويمكن اختصارها فى هذه القوانين الثلاثة الرئيسية:

- * قانون التحول من الكمى إلى الكيفى.
- * قانون تصارع الأضداد.
- * قانون نفى النفى.

وقد اكتشف هيجل تفصيلاً عن هذه القوانين الثلاثة فى نموذج المثلثى كمجرد قوانين للفكر... وهنا يقع الخطأ فى كون هذه القوانين قد أدخلت بأسلوب تعسفى على الطبيعة والتاريخ بدلاً من أن تكون ثماراً لهما واستنتاجاً من الحركة فيهما...» (١٠)

إن الفارق بين الحكيم وبين إنجلز على المستوى الإدراكى هو ذات الفرق بين وعى البورجوازية المصرية ونظيرتها الأوروبية، فلقد حصلت البورجوازية المصرية على وعيها هذا من تراث أساسه النقل وقوامه التسليم بكمال الكون وثباته وغائيته، وحتى لو بدا عبثياً فى بعض تجلياته عندئذ يرمى القصور إلى العقل وليس إلى الكون. أما البورجوازيات الغربية فقد حصلت وعيها، أو بالأحرى راحت تبنيه بناء فى حركة متصاعدة بالتوازي مع ثورة البخار والاكتشاف الجغرافية وتشديد المصانع وتكديس الاختراعات وإزاحة الفكر اللاهوتى بعلوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والكسمولوجيا فضلاً عن العلوم الإنسانية، فلا غرو إذن أن يتحول الوعى البورجوازي الغربى فى مرحلة من مراحل إلى الثورة حتى على ذاته (هنا ننذكر فيورباخ وماركس وإنجلز وبلينخانوف كمفكرين بورجوازيين ثوريين) وبالمقابل يظل الوعى

الأوهر مركزاً للشوار، وإنما كان مفترضاً أن تقف الكنيسة القبطية (بالنظر إلى عقيدتها الصارمة فى فصل الدين عن السياسة) موقف الحياد. لكن أحدًا لن يستطيع تفسير هذه المتناقضات إلا إذا وضع أمام عينيه الخريطة الطبقيّة عندئذ سيدرك أن البورجوازية المصرية إنما كانت تسعى للفوز بالعكسة كاملة لنفسها حارمة منها الطبقات الشعبية. وأما مشايخ الأزهر (وأغلبهم كانوا من كبار الملاك الزراعيين)... (٦) فقد راودتهم المخيلة التاريخية فى الانتصار على الغرب بتذكارات صلاح الدين والظاهر بيبرس، وأما آباء الكنيسة القبطية (ومعظمهم صاروا من كبار الملاك العقاريين)... (٧) فقد عادت بهم نفس المخيلة إلى مؤتمر نيقية عام ٣٢٥ ومؤتمر أفسوس عام ٤٤٩ يوم أن حققوا انتصارات فكرية وعقائدية باهرة على ذلك الغرب المتغطرس المعتمد على آليات القوة العسكرية بالدرجة الأولى.

وبين عداء البورجوازية للقوى الصاعدة فى المستقبل (قوى اليسار الاشتراكى) وبين تحالفها مع المؤسسة الدينية بفرعها الإسلامى والمسيحى راحت ملامح الأصولية تبرز فى الوجه البورجوازي : ملامح التسلط، والدوجمائية، والعصاب، والنوستالجيا، والجمود الفكرى على عكس ما كان متوقفاً من طبقة «ثورية» مفروض أنها تسعى إلى التحديث بالسباحة مع تيار الزمن وهدفه المستقبل.

تلك إذن كانت عناصر بنية «الحداثة» المحاصرة فى وعى طبقة البورجوازية المصرية حين كتب الحكيم مسرحيته التراجيدية الرائعة «أهل الكهف»، فهل آن الأوان لكى نحلل بنية وعى الأديب فنناظر بينها وبين وعى الطبقة السائدة آنذاك، لنخلص من هذا التحليل إلى المسرحية ذاتها؟

٢-٢ فينومينولوجيا الوعى عند الحكيم :

يصف توفيق فكره بالتعادلية فيقول: «إن معنى التعادل هنا هو التقابل، والقوة المعادلة هنا معناها القوة المقابلة والمناقضة»... (٨) ويقول أيضاً فى نفس الموضوع: «إذا توقفت التعادل نموت، الحركة بين كفتى ميزان هى الحياة، هى جوهر التعادلية... والتعادلية تقريرية وغائية فى نفس الوقت. تقريرية من حيث إنها تبين لنا

المسؤولية إلى حد التجريم نراه على المستوى العملي يتحاشى استخدام مصطلحات الفكر اليسارى: الصراع الطبقي، البروليتاريا، الاشتراكية... الخ وحتى حين يشير إلى بعض رموز الفكر الاشتراكي الفابى من أمثال برنارد شو و-هـ.ج. ويلز و-يرستلى فإنه يفعل ذلك متجنباً حتى تسمية الاتجاه السياسى الذى يمثلونه !

وحين يشير الحكيم إلى المادية فإنه يشير إليها من موضع المنتقد الرافض دون أن يلتفت إلى كونه يتحدث عن المادية الميكانيكية، مادية القرن الثامن عشر كما يمثلها هولباخ،

«لقد أجاب العصر الحديث فعلاً بأن الإنسان وحده لا شريك له فى هذا الكون، وإنه إله هذا الوجود، وإنه حر تمام الحرية، وبهذا الجواب الذى قضى على تعاليم الأديان ختم العصر الحديث على نفسه بطابع المادية، وعلى رغم بقاء الدين فى كثير من البلاد المتحضرة ماضياً فى دعوته، محافظاً على مظاهر قوته، إلا أن الناس جميعاً حتى المتمسكين بالطقوس وروح النصوص قد سيطرت عليهم النزعة المادية»... (١٣)

لقد ألمحنا من قبل إلى أننا نستخدم منهاج البنيوية التوليدية فى هذا البحث ولكن بمناقلة بينه وبين منهاج أخرى حين تدعو الحاجة إلى ذلك، والظن أن استخدام التفكيكية هنا Deconstructionism قد يكون مناسباً لقراءة النص المتوارى والمتناقض فى أن مع النص المعلن فى كتابات الحكيم الفكرية، يكتب الحكيم فى موضع آخر من التعادلية ما يشى بأن الرجل إنما كان مدركاً للعلائقية القائمة بالضرورة ما بين الأديب وثقافة عصره فيقول: «إن فكرة أبى العلاء أو شكسبير عن الإنسان هى فى نفس الوقت انعكاس لما كان سائداً فى عصر كل منهما من ثقافة ومعرفة، ولن يصل الأديب أو الفنان إلى تحديد موقف الإنسان فى زمانه وعالمه ومجتمعهم، إذا انقطعت صلة الأدب أو الفن بالعلوم والأفكار المحيطة به...» (١٤)

هذا النص الهام يكشف فى الحقيقة عن تناقضين لا عن تناقض واحد، يبدو أولهما فى الإقرار بأن لا شئ يمكن أن يقوم وحده فى فضاء خاص به (وهكذا تقوم الصلة ما بين الأدب والفن وبين العلوم والأفكار

البورجوازي المصرى ساكناً لا يتصور شكلاً للعالم غير ما يعيش فيه الآن (هنا نذكر لطفى السيد وهيكمل والعقاد...توفيق الحكيم) وبشكل العالم هذا وإن بدا قائماً فى الحاضر إلا أنه نتاج لماض أو هو مرواحة أليمة بينهما، أما المستقبل فهو ما كان الوعى البورجوازي المصرى يخشاه ويغر منه فرار السليم من المجدوم (ونحن نتحدث عن فترة الثلاثينيات التى كانت تندر بسقوط الرأسمالية فى كل مكان وصعود الأنظمة الشمولية سواء كانت شيوعية أو فاشية) وآية ذلك أن مآثر البورجوازية كطليقة تظهر فى أعقاب الإقطاع - فى أى مكان فى العالم - إنما هى مطالبها بالديمقراطية، الديمقراطية التى تنسب السيادة إلى الشعب وليس إلى كائن متعال مفترض.

فيذا كان الدين هو أيديولوجية الإقطاع فياين الديمقراطية هى أيديولوجية البورجوازية لكن الديمقراطية معناها تسليم السلطة إلى الأغلبية، والحكيم يعى هذا جزئياً ويسجله بوضوح فى كتابه «تحت شمس الفكر»:

«ما معنى الديمقراطية إذا لم تكن هى تمكين طبقات الشعب كلها من الدفاع عن نفسها بنفسها تحت قباب المجالس النيابية... لكن أحرزنا لا تمثل فى حقيقة الأمر غير طبقة واحدة هى طبقة الملاك»... (١١)

ونقول يعى ذلك جزئياً لأنه لا يتحدث عن تسليم السلطة لحزب الأغلبية (والأغلبية هنا هى طبقات العمال والفلاحين والبورجوازية الصغيرة) بل يتحدث فحسب عن تمكين هذه الطبقات من الدفاع عن مصالحها بممثلين برلمانيين ! ولهذا فإننا لا نغول كثيراً على ضيعة الحكيم «المثالية» عندما يقول : «لئن كانت حركة الإصلاح الاجتماعى فى مصر قد تأخرت حتى اليوم فذلك سببه تقصير الكتاب والأدباء، إني أنهم بعلء ففى الأدب المصرى بهذا الهرم»... (١٢)

ذلك أن حركة الإصلاح الاجتماعى ليست متعلقة بالدرجة الأولى بجهود الأدباء والكثاب - رغم أهمية دورهم بالطبع - بل تتعلق بدرجة النضج السياسى والتطور الاقتصادى للطبقات ذات المصلحة فى الثورة أو الإصلاح. ولهذا فإن الحكيم الذى يذهب إلى أقصى التطرف الكلامى فى تحميل نفسه وزملائه الأدباء

اجتلاب أشكال فنية من مجتمعات أخرى، أشكال سابقة التجهيز، هي حدثية عند أصحابها من حيث مكابدهم في الوصول إليها، وهي شبه حدثية أو حدثية محاصرة عند غيرهم ممن استوردوها جاهزة دون معاناة ودون دوافع حقيقية!

كان توفيق الحكيم كاتباً عظيماً بقدر ما كان نبياً من أنبياء البورجوازية المصرية، فلقد تطابقت بنية وعيه - بشكل مذهل - مع بنية الوعي الطبقي عند البورجوازية المصرية، فراح يقدم لها ما تحتاج إليه من عزاء ومن تعبير فنى قوامه الإشفاق على الذات، وربما كان هذا ما يفسر شهرة الحكيم وانتشار مؤلفاته، وليس فى هذا ما يعيب الرجل بالطبع، فغير مجد فى ملئى واعتقادي تقويم أعمال كاتب بأسلوب ينتزعه انتزاعاً من سياقه الاجتماعى والتاريخى، بل إن كل ما يسعى إليه هذا البحث هو تحليل أعمال الرجل وإضاءة مصادره الأيكولوجية وتأويل فكره وإبداعه تأويلاً يأخذ فى الاعتبار أن أنطولوجيا الكاتب (أى تكوينه) ليس منبت الصلة بأنطولوجيا الأمة، ومن حيث أن الأنطولوجيا فى الحالتين مفضية بالضرورة إلى واقع إبستيمى قابل للتغيير خال فهمه الفهم العلمى.

فى هذا الصدد لا يرى الباحث فيما استحدثه الحكيم فى أدبنا العربى «كتائبه للتراجيديا أعنى» إلا رجحاً إيجابياً من وجوه الثقافة المتغيرة حتى وإن اعتقوت هذا الوجه عيوب ونقائص، حتى وإن بدأت الكتابة هذه كتجمل من تجليات التقليد والانباع إذ يكلفها أنها بدأت وفتحت بهذه البداية الباب أمام إبداعات تتلافى النقص والعيوب فى المستقبل.

بيد أن هذا النهج الهرمنيوطيقى لا يرغبنا باتباعه إلى نهاية مداه فنغفل عن تحليل أول تراجيديا مصرية غير المنهاج الذى اخترناه، أعنى المنهج البنويى النوليدى، فإلى أهل الكهف،

٣-٢ - أهل الكهف - تراجيديا مصرية..

كتب توفيق الحكيم ذات يوم يقول:
«خملت على كتابة أهل الكهف الرغبة فى كتابة مأساة مصرية..، إنك تعلم أن أساس المأساة الإغريقية هو القدر... المأساة عندنا أساسها الزمن...» (١٨)

المحيطة) وفى نفس الوقت يتم تجاهل الصلة ما بين العلوم والأفكار وكذلك الفن والأدب وبين التطور المادى للمجتمعات البشرية مثلاً فى وسائل وقوى الإنتاج والعلاقات الرابطة بينها لحساب بناء مثالى فوقى Super Structure تبدو فيه العلوم والأفكار والفن والأدب وكأنها تنطور من تلقاء نفسها دون أى تأثير بالبنية التحتية للمجتمع البشرى.

أما التناقض الثانى فيمكن فى أن الحكيم - برغم إدراكه النظرى للصلة العلائقية بين الأدب وعلوم العصر- لم يدرك أن أدبه كان بعيداً بالفعل عن فكر علوم عصره؛ النسبية والكوانتم فى الفيزياء، اللاماركية والداروينية فى البيولوجيا ثم المادية الجدلية والبراجماتية والوضعية المنطقية والظاهرية فى الفلسفة.

لقد أشرنا فى الفقرة (١-٢) من هذا البحث إلى أن عنصر الماضى هو العنصر الغالب فى بنية الزمن سواء بوعى الطبقة البورجوازية أو فى وعى الحكيم، وهذا يعنى أن الوعى - باعتباره التفاتاً أنطولوجياً - لا مندوحة «قاصده» إلى شىء محدد، وحين تكون الأزمة يكون القصد هو التطلع إلى حل ما، فإذا لم يكن الحل واضحاً أمام الوعى (أى فى المستقبل) انقلب الزمن وعاد الوعى للنظر إلى الوراء (الماضى) وبشكر هذه العملية خلال الأزمان التاريخية فإن الوعى الجمعى يقر لديه - خاصة حين تظل البنى الاجتماعية ثابتة نسبياً- أن «القصدية» لا تنوجه إلا للخلف والوراء، للثابت القديم واليقين الإبيستيمى الموروث، مستخدمة آلية النقل ومخيلة التقليد والاتباع حتى لو كان هذا تقليدا للغرب.

«نعم لا بد أن نساير الغرب وإلا فكيف ننهض؟ لا بد أن نكتب فى كل المذاهب من الكلاميكية وحتى الأيسورد، لا بد من فتح جميع النوافذ على كل التيارات، الفن فى العالم يمشى فى كل الاتجاهات فلماذا لا نفعل مثلما يفعلون؟ أجل كتبت يا طالع الشجرة حتى لا يقال إننا متخلفون عن مسرح العبث...» (١٩)

وتلك قصدية وعى أغلقت أمامه سبيل الإبداع وغام أمامه المستقبل فدار حول نفسه فى دائرة المكان فلم يجد إلا مركزية فاستبداداً فتورثه فخافاً يقود المجتمع للتسليم بالمركزية مرة أخرى، فهل نسمي تسجيل غير

الذى يعالج بكل الجدية إشكالية الحياة والموت، من خلال تصوير بطل مأساوى يتألم بغير حدود، بغير أمل من أى نوع، وفي هذا يكمن نبله الخاص.

ومظهر بطولته هو قبوله بهذا الألم بل وإقدامه على إنجاز مهامه فى هذا العالم غير عابى باليأس يحيطه من كل الجهات . ينطبق هذا على أوديب وأنتيجونا كما ينطبق على ماكث وعطيل وهاملت لأن المفارقة Paradox عندهم تتجلى فى العلاقة المتوترة ما بين ذواتهم وموضوع إدراكهم (العالم) وأن يعى واحدهم العالم وعيا حقيقيا لا غش فيه، معناه اكتمال وجوده وانطفاء شمعة حياته، ولذلك يسمى هذا الموت «بالموت التراجيدي» الموت الذى لا قيامة منه أبداً، فهل كان موت ميشيلينا موتا تراجيديا بهذا المعنى؟! هل استطاع ذلك العاشق المؤمن أن يؤثر - أو حتى حاول أن يؤثر- فى تلك الكتلة الصماء المسماة الكينونة؟ نعم لقد حاول ذلك ولكن محاولته لم تكن نتاج فعل بقدر ما كانت رد فعل على النوم المفاجئ الذى أصابه وأصاب زميله ثم اليقظة المفاجئة التى هاجمتهم جميعا دون إرادة منهم . ولولا الصدفة البحتة التى جعلت من الأميرة الصغيرة (شبيهة حتى فى الاسم) بالأميرة القديمة التى أحبها فى الزمان الغابر لكان رد فعله مشابها لرد فعل زميله اللذين استسلما للتاريخ ثانيهما بعد الأول، أما ميشيلينا فلقد بدأت معركته ضد الماضى لحظة أن شبه له أن الحب غالب ومنتصر على الزمن.

ولقد كان ممكنا أن تصدق مقولة أن الحب مستطيع أن يعلو على الزمان حال وجود هذا الحب حقيقة وليس وهما. وآية ذلك أن انجذاب ميشيلينا إلى بريسكا الجديدة ليس إلا خيانة لحبيبته التى ماتت بعد أن ظلت وفية لعهده رافضة الزواج من غيره لثلاثين عاماً أو يزيد ! فهل يمكن أن نسمى علاقة ميشيلينا بشبيهة وسمية تلك الحبيبة القديمة إلا نوعا من الإيروسية التى ينجذب إليها الرجل/الذكر إلى نموذج أنثوى معين؟! إن الحب لا يتوجه إلى «نموذج» عام بل إلى فرد بالذات. فرد لا يمكن استبداله لأنه غير قابل للتكرار أو الاستنساخ.

أما علاقة بريسكا الجديدة بهذا الشاب العجوز جدا ووقوعها فى غرامه فلا يعدو الانجذاب أيضا إلى نموذج

هذه العبارة الملتبسة تحتاج إلى تحليل نستعير له أدوات الوضعية المنطقية لنسأل: هل ثمة فارق فى المدلول بين القدر وبين الزمن؟! إن الثقافة العربية الإسلامية لا تفرق بينهما، فهناك الحديث القدسى الذى يقول : لا تسبوا الدهر فأنه الدهر. وأما الثقافة الإغريقية فلقد عرفت القدر باعتباره مشيئة الآلهة . لكن عبارة الحكميم تضع بين القدر وبين الزمن حاجزا مقترضا. حاجز إن تلمسته يديك لم تجد إلا هواء . ولكنها الرغبة .. (تلك الكلمة التى بدأ بها الحكميم عبارته) فى وضع خط مائل بينه وبين التراجيديات الإغريقية.

فهل تكفى الرغبة عند كاتب - حتى ولو كان ذكيا مثل الحكميم - لكي تولد عملا عظيما؟! لنمض قدما فى درس أهل الكهف بحثا عن الجواب.

تتنمى الفكرة الرئيسية للمسرحية إلى عالم الحدائق حيث تنفتح بوابة الكهف- الرابطة ما بين المطلق والنسبى أو ما بين الخلود والزمن المتغير- على عالم الوعى الإنسانى الذى نام طويلا وأن له أن يستيقظ لتذكرنا هذه التيمة بقبلة نبتشه « لقد نمت طويلا، فلتستيقظ إذن، إن العالم لعميق، وأنه لأعمق مما ظن النهار»... (١٩)

فإذا كان النهار ترميزاً للوضوح والبساطة والإيمان بأن ثمة حكمة تدبر الكون، فإن هذا كله ليس إلا نوما غير عاды . هو نوم فكرى يحيط بالإنسان فى رابعة النهار . بيد أن اليقظة ستكشف عن عمق مخيف لا ترى فيه الأشياء كما كانت تبدو على السطح، إنها اليقظة التى تكشف عن موت الإله (بالمعنى الفلسفى الذى أراده نيتشه) وبالتالى. عدم اعتباره مسئولا، الأمر الذى يضع المصير الإنسانى بين يدى الإنسان وحده . و لها من مسؤولية رهيبه ثقيلة، إنها جوهر التراجيديا الذى عبر عنه ريتشاردز بقوله:

«لا يستطيع كتابة التراجيديا إلا عقل لا أدرى أو عقل يؤمن بالغنوص إذ أن أقل إشارة إلى عزاء لاهوتى إنما هي تدمير لعمله»... (٢٠)

إن الإيمان والتسليم بحكمة الخالق نعمة بلا شك، والذين يتمتعون بهذه النعمة لا يمكن أن يروا فى الوجود مأساة من أى نوع، بينما التراجيديا ليست إلا هذا الفن

جديد تحت شمسه وكأن الزمن فيه (من وجهة نظر الذات) سانكروني بشكل مطلق.

هكذا تضع المسرحية الرجال الثلاثة ورايهم كلبهم مقابل المدنية (الحضارة التي يقال لهم إنها تغيرت) ولكن رجال الكهف - بدرجات متفاوتة - يرفضون الاعتراف بهذا التغير، ففي الاعتراف به موت لهم، ولأنهم لا ينظرون إلا لزمانهم الداخلي فإنهم يستقبلون مظاهر التغير بالفكر والازوار، وهنا نجد لمحات تراجيدية لا يعكر عليها إلا الاستمساك بعالم آخر يلتقي فيه الأزواج والمحبون وتصحح الأخطاء وتتجلى الغيوم!

لايجرؤ الحكيم - رغم مخايلة التراجيديا لحسه الفني غير المنكسر- أن يتحدث في عيون «ميدوزا» معلنا موت الطبقة البورجوازية المصرية (بمعنى إفلاسها سياسيا واجتماعيا) موتا تراجيديا لا قيامة لها من بعده، لا في هذا العالم ولا في عالم آخر . ولو كان قد فعل لكان قد كتب تراجيديا حقيقية وليس شبه تراجيديا Simi Tragedy ولأن التراجيديا حين تنذر بعالم يموت (وفي نفس الوقت تبشر ضمينا بعالم جديد يولد) فإن مجتمع ما بعد البورجوازية Post Bourgeoise كان حريا بأن ترى نطفته وهي تتكون (في رحم الزمن) من عناصر ومنظمات المجتمع المدني: أحزاب بغير وصاية، وصحافة لانطالها المصادرة ونقابات مستقلة عن السلطة الحكومية، أندية وجمعيات ثقافية تمارس الدرس الحر لكل المذاهب والتيارات الفكرية والفنية والأدبية دون تجريم أو إرهاب معنوي، سينما ومسرح يلبيان الحاجات المعنوية للشعب دون رقابة بطريركية من أحد، كل هذا في إطار دستوري (لانتناقض مواده مع حقوق الإنسان) وبرعاية دولة عصرية لاتمايز بين مذهب وآخر أو فكر وفكر، أو رجل وامرأة، دولة عصرية تفصل بينها وبين الدين (كممارسة سلطوية) ولكن لاتفصل بينه وبين المجتمع كنبيض من نبضاته وتشوف من تشوفات الروح فيه.

هذه الإشارة إلى التركيبة الاجتماعية في المستقبل هي ماغاب عن فكره توفيق الحكيم حيث كان وعيه دائرة مغلقة موازية لدائرة وعي طبخته المغلقة كذلك. ومن هنا جاءت «أهل الكهف» لتكون هي بذاتها تعبيراً حقيقياً عن الأزمة وليس مجابهة لها بحال من الأحوال.

ماضوى يظن أنه يمثل الحب والوفاء المفتقدين في العالم المعاصر وفي الحالتين : حالة ميشيلينا وحالة بريسكا فإن الحب نفسه- باعتباره انتقالاً من مرحلة الضرورة إلى مرحلة الحرية- إنما يعكر عليه بل ويتم فيه من الحاضر الغنى بالاحتمالات لحساب الماضى المتوهم.

لكن الحكمة تحاول أن تقنعنا أن الماضى يمكن أن يعود، ولهذا فهي لا تصعد بنا من الأدنى إلى الأعلى، ولاتنطلق من بداية إلى وسط فنهاية... أى أنها لا تبدأ بعناصر بسيطة لافتاً تتعقد حتى تصل إلى ذروة الأزمة ليبدأ الطريق إلى الحل، بل نراها- أى الحكمة- تسير في دائرة، نقطة النهاية هي نقطة البداية، مما يشي سانكرونية الزمن على المستوى الأنطولوجي، أما على المستوى الإبتسمي فإن تصور التغير غير وارد، بل هو ليس إلا وهماً، فالأميرة بريسكا الجدة تعود بالمعنى الحرفي للكلمة في هيئة بريسكا الجديدة، تعود إلى نفس المرحلة العمرية، بنفس الملامح، بنفس القوام، بنفس الصوت، بل وحاملة نفس الصليب الذهبي الذي أهدها إليها حبیبها، فليس عجيباً إذن أن يصرخ هذا الجيب في وجه زميله الراعي:

«لم يتغير شئ يا يميلخا، ها هو يهو الأعمدة كما تركناه أمس. فيقول يميلخا في صوت كالعويل: بل كل شئ تغير، كل شئ تغير» (٢٢).

إن الأصولي المؤمن - ممثلاً في ميشيلينا ليعيد إنتاج الماضى ضارباً صفحاً عن كل مظاهر التغير: الملابس، الشوارع، الأبنية، وسائل النقل والمواصلات، ما جرى من انقلاب في العقائد وما اختلفت به الأفكار، وما شأنه بشئ من هذا أو بكل هذا ما دامت بريسكا المشتته قد ظهرت له في جسم يشبه الجسم القديم الذي هام به شغفاً؟!

والحكمة الدائرية هنا ليست اختياراً عشوائياً، بل تم انتقاؤها بذكاء لتكون شكلاً فنياً يحمل سمات مضمونه الأيدولوجي الرومانسي حيث الإخفاق والموت مصير إنسانى محتوم، وحيث الذات غير مستقلة عن العالم وعن نسيم التعاقب الدياكروني المركب فيه، وفي نفس الوقت فإنها- أى الذات - ترى العالم كتلة صماء لا

Nietzsche, The Birth Of Tragedy And The Genealogy Of Morals, Translated By Francis Wolfgang, New York (١٩٥٦)

(٢) بالمعنى الذى أورده المؤرخ الرومانى سيرفيوس تولىوس - والمقصود بأشباه البروليتاريا هؤلاء الذين لا يملكون ثروة ولا مهن لهم وإنما يتعيشون من أداء الأعمال الحفيرة كحمل البضائع أو كنس الشوارع... الخ.

(٣) راجع مثلاً معاهدة السلام بين رمسيس الثانى والحيثيين عام ١٢٢٥ ق.م موسوعة تاريخ مصر - ج.٢ ص ٢٦٢.

(٤) انظر: جورج بوزر (وآخرون) معجم الحضارة المصرية القديمة - ط ٢ - ج.٢ ص ١٧١.

(٥) لمزيد من التفاصيل - راجل كتاب رفعت السعيد « تاريخ الحركة الاشتراكية فى مصر ١٩٠٠ - ١٩٢٥ - دار الثقافة الجديدة - الطبعة الثانية.

(٦) راجع على بركات - رؤية على مبارك لتاريخ مصر الاجتماعى - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٨٢ من صفحة ١٥١ إلى ١٥٣.

Bear, G, A History of landownersership in modern Egypt- Ox, London 1962 (٧)

(٨) حوار مع ألفريد فرج - دليل المتفرج الذكى إلى المسرح - كتاب الهلال - فبراير ١٩٦٦.

(٩) السابق.

Engles, Frederic, Dialectic of nature, Foreign languages publishing house, Moscow 1954 p.83. (١٠)

(١١) الحكيم - توفيق - تحت شمس الفكر - دار الكتاب اللبنانى - بيروت ص ١٠٥.

(١٢) السابق - ص ١٩٣.

(١٣) التفاضلية - ص ٢٤.

(١٤) التفاضلية - ص ٢١.

(١٥) التفاضلية - ص ٦٥.

(١٦) شجرة الحكم - ص ٢٥.

(١٧) من « دردشة » للحكيم مع كاتب هذه الصفحات - بمقهى بئر بالإسكندرية صيف عام ١٩٨٢.

(١٨) الحكيم - تحت شمس الفكر - صفحة ١٠٥.

Nietzsche, Thus spoke Zaradish (١٩)

Richards, I.A, principle of literary Criticism, Harcourt, Brace, New York 1984. (٢٠)

(٢١) ولكنّه = مع ذلك = موت نبيل غالى الثمن عظيم القيمة لأنه يؤدى إلى التأثير فى تلك الكتلة الصماء المسماة الكون . لأنه موت يعيد تشكيل الأمور العامة، ولهذا أطلقت الفلسفة اسم الأنطولوجى Ontology على تلك الأمور العامة، فهى الموجودات بشكل عام عند أرسطو، وهى فى تعريفات الجريجاني ما لا يختص بقسم معين من أقسام الوجود (الواجب - الجوهر - الغرض) وهى فى الفلسفة الحديثة تقصد الأشياء بذاتها. ويفرق هيدجر بين الأنطولوجى Ontology الذى هو الأولانى المؤسس والغالب فى نفس الوقت، وبين الأنطى Ontology أى الموجود الزائف، وربما كان الجذر اللغوى لهذا التعبير هو الذى سرب للعامة المصرية لفظة «أونطة» التى تعنى الزيف والحزب. من التعمق فى هذا البحث اللغوى - راجع لوى عوض - مقدمة فى فقه اللغة العربية - الفصل الثالث (أدوات البحث الفيلولوجى) الناشر دار سينا للطبعة الثانية ١٩٩٣ +

(٢٢) أهل الكهف - ص ٤٤.

اللغة العامية وأنماط التحديث

نيللى حنا*

من أعلى أى تحديث ينبع من الدولة ومؤسساتها أو من نخبة المثقفين، فالسؤال الذى نطرحه الآن هو: هل لابد ان يأتى التحديث دائما من أعلى (الدولة او الطبقة الحاكمة) او من الخارج (الدول المستعمرة - الاقتصاد الرأسمالى والفئات المنتمية اليه) ؟ هل يمكن ان يحدث التحديث من أسفل او من داخل المجتمع نفسه.

ونجيب عن هذا السؤال بالرجوع الى مسألة اللغة الفصحى واللغة العامية فى الفترة السابقة على عصر مجمد علي (عصر التحديث) اى القرنين السابع والثامن عشر. والسبب فى اختيار ذلك هو انه يقدم لنا نمطاً من أنماط التحديث يتميز بانه تجديث من أسفل لا علاقة له بالدولة أو مؤسساتها = ارتباط ارتباطا وثيقا بعامية الناس وعبر عن ثقافتهم.

ونتوصل لهذا الاستنتاج من خلال ظاهرتين خاصتين بهذه الفترة لهما اهمية بالغة لفهمنا لهذا العصر الذى انصف بأنه عصر الظلام وعصر الانحطاط، والحقيقة أن هذا الحكم صدر قبل ان يقوم المؤرخون بدراسته دراسة وافرة وموضوعية وقد حان الوقت لاعادة النظر فى كثير مما قيل عنه،

اول ظاهرة هى انتشار التعليم الاساسى فى القاهرة اى القراءة والكتابة ومبادئ الحساب هذا يجوار دراسة القرآن.

ارتبطت فكرة التحديث فى أذهاننا بأنها حركة تتمثل فى تطبيق الأنماط والنظم الغربية فى التكنولوجيا والاقتصاد (البنوك والمؤسسات المالية) والقوانين الاجتماعية والثقافة وأدواتها وشكل التعليم. فيكون = حسب هذا رأى = المجتمع الحديث هو المجتمع الذى يستخدم هذه الأنماط، اما المجتمع الذى لا يستخدمها فيعبر عنه بأنه مجتمع متأخر أو مجتمع تقليدى. مع ان هذه الأنماط بدأ استخدامها أثناء القرن التاسع عشر نتيجة للمد الرأسمالى الأوروبى وقد سهل مهمة المستعمر وخلق الاقتصاد التابع.

وقد ارتبطت اللغة أيضا بفكرة التحديث ولكن من منظور آخر، فنحن نعلم ان اللغة مرتبطة بالمجتمع وأنه من الممكن ان يدرس المجتمع من خلال استخدامها للغة. ففي القرن التاسع عشر يظهر الدولة القومية الحديثة بدأ الاهتمام باللغة الفصحى كأحد رموز القومية واهتم حسين المرصفى مثلا بوضع المعايير فى اصول استخدام اللغة الفصحى فى الكتابات الأدبية. ويعتبر محمود ميامى البارودى أول من احيا الشعر العربى بعد ركوده وانحطاطه واصبحت المدرسة الكلاسيكية الجديدة تعبر عن فئة معينة من المجتمع وهي نخبة المثقفين،

وهذان النحطان من التحديث يتميزان بأنهما تجديث

(* استاذة فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

العاصمة - لا هي من طبقة العلماء ولا من طبقة العسكر الحاكمة - قد استفادت منه. وهذا النمط من التحديث لم يأت من الأعلى ولم يكن نتيجة قرارات صدرت من طرف السلطات الحكومية. ولكنه ظهر نتيجة لعوامل طويلة المدى مثل ازدهار التجارة الدولية بعد ظهور وانتشار تجارة البن التي احتكرها تجار القاهرة وجلبوا منها أموالا طائلة. وبالرغم من أن التعليم في الكتاب كان يتبع نظام الاوقاف وبالتالي كان مجانيا إلا أنه لولا انتعاش الاقتصاد في هذه الفترة ماتمكنت الفئات المتوسطة من الاستغناء عن عمالة الصبيان حتى يتموا تعليمهم في الكتاب.

أما الظاهرة الثانية - ومن المحتمل أن تكون لها علاقة بالظاهرة الأولى - فهي استخدام اللغة العامية في عدد كبير من كتابات هذا العصر وقد اعتبر أن هذه الظاهرة تمثل عنصرا من عناصر الانحطاط وقد قيل أن استخدام اللغة العامية دليل على تدهور اللغة العربية على يد الكتاب في هذا العصر وفي الواقع أن هذه المقولة بعيدة عن الحقيقة لأن اللغة الفصحى ظلت تستخدم في بعض أنواع من الكتابات مثل كتب الفقه وكتب العلوم الدينية وتراعى هذه الأعمال الأصول في كتابة اللغة الفصحى حسب المعايير المتعارف عليها.

أما بالنسبة للأدب والتاريخ فقد شاع استخدام اللغة العامية ومنهم تاريخ الدمرداش وتاريخ الاسحاق وكتاب هز القحوف ليويسف الشربيني وغير ذلك، وقد شاع في هذه الكتابات تركيبة الجمل والألفاظ الشبيهة بلغة الحديث بين الناس. ولم يكن سبب استخدام اللغة العامية لدى هؤلاء الكتاب والمؤرخين أنهم يجهلون قواعد استخدام اللغة الفصحى فنحن نعلم أن بعضهم كان ازهريا وبالرغم من ذلك اصرروا على استخدام العامية في بعض الأنواع من الكتابات لأنها تعبر عن ثقافة معينة وربما أيضا لأن الطلب على الكتب المكتوبة باللغة العامية - سواء من قبل المثقفين أو من قبل هؤلاء الذين مروا من المرحلة الأساسية في التعليم فقط - قد ازداد واثر هذا الطلب على شكل الانتاج الأدبي.

والدليل على أهمية العامية في هذا العصر هو ظهور عدد من القواميس للعامية تشرح معاني الكلمات

وذلك في الكتاتيب التي انشئت في جميع احياء العاصمة - في حي الجمالية والدرب الأحمر والغورية والأريكية... الخ. فكان يوجد في القاهرة في اواخر القرن الثامن عشر أكثر من ثلاثمائة كتاب يستقبل كل واحد منها بين خمسة عشر وثلاثين تلميذا (هذه الأعداد مذكورة في حجج الأوقاف الخاصة بهذه المنشآت التعليمية) ومعنى هذه الأرقام أن حوالي ثلث سكان القاهرة الذكور - وقد قدر عدد سكان القاهرة سنة ١٨٠٠ في كتاب وصف مصر بحوالي ٢٦٠.٠٠٠ نسمة - قد مروا من نظام الكتاب ويجيدون القراءة والكتابة. وكانت اغلبية هؤلاء عندما يتخرجون من الكتاب يمارسون حياتهم العملية في الحرف والتجارة. ومعنى ذلك أن التعليم الاساسي وصل لاعداد كبيرة من سكان العاصمة الذين لم يتخذوا العلم كمشاغل اساسي وأن الكلمة المكتوبة لم تكن احتكارا لطبقة معينة مثل طبقة العلماء ولكنها انتشرت خارج المؤسسات التعليمية الكبيرة مثل الأزهر إلى فئات أخرى من المجتمع.

وبالرغم من أن التعليم في الكتاب ظل محدودا بالنسبة للمواد والامكانيات إلا أنه لابد أن انتشار القراءة والكتابة كان له تأثير على الساحة الثقافية والفنية. فمثلا يمكن لنا أن نربط بين انتشار القراءة والكتابة وبين ظاهرة أخرى وهي انتقال الأدب الشفوي إلى أدب مكتوب وهي ظاهرة مهمة انتشرت في نفس الفترة. والأمثلة على ذلك كثيرة لعل أشهرها هو عمل ألف ليلة وليلة. هذا العمل انتقل شفويا من جيل لجيل عبر العصور ثم أثناء العصر المملوكي انتقل إلى الأدب المكتوب وظهرت المخطوطات لهذا العمل. وأثناء العصر الذي نحن بصده انتشرت هذه المخطوطات وازداد عددها ازديادا ملحوظا مما يدل على أن الطلب على الأدب المكتوب قد ازداد أيضا. وينطبق هذا الكلام على سير أخرى كانت في الأصل جزءا من التراث الشفوي حتى أننا نجد كتبنا تنقل النكات والحكايات التي كانت تردد بين الناس شفويا مثل نكات جحا التي نقلها مؤلف كتاب أنيس الجليس.

ويمكننا اعتبار انتشار التعليم الاساسي كنوع من أنواع التحديث حيث أن فئات متوسطة من سكان

السلطة للمشاركة في الحياة الثقافية والانتاج الفنى
والادبى والاستمتاع بهذا الانتاج.

وإثناء القرن التاسع عشر واجهت هذه الحركة عملية
بناء الدولة الحديثة وقد لعبت هذه الدولة ومؤسساتها دورا
مهيمننا على التعليم والثقافة - والانتاج الادبى وحاولت
تشكيلهم حسب رؤيتها ومتطلباتها ونتيجة لهذه السياسة
اعيد تشكيل المجتمع بصورة جديدة وظهرت مجموعات
جديدة من المثقفين - خريجي المدارس الجديدة
وخريجي الجامعات فى الخارج - ممن ارتبطت
مصالحهم بمصالح الدولة ليسيطروا على الحياة الثقافية
والعلمية وانكمش الدور الخاص بتلك الفئات التى
استفادت بالوضع الخاص بالفترة قبل ذلك.

المستخدمة فى الحديث بين الناس ومن أهم هذه
الاعمال القاموس الذى ألفه الشيخ يوسف المغربى
المتوفى سنة ١٠١٩ هـ بعنوان «دفع الإصر عن كلام
اهل مصر» وايضا «القول المقتضب فيما وافق لغة اهل
مصر من لغة العرب» لمحمد بن ابي السرور الصديقى
الشافعى المتوفى سنة ١٠٨٧ هـ. وتدل هذه القواميس
للعمامة على الاهتمام بالمستوى العلمى ومن مؤلفين
من نخبة المثقفين بلغة الحديث بين الناس وهى اللغة
التي تربط بين المتعلم وبين عامة الشعب.

وفى الخاتمة نقول ان هذه الحركة التى شملت
الانتشار فى التعليم الاساسى والانتشار فى استخدام اللغة
العامية يمكن اعتبارها كنوع من التحديث الاجتماعى
حيث انها اعطت دورا اهم لفئات اجتماعية بعيدة عن





نحو تجديد إشكاليات الفكر العربي المعاصر من نقد التراث إلى نقد الحداثة

برهان غليون*

١- محورية التراث في الفكر العربي المعاصر:

شغل أمر التراث وتحقيق نصوصه وإعادة نشرها والتعليق عليها، وفي مرحلة لاحقة لاتزال مستمرة حتى الآن لدى الأغلبية الساحقة من المفكرين والمهتمين بالفكر العربي، من العرب وغير العرب، تأويل هذا التراث، القسم الأكبر من الجهد النظري المكرس للمجتمعات العربية، وكان وراء هذا الانشغال المتجيز والقوى بالتراث عوامل متعددة، من هذه العوامل تغلغل فلسفة النهضة التي ورثها الفكر العربي عن الفكر الأوروبي الكلاسيكي منذ انفتاحه على منجزات الحضارة الحديثة. فهذه الفلسفة تربط بقوة بين عوامل النهضة والازدهار من جهة وحرية الثقافة وقدرتها الإبداعية من جهة ثانية، وقد رأى الحاصلون العرب على ضوء هذه الفلسفة أن السبب الرئيسي لانحطاط حضارتهم العظيمة هو جمود معتقداتهم الدينية وثقافتهم، ولأنهم نظروا إلى ثقافتهم القائمة نظرة سلبية فقد رجعوا إلى هذه الثقافة الكلاسيكية العربية الإسلامية وركزوا جهودهم منذ ذلك الوقت على إحيائها، وكان من نتائج ذلك بالفعل تجديد اللغة وتجدد طرائق البحث والتفكير وتطوير أنواع أدبية وفكرية جديدة لم يكن التراث العربي الكلاسيكي نفسه على معرفة بها، ومن هذه العوامل

أيضا مساد في أوساط الأدبيات الاستشراقية الواسعة من اعتقاد قوى بأن عرب اليوم لا يملكون شيئا يستحق البحث والتمحيص، وأن فكر العرب وقيمهم وعقائهم مطبوعة في تراثهم القديم الذي يستحق وحده اسم الثقافة ويملك وحده حق البحث والتمحيص. ومن هذه العوامل أخيرا انعكاس الصراع السياسي المعاصر على الثقافة وسعى الأطراف السياسية المتنازعة على مصادر الشرعية إلى تأكيد اعتقاداتها أو نفى اعتقادات الأطراف الأخرى عبر التراث ومن خلال تسويد التأويل الذي يخدم بصورة أفضل قضيتها.

وبالرغم من سيطرة العقيدة الماركسية التي تؤكد على الدور الحاسم للعوامل المادية والظروف التاريخية في حركة المجتمعات لفترة طويلة نسبيا على جزء كبير من الفكر العربي منذ الخمسينيات، إلا أن العقيدة القوية التي أدخلتها مدرسة الإصلاح الإسلامي الحديثة بقيت هي السائدة، واستمر المثقفون بالأجمال يعتقدون أن تعثر الحركة الاجتماعية وبطء مسيرة التحولات الحضارية في المجتمعات العربية يرجعان إلى سيطرة التفسيرات الدينية المتحجرة وتغلغل العقيدة الخرافية وغير العلمية في الثقافة العربية ورفض الجماعات العربية المتعددة الارتجاع في تيار الحداثة والفتنة بفعالية دينامياتها المتطورة، وقد تركز النقد الاجتماعي سواء أ جاء على شكل نقد المقاومة،

السياسة والدين، وذلك بعد أن تراجع إسلام النخبة المعدل بالثقافة الغربية.

٢- إشكالية الحداثة

فى اعتقادى أن طرح مسائل المجتمع العربى المختلفة، وبشكل خاص مسألة التجدد الحضارى والتقدم الإنسانى عبر إشكالية التراث لا يهدف إلى تجديد الثقافة ولا إلى فهم التراث بقدر ما يهدف إلى طمس أزمة الحداثة فى العالم العربى والتغطية عليها. فليس هناك فى اعتقادى أى مفهوم قديم وثابت للإسلام يفسر أو يمكن أن يفسر ميل الجمهور العربى المتزايد نحو المحافظة . بل ليس هناك تفسير واحد «صحيح» للإسلام، بمعنى صالح لكل زمان ومكان، ومستقل عن شروط تحقيقه التاريخية. ثم إن إحياء التراث، وما ينطوى عليه من استعادة مفترضة للهوية الجمعية، لا يشكل بأى حال محور الدينامية التاريخية التى تحرك المجتمعات اليوم، العربية منها وغير العربية. بل لا يمكن فهم إشكالية هذا الأحياء نفسها إلا بالنظر إلى إشكالية رئيسية أخرى هى التى تعطى لتأويل الإسلام الحديث معنى وقيمة.

إن المحرك الرئيسى للمجتمعات وموجهها الأول فى العصر الذى نعيش فيه هو استملاك الحداثة واكتناه سرها. ولا يمكن أن يقف أمام الدافع نحو استملاك الحديث وآلياته لا تراث الأجداد ولا التفكير فى مستقبل البلاد والأجيال القادمة. وتعرثر هذا الاستملاك الذى يقوى المجتمعات ضعيفة وقلقة وغير مستقرة ويرسخ لدى أبنائها الشعور بالقهر والهامشية والموت هو المنبع الرئيسى لجميع المشاكل التى تعيشها المجتمعات النامية، والافتتاح الحقيقى لكافة أزماتها الكبرى. وليس لتعرثر هذه العلمية التى تعنى تحقيق تحولات اجتماعية وعلمية وتقنية وسياسية واقتصادية كبيرة وعميقة، علاقة قوية بالتراث، ولا يمكن رؤيتها وتحليلها من خلاله، سواء أنجحنا فى مطابقة محتوى هذا التراث مع التفسير التقدمى للتاريخ والمجتمع أو مع التفسير الليبرالى أو المحافظ والرجعى . إن أسباب تعثر عملية التحول الاجتماعى العربى قائمة فى نمط الحداثة الذى بلوره العرب أنفسهم فى العصر الحديث، أى فى الغايات التى رسموها لعملية التحديث والطرائق التى اتبعوها والوسائل

مقاومة المجتمع للإجراءات التقدمية، أو نقد الهزيمة التى أصابت الجيوش العربية، على نقد هذه التفسيرات والعقليات الجامدة والأسطورية. وأصبحت الدعوة إلى الأخذ بالعلم وتربية الناشئة على الطرق العلمية القاسم المشترك الأعظم بين جميع من يتبنون فكرة الإصلاح والثورة والتغيير بين المثقفين العرب، سواء أكانوا من الليبراليين أو التقدميين. وبشكل عام تبلور اعتقاد قوى لدى النخب الاجتماعية بأن الأغلبية الشعبية ذات عقلية محافظة مبعثها التمسك بالتفسيرات التقليدية والأسطورية^(١) للتراث، وأن الروح الموضوعية والعلمية هى من سمات النخب الاجتماعية التى تلقت التعليم الحديث وإنطبع بطابعه^(٢). وهكذا يمكن القول أن المعارك الفكرية والاجتماعية والسياسية بل والاقتصادية العربية قد أصبحت تخاض جميعاً على أرضية تفسير التراث وفى ميدان التأويلات الدينية والعلمية، وتوجه إلى هذا التفسير وذاك التأويل القسط الأكبر من الاستثمارات المادية والمعنوية . ومعظم الكتاب والمفكرين الذين نالوا موقع الحظوة فى الصحافة وصارت لهم شعبية كبيرة فى البلاد العربية هم أولئك الذين بنوا مشاريعهم الفكرية على إعادة قراءة التراث وتفسيره وتأويله تأويلاً حديثاً أو عصرياً^(٣).

وقد تجدد التفكير فى التراث مع تنامى مشكلة الحركات الإسلامية . وجاء التطرف الذى أظهرته بعضها وكأنه البرهان المنتظر على صحة الفرضية التى ترجع سبب تخلف العرب والمسلمين وتعثر أوضاعهم لسوء اعتقاداتهم واستمرار تعلقهم بالقيم والمبادئ والمفاهيم القديمة والبالية . وصار الصراع الفكرى بين الحركات الإسلامية وخصوصها يدور فى معظمه على أرضية تأويل آيات القرآن وإعادة تفسير معانيها الصريحة والمتشابهة^(٤). وبينما تميل العديد من النظريات إلى جعل هذا التنامى والنمو انعكاساً لحركة إحياء الإسلام أو لصحوة المسلمين، واكتشافهم حقيقة دينهم وثقافتهم وهويتهم بعد أن كانوا مستلبين للثقافة الغربية، تفترض نظريات أخرى أن هذا التنامى ليس شيئاً آخر سوى تجلى الإسلام كما هو وإنكشافه على حقيقته التى لا تقبل الفصل بين

بالتأكيد لعبت إشكالية إحياء التراث وتجديده دورا كبيرا فى تحديث الثقافة وتجديد النظر إلى المشاكل الاجتماعية والعالمية . وكانت حركة الإصلاح الدينى التى ظهرت فى أواخر القرن التاسع عشر وامتدت خلال الربع الأول من القرن العشرين تيارا من تيارات التحديث التى عرفتها البلاد العربية والإسلامية . وقد عنيت أساسا بتحديث الخطاب الدينى سواء ما تعلق منه بالكلام أو بالفقه أو بالممارسة الاجتماعية التى كانت متماهية مع الدين . وكان أهم ما فاعلته هو أنها جعلت الحداثة الفكرية والاجتماعية ممكنة . فقد ربطت بين المفاهيم الدينية القديمة وبعض المفاهيم العصرية ، وحاربت الكثير من التقاليد الدينية التى تحد من الثقة بالإنسان والعقل والعلم . وهى تشكل لحظة أصيلة فى الوعى العربى والإسلامى ما كان من الممكن من دونها للعرب والمسلمين فهم مجريات العصر الحديث والقبول بها والانخراط فيها . وأصيلة تعنى هنا أن هذا الفكر كان يعكس تفكيراً يرفض التسليم لطرف واحد من المعادلة ، ويسعى إلى الحفاظ على توازنه ورشده فى بحر التناقضات والصراعات المتفجرة . فالمتغربون المطالبون بتقليد الغرب فى كل شئ كانوا مجرد ناقلين ومترجمين ولم يبذلوا جهدا لتعريض مترجماتهم للنقد الضرورى لحصول الاستيعاب . وكان المحافظون بالمثل مجرد بيجاوات تعيد إنتاج أفكار وتقاليد القرون الماضية .

لقد هدم الإصلاح الجدار النفسى والروحى والعقلى الذى كان يحول بين المسلمين وبين الاتصال والتواصل مع التطورات العلمية والتقنية السريعة التى تشهدها الحضارة . وبهذا المعنى فقد قام بعمل مضاعف . فمن جهة كشف للمسلمين عن جهلهم وتأخرهم وانحطاط نظمهم الاجتماعية والسياسية والعقلية والدينية ، ومن جهة ثانية قرب إليهم النظم والمكتسبات الحديثة عندما أعاد صوغها بلغتهم ومصطلحاتهم وتعايرهم . لكن فكر الإصلاح ومناهجه فى العمل ، وهى قائمة بالأساس على التأويل الدينى ، لم تكن مجدية ولا ذات قيمة فى إنتاج عملية التحديث التاريخى لا فى ميدان الفكر ولا فى ميدان الممارسة العملية . فقد أدان مذهب الإصلاح الدينى نفسه منذ البداية بالاستقالة أمام الحداثة وما تثيره

التي استخدموها لتحقيق قيم الحداثة الأدبية والمادية والعلاقة التى أقاموها بين هذه القيم ذاتها . إنه ثمرة هذه الحداثة العربية ذاتها ، من حيث هى حداثة ثقافية (منظومات القيم التى تنشعها وتغذيها نشاطات الثقافة العربية الحديثة) ومن حيث هى حداثة سياسية (طبيعية السلطة وطرق ممارسة الحكم ونوعية العلاقات التى تربط بين المجتمع والدولة وبين الأفراد فيما بينهم) ، ومن حيث هى اجتماع حديث (أشكال التضامن والتفاعل والتراتب الاجتماعى) ، ومن حيث هى إنتاج ومراكمة للثروة (طبيعية أنماط الإنتاج والتبادل القائمة ونوعية اشتغالها وتوزيع ثمارها) .

فالثقافة التى أوجدتها هذا النموذج التحديثى هى المسؤولة عن تطور القيم المادية الضيقة والسوقية المرتبطة بالمنفعة الشخصية والقرية وحسب الاستهلاك بما فى ذلك استهلاك الألقاب الرمزية ، والرغبة فى التمييز والتميز بين الناس حسب أى معيار ممكن ، والافتقار لأى قيم حديثة فعلا إنسانية حقيقية وشاملة مثل الحرية والعدالة والمسؤولية والإنسانية . والسياسية الحديثة التى أدخلها نمط التحديث العربى هى المسؤولة عن نمو أشكال القهر والعنف السياسى بقدر ما أتاح للنخب الاجتماعية المفتقرة للقيم الإنسانية والوطنية استغلال الإمكانيات الكبرى التى تقدمها الدولة الحديثة من أجل توفير العنف اللازم لبسط سيطرتها الآلية على المجتمع وعدم إيلاء أى أهمية لرأيه وموافقته ، وبالتالي هى المسؤولة عن بناء سلطة ميكانيكية هدفها الاحتفاظ بالجمهرة الواسعة تحت الاشراف المباشر وتحييدها ومنعها من المشاركة فى أى قرار . وشكل التنظيم الاجتماعى الذى صاغه هذا النمط هو الذى يفسر انهيار آليات ومعنى التضامن الإنسانى الشامل وبروز المراتبية الجامدة وتحول الفردية إلى أنانية محضة وإزالة أى آلية للتعديل وإعادة التوازن الذاتى للنظام . ونمط الإنتاج الاقتصادى الذى قام منذ البداية على مبادئ النهب والمضاربة والتلاعب بأموال الدولة والمجتمع معا ، هو المسئول عن الفوضى الراهنة وانعدام أى ضوابط ، سواء أكانت موضوعية مستمدة من مبادئ وقوانين السوق ، أو ذاتية مرتبطة بمفهوم واضح وقوى للمصلحة العمومية :

السماح بتكليفها بحيث تصبح مجرد أداة بيد طبقة لقهر بقية أبناء المجتمع ووضعه في شروط الاستعباد، سوى تطوير فكر نقد هذه الحداثة والكشف عن التناقضات التي تنطوي عليها والاختلالات التي تثيرها والشرائح التي تقود إليها والمآزق والانسدادات التي تنضج منها، سواء على مستوى الفكرة والتصورات، أو على مستوى التطبيق الذي شهدته في مجتمعنا العربي الإسلامية . واعتقد أن مشاكلنا الرئيسية اليوم ناجمة عن الأخذ بحداثة مشوهة، أو بمفهوم مختزل ومفقر وعديم القيمة لحداثة استهلاكية واستعمالية لا قيمة لها ولا روح، ولا مخرج لنا إلا بإعادة النظر في مفهوم هذه الحداثة ونموذجها ووسائل تحقيقها من أجل العودة إلى تاريخ يكون فيه من الممكن لنا السيطرة على ما ينهال علينا، أي حركة التقدم العلمي والتقني، بدل أن نكون ضحايا لها . وهذا يقتضى قبل أى شئ آخر إعادة توجيه الأنظار نحو ممارستنا التاريخية المعاصرة نفسها، نظمنا الأخلاقية والفكرية والسياسية، أى إلى أخطائنا ونقاصص تجربتنا نحن المحدثين من الليبراليين وإصلاحيين وثوريين وماركسيين، أى بكل ما كنا قد تجاهلناه فى نصف القرن الماضى، وهو الشرط الأساسى لتحرير هذه الممارسة من المآزق الذى وصلت إليه والسعى إلى تطويرها . وهو جوهر ما قصدت إليه فى جميع أعمالى السابقة.

فقد حاولت أن أبين فى كتاب (اغتيال العقل)^(٦) مجدودية النهج المتوارث عن الإصلاحيين المسلمين الذى يرى أن المشكلة ليست إلا مشكلة لإزالة الفارقة والاختلاف بين مثال الإسلام ومثال الحداثة، فى اعتقادى هذه مشكلة شكلية وسطحية ولا تفيد شيئاً فى مواجهة المسألة الكبرى والأساسية التى هى السيطرة العقلية والعملية على آليات الحداثة، وتثبيت التجربة التاريخية على كل حال أن التقريب بين المثالين ليس إلا رد فعل على واقع حاصل، لا استشرافاً له وتنظيماً لطريقة استيعابه . فقد حصل تقريب المثالين فى مواكبة حركة التحديث النشطة منذ نهاية القرن الماضى، نجما كما أن النزوع البراهين إلى معارضة الحداثة والتراث لدى قسم كبير من الرأي العام المثقف والبطيحي، وحضارة الغرب وحضارة الشرق، ينمو فى موازاة تفجر أزمة الحداثة

من مسائل نظرية وعملية عميقة ومعقدة، عندما جعل همه الرئيسى وجوه إشكاليته تقرب التراث من قيم العصر الحديث والدفاع عن قيم الحداثة ضد طائفة العلماء المحافظين . وما كان بإمكانه أن ينجح فى مهمته التاريخية لو ربط هذا النقد الأساسى والجوهري للتراث المحنط والجامد بنقد مماثل ومواز للحداثة . فى هذه الحالة كان سيضعف موقفه كلياً ويعطى أسلحة جديدة لخصومه كى يجاروه بها، ويهدد بالتالى بخسارة رهانه.

لكن، إذا كان مثل هذا الموقف قد لعب دوراً كبيراً فى تقريب مفاهيم الحداثة من رأى العام العربى والإسلامى، وساعد كثيراً الطبقات المتوسطة التى انخرطت فى الحداثة من دون تفكير على التصالح مع نفسها والتأكد من أنها لم تخن بذلك ضميرها الإسلامى وتراثها، كما لاحظ ذلك هاملتون جيب (٥)، فقد كان من دون فائدة تذكر بالنسبة لفكر حديث بالفعل، يريد أن يتصدى لمسألة الحداثة نفسها ويواجه التحديات الكبيرة التى تثيرها وتطرحها على المجتمعات الجديدة الداخلة فيها من دون أن تملك أى أداة للسيطرة عليها. والواقع أن المشكلة لم تكن فى أى وقت، بالرغم من مظاهر التعصب التقليدي، ومعارضة العلماء المحافظين، مشكلة الحصول على حجج دينية حتى تستطيع المجتمعات، أو بالأحرى نخبتها الاجتماعية ترك ممارساتها القديمة وأنماط معيشتها التقليدية والاتحاق بالأنماط الجديدة التى تنمو تحت تأثير الميكنتسبات الحضارية، التقنية أو العلمية . بل إن العكس هو الصحيح . إن جذابة الحداثة تتجاوز المحرمات الدينية والمبدئية على حد سواء . فمبشركلتنا هى مشكلة المجتمعات النامية جميعاً ليست فى نقص الدعوة للحداثة ولكنها كانت ولا تزال، فى السيطرة على هذه الحداثة، وكبح جماح النخب الاجتماعية عن الأخذ بما ينسجم مع مصالحها ودعم نفوذها وسيطرتها على حساب القيم الأكبر من المجتمع، وحساب تنمية شروط حياته، ولقاء دفعه إلى ماتحت الحداثة، أو الحداثة الرثة التى تقدم مدين الصفيح الرسمية وغير الرسمية نموذجاً حياً لها . وليس هناك طريقة أخرى للسيطرة على الحداثة. أى عدم

للسلطات القائمة على موضوع تجاهل هذه الأخيرة لرعاية مصالح الناس الأخرى ولكن على تقييدها فى رعاية مصالحهم الدينية . وهى لا تودع السكان بملكوت السماء ولا تجتذب ولاهم وحماسهم لما تحجز لهم من مكان فى جنه الله الخالدة، ولكن ما تؤكد لهم من أنها الأقدر على رعاية مصالحهم الدينية وإدارة دولتهم السياسية . وهى لاتعبيهم على شعارات إصلاح العقيدة الدينية بقدر ما تعبيهم على شعارات تطبيق العدالة الأرضية.

بال تأكيد قد يحصل أن حزبا يدعى التشرب بقيم الإسلام أو يستلمه التقاليد والمبادئ الإسلامية يصل إلى الحكم، كما هو الحال فى إيران . وقد تبرز داخل السلطة الإسلامية تيارات تنادى بإخضاع مصالح الدنيا إلى مصالح الآخرة، لكن يبقى هذا الحدث عارضا سببه انهيار صدقية العقائدات التقدمية بعد أن ارتبطت بالظلم والديكتاتورية، ويبقى التيار التيقراطى أقلية حتى فى صلب النظم الإسلامية، لكن عاجلا أو آجلا لابد أن ينشأ فى هذه النظم التناقض العميق بين نظرتين : نظرة عملية واقعية، ونظرة عقائدية دغمائية . والأولى هى المؤهلة حتما للانتصار لأنها هى التى تستجيب للظروف الموضوعية والاتجاهات العميقة للجمهور العربى كما هو الحال فى كل المجتمعات الأخرى . هذا يعنى أن جميع الأنظمة الإسلامية التى نشأت أو يمكن أن تنشأ فى العالم بسبب الأزمة التى تعانى منها الحداثة المشوهة والرثة التى ذكرتها، سوف تشهد لا محالة انقساما، ثم إزدواجية سلطة تقودها بالضرورة نحو معركة يعاد فيها للسياسى مكانه كمشروع رئيسى وناظم أول للعلاقات الاجتماعية والحياة العمومية، وأفضل دليل على ذلك ما يحصل فى حضن النظام الإسلامى فى إيران، وهو الذى ولد من واحدة من أكبر ثورات العصر السياسية،

والمقصود بالسياسى مجموعة الغايات والوسائل التى تتميز نموذج التنظيم السياسى عن نموذج الانخراط الدينى الحماسى ، وهذا يعنى، أولا جعل رعاية المصالح الدينية لجنمى أو جزء من السكان متحرك السلطة القائمة، مهما كانت أصول أو عقائد أو درجة إيمان القائمين عليها، بخلاف السلطة الدينية التى تخضع هذه

إخضاع مشاريع التحديث الوطنية . قد يحل هذا التقريب بين المثاليين مشكلة شرعية التحديث، عندما يحصل، كانت هذه هى وظيفته التاريخية، لكنه لا يشكل محركا مستقلا للتحديث ولا يمكن فى أساس هذه الحركة . تماما كما أن التبعية الحالى بين المثاليين على يد لمفكرين الإسلاميين لا يقود بالضرورة إلى جمود دينامية التحليل ولا يفسره،

والمقصود أن حل تناقضات الفكر لاتغنى عن حل تناقضات الواقع ولاتعوض عنها. وقبل أن تطرح الحداثة مشاكل قيمية، تطرح مسائل عملية معقدة وأساسية . فالأصل هو الممارسة التاريخية، وهى لاتخضع لحركة الأفكار وحدها، ولا حتى بصورة أساسية . فدينامية الفعل ليست من دينامية الفكر ولا تحتجز إليها، ولا تطور التاريخ عبر الفكرة، ولكن الأفكار وتصورات الناس وتأويلاتهم لاعتقاداتهم هى التاريخية، أى الخاضعة لتبدل الظروف الحضارية.

وهذا يجعلنى لا أرى أيضا فى الإشكالية الراهنة التى تدور حول الصراع بين الدولة الدينية الإسلامية والدولة العلمانية قبعة تذكر، بالرغم من أنها سيطرت اليوم على فكر النخبة العربية وطبعته بطابعها . والسبب فى ذلك أننى أعتقد أن عصر الدولة الدينية قد ولى، ولم يعد هناك حتى فرصة أو إمكانية تاريخية لإقناع أحد بسلطة مستمدة من الدين أو مدعومة بالسند الإلهى . ولم يعد هناك إمكانية للمراهنة الكلية ولاحتى الأساسية على الأخوة الروحية لتجاوز الصراع على المصالح وبالتالي لبناء جماعة منظمة وموحدة وقابلة للبقاء فى أى بقعة من بقاع العالم . إن جميع المجتمعات القائمة اليوم قائمة بفقدان وجود دولة تتمتع بإدارة تحقق بعضا من النجاح فى رعاية مصالح السكان الاقتصادية والصحية والتعليمية وغيرها. وعندما تخفق هذه الإدارة فى تحقيق ذلك، أو يبدو عليها الاخفاق، لا يبقى هناك أى أساس لاستمرار الجماعة أو لضعف وحدتها واستقرارها . وكل الحروب اليوم حروب على توزيع المصالح لا على تجديد الأديان أو المذاهب أو الشفسيات الدينية. وحتى الحركات الإسلامية التى ظهرت فى العقدين الحاضرين فى الجلاء الإسلامية تذكر ذلك فلا توجبه نقدتها

المصالح لمبدأ ضمان المصالح الأخروية، أى مصالح الدين والسلطة الدينية. وثانياً: استخدام وسائل التنظيم والتراتيب البيروقراطى وتحديد الصلاحيات من جهة والتعامل حسب ميزان القوى من جهة أخرى. وهو مانسبميه الحسابات السياسية لا العقائدية. ولعل خير تعبير عن ذلك كلمة معاوية، وأول ملك فى تاريخ العرب المسلمين: لو كان بينى وبين الناس شجرة لما انقطعت، إذا شدها أرختها وإذا أرخوها شددتها. فمن الواضح هنا أن معاوية يضع الحفاظ على السلطة والدولة فى المرتبة الأولى، وأنه يتبنى موقفاً براغماتياً لا عقائدياً يسمح له بفهم ميزان القوى والسيطرة عليه.

وهذا هو الدرس الذى تقدمه لنا التجربة الإيرانية التى كانت رائدة فى هذا المجال.

فقد لعب الإسلام السياسى فى إيران دور الحامل لثورة وطنية وثقافية معا تهدف إلى انتزاع حرية واستقلال الشعب الإيرانى وإرادته من جهة وتغيير منظومة القيم التى سودتها نخبة متغربة، مرتقة وطبقية، أجنبية الروح والمشارع، تحتقر ثقافة الشعب وتكره هويته التاريخية وذائتة الحية من جهة ثانية، أى من نخبة دمرت معنويات الشعب الإيرانى فى العمق (٧). وقد استخدم الإسلام اللحمة الوطنية الضرورية لخلق قوى حية موحدة قادرة على إطاحة نظام الشاه المدعوم رسمياً بقوة بالولايات المتحدة الأمريكية، ولتوليد منظومة قيم جديدة تعزز احترام الذات والثقة بالنفس وإرادة المشاركة فى المغامرة الحضارية العالمية. وبعد أن حقق الإسلام السياسى دوره وانتزع إيران من برائن الهيمنة الأجنبية والاستلاب الثقافى والروحى زاد النزوع وسوف يزداد بسرعة وقوة فى وسط الرأى العام الإيرانى والمثقفين إلى العودة إلى الحالة الطبيعية، أى إلى مواجهة التحديات الفعلية التى تواجه إيران كما تواجه غيرها من الأمم الضعيفة، وهى اكتساب القيم والنظم التى تساعد على تحديثها بالعمق وإندراجها فى حضارة عصرها، وهى قيم الحرية الفردية والتعاون الدولى والتنمية الاجتماعية والاقتصادية. وعادت مسألة الهوية والاستقلال من جديد إلى الدرجة الثانية من الاهتمام. وهذا هو الاتجاه الذى سوف يسود ويسمح بانتصار التيار التحررى الإيرانى ضد تيار المعتشدين الإسلاميين.

أما فى مصر فالوضع مختلف يتسم بالتحدى المتبادل بين السلطات الحكومية وبين الجماعات الإسلامية أو بعضها التى ليس لديها أى تأييد شعبى وطنى ولكنها تستفيد من نفقة سكان بعض المناطق الإقليمية الفقيرة ومن أخطاء رجال الشرطة الذين أساءوا استخدام صلاحياتهم فى هذه المناطق. ولذلك اتخذت العمليات هنا شكل الاستفزازات المتبادلة بين قوات أمن وزارة الداخلية وقيادات هذه الجماعات التى تتصرف تماماً كما يحدث لعصابات خارجة على القانون فى مواجهة سلطة أمن قليلة الاكتراث بمعنى القانون واحترام الحريات والحقوق الفردية ولا تخضع فى سلوكها إلا لمبدأ فرض هيبتها وإرهاب خصومها ودفع الناس إلى التعاون معها.

٣- أزمة الحداثة ومظاهرها : الاستنجا

بأيديولوجيات ما قبل الحداثة:

هذا هو الذى يدفعنى إلى القول إن قوة الإسلام السياسى وتطرفه مرتبطان بدرجة الاخفاق الذى شهدته عملية التحديث التى عرفها المجتمع، وبالتالى بعمق هذه العملية نفسها، وهذا تماماً على عكس الأطروحات الشائعة التى تربط ظهور الإسلام السياسى بالجمود أو بالتأخر الفكرى والاجتماعى والحضارى لدى المجتمعات العربية والإسلامية وضحالة عصرنتها الفكرية. فهو فى نظرى ثمرة تحول المجتمع إلى النظم الجديدة والحديثة، وعصرنته الروحية، أى نتيجة خروجه من إطاراته المرجعية والعملية التقليدية ودخوله فى الأطر الجديدة، من دون أن تجد هذه الأطر المرجعية مكافئها الحقيقى فى الحياة العملية، أى من دون أن تتحقق العود الإنسانية التى كانت مرتبطة بها. فلا حصلت الحرية ولا التضامن الاجتماعى المنتظر ولا العدالة، بل ولا احترام الكرامة الإنسانية للفرد والجماعة. فالإسلام السياسى هو الابن الشرعى للحداثة الرثة والمجهضة، التى أعيد بناؤها وتكييفها بما يسمح بانعتاق نخبة صغيرة واختناق شعب كامل. وهذه العملية ليست مقتصرة على دولة دون أخرى عربية كانت أو غير عربية، مستعمرة سابقاً أو غير مستعمرة. فالمضمون الرئيسى للتاريخ الحديث عند جميع الأمم والشعوب هو انخراطها

الوطنية، سوف تتنامى أيضا وبشكل أكبر النزوعات إلى شحن المشاعر والتضامانات العصبوية ما قبل السياسية. وقد حاولت أن أبين في كتابي الأخير « الإسلام والسياسة، الحداثة المغدورة » (٨)، العلاقة بين هذه الأزمة وتنامي العصبية المناهضة للدولة الحديثة الوطنية، سواء أكانت أصولية دينية، أو أصولية عرقية أو أقوامية أو عشارية. واعتقد أن كل ذلك ليس إلا مظهرًا من مظاهر الخراب السياسي والأخلاقي والديني الواسع الذي تعيشه المجتمعات العربية نتيجة انسداد الآفاق ونفاذ إمكانيات التقدم والتراكم. فنجذر جميع التوترات والنزاعات والصدامات العنيفة التي نعرفها اليوم هو توقف ديناميات التقدم والتراكم، بسبب الأزمة العالمية من جهة، وفساد السياسات التحديثية الاقتصادية والاجتماعية والعلمية الوطنية من جهة ثانية، ثم أخيرا، بسبب مبادرة النخب الحاكمة والسائدة إلى تفريغ النظم الحديثة نفسها من محتواها الحقيقي، أي من القيم الإنسانية التي كانت في أصل نشوئها وتحولها إلى نظام اجتماعي تاريخي مهيم في العالم كله.

أما اتجاه هذا الإسلام السياسي أو بعض أجنحته نحو التطرف فليس له علاقة بوجوده ولا بعقيدته ذاتها ولا بإسلاميته، إنما هو ثمرة عاملين، أولا: درجة التراث التي يتميز بها التحديث في هذا المجتمع أو ذاك، وما يرتبط بها من تفاوتات كبيرة وعميقة بين جمهور حضارة «القصبة» و«باب الواد» والأحياء الفقيرة المعدمة، من جهة وحضارة الأحياء الغنية والمرفهة من جهة أخرى. وثانيا: نوعية الاستراتيجية التي تتبناها السلطات الحاكمة والتيارات السياسية الأخرى لمقاومة الإسلام السياسي أو احتوائه. إنه مرتبط بطريقة التعامل مع الحركات الإسلامية من قبل خصوصها ومعارضها. وإذا كان من الصحيح أن بعض تيارات الإسلام السياسي ميالة للعنف، فذلك بسبب طبيعة قواعدها الاجتماعية وجمهورها تماما كما كانت القواعد المعدمة والمحرومة لبعض التيارات الماركسية تدفعها لتبني نظرية الماوية المعروفة: السلطة تنبع من فوهة البندقية، في العديد من بلدان العالم النامي في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وحرب العصابات التي كانت تشنها هذه

في عملية التحديث وسعيها الناجح أو المخفق إلى استيعاب الحداثة، سواء من حيث هي وسائل إنتاج (التصنيع) أم نظم سياسية (بناء المواطنة التي تقوم على المساواة في الحقوق، والحرية الفردية، والمشاركة العملية في تقرير مصير المجتمع)، أم من حيث قيم إنسانية داعية إلى جعل الإنسان في مركز العمل الاجتماعي والفكري والأخلاقي وتحوله إلى غاية لا إلى وسيلة لخدمة الدولة أو ضحية للنظام السياسي واستقرار السلطة وهيبة الدولة. ولأشك أن رد فعل الجماعات التي خسرت رهانها على الحداثة يختلف باختلاف إرثها الثقافي والتاريخي وظروفها وإمكانياتها ومواردها وموقعها في الخريطة الجيوسياسية. ففي العديد من الدول الأفريقية والآسيوية كان للعقيدة الأقوامية أو الاثنية الدور الأول في التعبير عن إجهاض قيم الحداثة، وهو الذي قاد إلى حروب تصفية عرقية لاتزال مستمرة في بعض البلاد ويمكن أن تنتشر في بلاد أخرى. وفي البلاد العربية والإسلامية التي تملك بنية ثقافية وطنية أمتن، كان للعقيدة الدينية الدور الأول في ذلك، وقادت إلى تفجر حروب سياسية - عقائدية بالدرجة الأولى.

والقول إن الإسلام السياسي ظاهرة تاريخية مرتبطة بأزمة نموذج الحداثة والتحديث الذي عرفته المجتمعات العربية يعنى أيضا أنه ليس له أى قاعدة في الحقيقة الدينية، أى في التراث، ولا تجدى إعادة تفسير التراث الديني أو تأويله في صد أخطاره أو الحد من نفوذه. ومن المفروض أن يستمر، ويستمر عبره اللجوء إلى العقيدة الدينية للتعويض عن إفساد العقائد الوطنية والاجتماعية الحديثة في بناء لحمة التضامن الاجتماعي والهوية الجمعية، وذلك طالما استمرت أزمة نموذج الحداثة، ولم ينجح العرب والمسلمون في التوصل إلى طريقة يمكن فيها استيعاب المكتسبات الحديثة، العلمية والتقنية والفكرية والسياسية من دون أن يكون قتل الإنسان وسحقه هو الثمن المطلوب لذلك.

لكن اللجوء إلى الأيديولوجية الإسلامية، أى البرنامج السياسي والاجتماعي والثقافي المستمد من القيم الدينية أو المستند في شرعيته إليها، ليس هو المظهر الوحيد لأزمة الحداثة العربية. فبموازاة أزمة الدولة الحديثة، أى

القضايا الماركسية لاتزال مستمرة حتى الآن فى بعض المناطق .

فالأصل هو إخضاع السلطات الرسمية والقوى السياسية الأخرى فى التوصل إلى حلول تمنع الانفجارات العنيفة وتتيح احتواء المطالب المثيرة لدى جزء من السكان، مهما كانت عقائدهم ونوعية مطالبهم. والحال أن العديد من نخبنا لم تعرف كيف تحصى البلاد من الانجرار إلى العنف وكيف تجنبها الحرب الأهلية. ولم تنظر هذه إلى الحركات الإسلامية إلا على أنها حركات عنف معادية للدولة ومنحرفة عن الدين الصحيح، ولم تسع إلى أن تفهم نوعية المطالب الاجتماعية للفتات المنضوية تحت رايتها، حتى تعالجها، وفضلت أن تنظر إليها كقوى خارجة على المجتمع ومتمردة عليه. والحال أن العديد من التجمعات الإسلامية تعكس بأس وفاء صبر فئات اجتماعية تعيش شروطا مهينة أو غير مقبولة وتفقد الأمل بالمستقبل وتشتمل لمشاغل الإحباط والانتقام، وهى لا تنتظر إلا شرارة واحدة كى تنفجر وتعبّر عما يجيش فى قلوب أتباعها من شعور الغبن والظلم، وللأسف، فى معظم الحالات، لفضل المسؤولون العرب تفجير القبيلة الموقوتة التى تكونت نتيجة السياسات السيئة وغير العادلة التى اتبعوها، بدل السعى إلى نزع فتيلها بالحوار والتفاوض والاعتراف بالمظالم وتلبية المطالب الاجتماعية العادلة، أو على الأقل جزء منها. وهكذا كان اختيار الحرب أو ما يسمى بلغة مخففة الحل الأمنى هو الذى انتصر وليس اختيار السياسة ومعالجة الأزمة الوطنية بوسائل سلمية . وجوه هذا الحل أو مغزاه هو رفض الاعتراف بالأخطاء ودفع ثمنها ومراجعة السياسات القائمة من قبل النخب العربية.

بال تأكيد لا أحد يعتقد أن للحوار السياسى مفعول السحر، وأنه كان يستطيع أن ينهى الأزمة بدرجة نقاش أو يقضى على التيارات المتطرفة بالأفناع. ولكن كان من الممكن، لقاء تنازلات مادية وسياسية قليلة، أن يدفع بالبنية القاعدة الاجتماعية للحركات الإسلامية شيئا فشيئا نحو القبول بقواعد الصراع السلمى ويجنب البلاد تكاليف الحرب الأهلية. لكن كان لابد فى سبيل نجاح

ذلك من البدء بمراجعة جذية للسياسات الاجتماعية والثقافية القائمة وتغيير قواعد اللعب السياسية أيضا. وربما كان احتمال نجاح مثل هذا الحوار، والتسوية التى لابد أن تنجم عنه، هما اللذان أثارا الرعب عند التنظيمات السياسية العلمانية الضعيفة وغير القادرة على المنافسة . ولذلك فقد شجعت فى معظمها السلطات القائمة على اتباع الحل الأمنى. لكن إذا كان من الممكن أن ينجح الحل الأمنى فى القضاء على التكتل السياسى الكبير وعلى الحشد الواسع الذى قامت به التيارات الإسلامية فى السنوات الماضية، فمن المؤكد أنه لن يساعد التيارات المعارضة الأخرى على الحلول محلها، ولن يستطيع أن يزيل مصادر التوتر العميقة التى أنتجت الحركات المتطرفة، ولو تحت رايات غير إسلامية . وستكون نتائجه الرئيسية تدعيم مركز السلطة القائمة وتعميق لزوغاتها المطلقة . وأكثر من ذلك، سوف تسعى السلطة القائمة نفسها إلى الإبقاء على العنف، أو ما تسميه العنف المترسب أو المستمر حتى تجعل منه وسيلة للابتزاز بالأمن، وبالتالي لتجنب نفسها المسألة عن سياساتها وردع أى مطالب اجتماعية جديدة. إن نتيجة الحل الأمنى هى تمديد عمر الديكتاتورية وتأجيل الإصلاح الاجتماعى والسياسى لصالح الحفاظ على النظم الاجتماعية السياسية القائمة كما هى وعلى المصالح الفئوية التى تقف وراءها.

٤- الطابع الحتمى للدخول فى الحادثة:

تسعى النخب الحاكمة إلى تعبئة الطبقات الوسطى لصالحها وتهيجها ضد أى مشروع تغيير سياسى عن طريق إظهار الخوف على الحادثة وتضخيم المخاطر التى تهددها . وليس هناك ما يستدعى مثل هذا الخوف. فلا ينبع الانخراط فيها (الحادثة) من التعلق بالفكرة وهو ليس مسألة ذاتية، أو مسألة اختيار نظرى، ولكنه حتمية تاريخية تلغ مصائر الشعوب والأمم جميعا وتعرض نفسها على كارهيها، فمن لا ينجح فى تغيير شروط حياته بما يتفق مع معايير العصر، يهشم ويتداعى، ثم يخرج من التاريخ. والاختيار الوحيد الممكن هو بين الخراط لإيجابى وأع يسمح بالسيطرة على ديناميات الحادثة، الاقتصادية والتقنية والعلمية والسياسية، بل

والأخلاقية، والتفاعل معها، ثم فيما بعد تدجينها وتأهيلها، وانخراط سلبى، عفوى وتلقائى، يقود، رغم ما يمكن أن يرافقه من مقاومات باسلة كذلك التى وجهها الهنود الحمر للغزو الأبيض المتفوق تقنيا وسياسيا، إلى الانسحاق تحت عجلاتها . وليس من الصعب ملاحظة كيف أن التخلي عن النموذج التقليدى، الاقتصادى والسياسى والثقافى، يجرى بصورة تلقائية أو بالأحرى حتمية فى جميع البلاد، ويعيد تكوين الجماعات وتقسيمها وتوزيع الثروات والموارد عليها، بصرف النظر عن دينها وتراثها والأوهام التى تغذيها حول استمرارية تقاليدها وثقافتها . ولا يمنع الحديث فى التراث والدولة الإسلامية من أن جميع المجتمعات الإسلامية، عربية وغير عربية، قد تخلت فى العقود الماضية فى تنظيماتها السياسية عن نموذج الجماعة الدينية وتبنت نموذج الدولة الحديثة، وأنها فى صراعها ضد تخلف هذه الدولة أو إفساده، لانتقال بهدم الحدود لتجديد عقد أخوة الإيمان داخل الامبراطورية الدينية، بقدر ما تطمح إلى تأسيس عقد المواطنة من خلال السيطرة على الدولة الوطنية وتأهيلها للمشاركة السياسية والشرافة فى الحرية.

لايغير تقدم الحركات الإسلامية السياسية اليوم من هذه المعطيات . فالعملية التحديثية رجعت تسير، ولو بالأسلوب نفسه، بأسرع مما كانت تسير عليه من قبل، وتعيد عبر سياسات الانفتاح بناء الهياكل الاقتصادية والمفاهيم والقيم الاجتماعية بالعمق، بالرغم من مظهر جمود الدينامية الفكرية وتوقف تجديدها^(٩) . ولا ينبغي لتصورات الناس عن أنفسهم أن تمنع الباحث العلمى من إدراك حقيقة الممارسة العملية. إذ كثيرا ما يكون الاحتفاظ بتصورات مفوتة أو جامدة أو قديمة وسيلة للتغطية على الممارسة المتجددة بقوة أو للتعويض عن الانخراط الاجبارى فيها. ووجود تصورات محافظة أو تقليدية أو عودتها إلى السطح وسيطرتها على المناخ الثقافى اليوم لا يثبت غياب الممارسة الحديثة على مستويات الوجود الاجتماعى كله، ولايعكس استمرار تأثير عقائد القرون الوسطى ولا الرغبة فى العودة إلى تقنياتها وتنظيماتها البالية، ولكنه يعبر عن أزمة هذه الممارسة نفسها، أعنى عن الأزمة التى تعيشها الحداثة أو

عملية التحديث، وبهذا المعنى أقول ليست الحركات الراديكالية المناهضة للوضع القائم باسم الإسلام تعبرا عن عودة الإسلام الصحيح أو المحرف، بقدر ماهى تعبير عن الكفر بالتوجهات والقيم والعقائد والسياسات والنظم التى كانت وراء تحويل شعار الحرية إلى غطاء لتعظيم القهر وسحق الفرد وتكريته من كل حقوقه ووسائل دفاعه عن نفسه، وجعل التنمية الاقتصادية وسيلة لتكوين وتحرر النخبة الاجتماعية وتهميش الأغلبية، وجعل الدولة الحديثة وسيلة لتعميم قانون العنف والسيطرة البوليسية، وتوظيف الوطنية فى بناء سلطة الاستبداد والوصولية.

٥- إعاقة الحداثة:

أمام الأزمة العميقة التى يعيشها نظام الحداثة الرثة والتحديات التى يواجهها من قبل القوى المحيطة، والتخطيط الذى تشهده المجتمعات، يزداد البحث عن تفسيرات سريعة وحلول جاهزة . من هذه التفسيرات الاعتقاد بأن فشلنا فى الدخول الفعلى فى الحداثة راجع إلى تخلينا عن تراثنا وتقاليدنا وحضارتنا . ومنها أيضا الاعتقاد بأن سبب الأزمة هو عدم سعينا إلى ملازمة الحداثة الأجنبية، الغربية، مع تراثنا وقيمنا الثقافية، وأن مثل هذه الملازمة كفيلة بإخراجنا من المأزق الذى نحن فيه . ومنها تلك التى تعتقد بأن سبب الأخطاء هو بالعكس تمسكنا الرائد عن اللزوم بتراثنا، أو مقاومة هذا التراث، ويشكل خاص الدينى منه، أى الإسلام، للحداثة.

ولا أرى أى قيمة علمية للنظرية التى تفسر مأزق الحداثة العربية انطلاقا من جمود الإسلام أو مقاومته للتجديد وللجديد، لا يعنى ذلك أن الانتقال التاريخى من منظومة إلى أخرى فى أى مجتمع كان، بما فيه المجتمعات الحديثة ذاتها، لا يواجه معارضة، أو أنه يحصل من دونها . لكن إذا كان من الصحيح أن المجتمعات العربية والإسلامية قد أظهرت الكثير من المقاومات لأفكار الحداثة وقيمتها النظرية، إلا أن أى مؤرخ لا يستطيع أن يفكر أن الدينامية المحركة لهذه المجتمعات، أى جوهر تاريخها، كانت فى القرنين الهضائيين، ولوج الحداثة، وهى التى تفسر انهيار المقاومات فى المحصلة الأخيرة . كما تفسر، وهذا هو

معنى الحتمية، ومعنى الهيمنة التاريخية، بزوغ ثم انتصار الأشكال والأنماط الحديثة في الاقتصاد (الصناعة بدل الحرفة والتجارة القديمة)، والسياسة (الدولة الحديثة بدل الامبراطورية أو السلطنة)، والتكنولوجية والمعرفة العملية والعمارة الحديثة، بل والبنية الثقافية الانثروبولوجية العميقة التي تتجسد في أنماط المأكل والملبس والزواج والطلاق والفرح والحزن... إلخ.

ثم إننا نغفل عندما نتحدث عن مقاومة الإسلام أن الذي يقاوم ليس الدين، أى المذهب والعقيدة، ولكن الناس، أى الجماعات والمجتمعات أو أجزاء منها. وأن الدافع إلى هذه المقاومة ليس بالضرورة الدين، ولا حتى بشكل رئيسي، ولا أى عقيدة أخرى، ولكن مصالح أو مخاوف أو رهانات تبشها الظروف التاريخية والاجتماعية المحددة. وكثيرا ما تضطر المجتمعات حتى تبرر مقاومتها أو استسلامها إلى إعادة ترجمة العقيدة ذاتها، بما يفيد المقاومة أو التسليم. بيد أن فهم ذلك يستدعى الخروج من منطق المثالية الفجة التي ترى التاريخ وصراعاته عبر الأفكار والعقائد، لا عبر القوى والمصالح والتناقضات الفعلية.

لا أعتقد أن للاشكالية المتعلقة بمعارضة الحداثة بالتراث أو التقريب بينهما أى قيمة نظرية ولا يمكن للتفسيرات التي تقدمها، سواء أكانت تراثية أو تحديثية، أى جدوى عملية. فالسبب فى إعاقة الحداثة فى معظم بلاد العالم، بما فيها العربية، لا يكمن فى التراث، تراث أى منها، لا من حيث هو مقاوم ولا من حيث هو مشجع، ولكن فى تجنيبنا ممارستنا التحديثية، أى مناهجنا وسياساتنا الحديثة، النقد، وتلقينا الحداثة كما لو كانت أمرا مفروغا منه، لا يحتاج من أجل الوصول إليه إلا إلى التخلي عن التراث، بدل اعتبارها بالأساس ثمرة لجهد استثنائي لا يفيد فيه الاحتفاظ بالتراث أو التخلي عنه، وتصورنا لها أخيرا على أنها ثمار يانعة ما علينا إلا أن نقطفها ونلتهمها فنصبح حديثين، ومن أنصار الحداثة. إن سبب الفشل يكمن إذن فى وهن استراتيجيات التحديث نفسها وعدم اتساقها، ولا فاعليتها، وعدم قدرتنا على مواجهة، بل تعيين حقيقة التحديات التي يفرضها التحديث الفعلى، والتضحيات

التي يستدعيها، والتنازلات السياسية والاقتصادية والثقافية أيضا التي يتطلبها من هؤلاء وأولئك. إنه ينبع من نوعية الممارسة التحديثية ذاتها التي عرفناها، لا من خارجها، فقد حصل الخلط فى أذهاننا بين التحديث الفعلى، وبين الانخراط التلقائى فى دوامة الحداثة، أى بين إنتاج الحداثة وبين استهلاك منتجاتها الجديدة. وكنا مستهلكين حقيقيين للحداثة ولانزال، لكن لم نتحول بعد إلى منتجين لها. وعندما نهم بذلك ندرک أن كل نقاشاتنا الراهنة عن القومية والقطرية والتراث والأصالة والأصولية والعلمانية قد تجاوزها الزمن، ولم تعد لها أى قيمة إجرائية، ولا تقع إلا على هامش القضية. إن الأصل فى الحداثة بناء استراتيجية حقيقية لتعظيم الاستثمارات الجديدة فى كل ميدان: تكوين رأس المال الاقتصادى والعلمى والتقنى والفكرى والروحى، وتحرير الشعوب والجماعات من الخوف والجُمود والضعف والأمية والاقتداء والاستزلام والمحسوبية والشعور بالصغار والدونية. ومن أجل ذلك وفى سبيله، توسيع دائرة فعل هذا الاستثمار وضمان استمراره ونجاعته. وكل ذلك يتناقض مع ماشهذهذه من ممارسات وسياسات مطبقة من قبل النخب الضعيفة التى سيطرت على مقاليد الأمور وحولت الاستثمار إلى مراكمة للثروة الشخصية، وبناء الجماعة الحية إلى تجديد لعلاقات العبودية والسخره، وتكوين رأس المال العلمى والتقنى إلى دعايات فظة لعقائد هزيلة جوهرها تقديس الذات، وعبادة الحاكم، وتحقيق الاندماج الإقليمى العربى الضرورى إلى استهلاك ممزوج لعقيدة قومية مخشبة توظف لترسيخ القطيعة بين البلدان بدل تشجيعها على الانفتاح على بعضها.

بمعكس ماثوحى به المناقشة الجارية بين المثقفين العرب حول الحداثة والتراث، والعمل من الداخل أو من الخارج، إذن ليس السؤال الجدى فى نظرى لم يكن ولا يمكن أن يكون: هل نأخذ بالحداثة أم نتركها أو هل نصبغها بترائنا أم لا نصبغها، ولكن كيف نصنع الحداثة، أو كيف نسيطر على دينامياتها الحقيقية المنتجة والمبدعة. وليس هناك مسئول عاقل يقبل أن يطرح اليوم على نفسه الاختيار بين توطين قطاعات التكنولوجيا

الصناعات والتقنيات البالية التي تريد الدول المصنعة التخلص من آثارها الضارة كتلوث البيئة . لكن ليس هذا ممكنا إذا كان المقصود الاندراج الفعلى فى دائرة الحضارة المنتجة وضمان التنمية المستدامة والمتجددة التى تتطلب الدخول فى الديناميات المحركة والدورات المالية والاقتصادية الناجمة . هذه الحداثة الفعلية، لا الايديولوجية، علينا نحن وحدنا أن ننزعها . ولن نستطيع ذلك إلا بمذل الثمن الكبير الذى تستحقه، أى بتعبئة جهود فكرية وسياسية متصلة والقيام بتضحيات استثنائية، منظمة وعادلة لم نبدأ بعد حقيقة بالتفكير الجدى فى كيفية تحصيلها.

من الواضح أن الجدل الذى يقسم المثقفين فى العالم العربى بين داعية متحمس، وناكر متملص، لا يعنى الحداثة الصعبة هذه، حداثة السيطرة على آليات الإنتاج العلمى والتقنى وعلى الأسواق ونظم الإدارة الصحيحة ورفع كفاءة مبادرة الجماعات وقتتها بنفسها وبمستقبلها، وتمتين قدرتها على التعاون والتضامن والعمل المنظم المشترك، ولكنه يعنى فى الحالتين، الحداثة الرثة أو نفايات الحداثة. والجميع فى الحالتين على صواب . فالحداثة السهلة التى يدعو لها الكثير من المتعلمين والمتغربين والمستفيدين، حداثة النفايات الصناعية والثقافية، ليست صعبة المنال، ويكفى للحصول عليها فتح الأسواق وتقريب الأذواق، وهى فى الوقت نفسه، كما يقول بحق، ناكروها من السلفيين الجدد والبيغيين، لا تستحق أى عناء، ويمكن من دون ضرر استبدالها بل التخلّى عنها والعيش خارجها ومن دونها.

والواقع أن أزمة الحداثة ليست عربية أو إسلامية ولكنها أزمة عالمية. إنما ليس لهذه الأزمة المضمون نفسه ولا النتائج ذاتها فى الدول المصنعة المسيطرة على آلياتها، وفى الدول البضعية ذات الحداثة الرثة^(١٠) . فبينما ينجح المجتمع الصناعى والتقنى فعليا فى تنظيم عملية انتقاله من شروط الحداثة الكلاسيكية إلى مناسميه الآن ما بعد الحداثة، أى ينجح إلى حد كبير فى السيطرة على أزمة الحداثة نفسها، وفى توزيع تكاليف تجاوز هذه الأزمة على مختلف فئات المجتمع . يقلت زمام الأمور

الحديثة، المعلوماتية مثلا، إذا استطاع، وبين التمسك بأنوال النسيج العربية القديمة. أو يهتم كثيرا فى ما إذا كان عالم الاليكترونيات عنده يبدأ عمله بالتسمية أم بالانصات للموسيقى الكلاسيكية. إن المشكلة هى كيف نتحكم بآليات الحداثة الحقيقية، التقنية والصناعية والاقتصادية (الأسواق)، والسياسية (الدولة الحديثة وما تخلقه من إمكانيات هيمنة استثنائية، داخلية وخارجية) والثقافية، بما تمثله من دق لا محدود فى المعلومات وتحطيم للحدود الجغرافيقافية وإعادة بناء للعقول والمخيلات. فإذا نجحنا فى السيطرة على آلياتها الحقيقية، صارت حداثتنا، تماما كما هو الحال فى اليابان، ونجحنا فى أن نكون نحن، ونبقى أنفسنا، وإذا أخفقنا فى هذه السيطرة، لن نكون خارج الحداثة، سعداء فى ليلنا القديمة الألفية، ولكن سيكون نصيبنا بالحثم حداثة حثالية، هى ناتج ماترميه علينا الدول الحديثة فعلا من خردوات وبقايا صناعية وتقنية بالية وأنماط استهلاك وتفكير اقتدائية محضه . أى صرنا مزايل ومقابر للنفايات التى تنتجها الحداثة المادية والفكرية والروحية، وصارت هويتنا الاستلاب وترائنا الفعلى واليومى التعتير والههم والفراغ وتفرغ الكائن من روحه وعقله وقلبه وكل ماهو إنسانى فيه. هذا هو اليوم وضعنا الحقيقى، الذى ينبغى الخروج منه، والذى نحتاج لتحقيقه إلى تطوير قدراتنا النظرية والعلمية، التقنية والصناعية، المادية والروحية، السياسية والجيوسياسية، وربما يكون مشروع السوق العربية المشتركة هذه المرة الخطوة المنتظرة على الطريق الطويل باتجاه السيطرة على أسواقنا المحلية فى سياق الانفتاح الراهن، وتطوير بعض قطاعات التنمية فى بلداننا نفسها، وتوطين بعض الآليات الحديثة الفعالة والمجدبة.

فالحداثة الحقيقية، بعكس ما يعتقد المدافعون عنها والمناهضون لها، ليست مقدمة لنا على طبق من فضة، وما علينا إلا أن نقبلها أو نرفضها. يمكن أن نحصل من دون جهد . أى بالتسليم والاستسلام والانفتاح الحر كما يطالب البعض، على حداثة القشور ونفايات الحضارة، أى على مالم يعد له فائدة ولا مردود من منظور معايير التطور العلمى والتقنى الراهن، أو على

جميعا من المجتمع المتأخر الضعيف، وربما تنهار الدولة ووسائل الضبط والتنظيم والتعديل والتكيف السياسية والفكرية، وتسعى كل فئة اجتماعية إلى استملاك واحتكار الانتفاع الخصوصي بالموارد العامة التى تقع عليها أو تكون تحت سيطرتها، سواء أكانت مادية، أو رمزية، وبصبح العنف عنصر الضبط الرئيسى للعلاقات بين النخب والعصابات والتكتلات، وتزول الأمة كجماعة سياسية منظمة ومتمحدة.

ولا يمكن فصل هذه الانهيارات عن الطريقة التى تواجه بها النخب العالم المثالية أزمة حداثتها المنهجية هذه، فمما يفاقم من مضاعفات الأزمة ما تنزع إليه هذه النخب، لدى شعورها بتدهور الوضع والسداد الآفاق وغياب الأمل فى الخروج من الشرك، من تحميل الأغلبية الاجتماعية كل تكاليف التدهور والانهيار الناشئ، واستغلال ظروف الأزمة نفسها من أجل الأنراء بالطرق غير الشرعية وغير المشروعة. وفى كل هذا تفسير كاف لرد الفعل الاجتماعى، السياسى والإيديولوجى، على النظم القائمة، وعلى القيم الحداثية الرثة، بما فيها الوطنية والقومية والتخيلية والعلمانية الشعائرية التى تتمسك بها النخب لتضفى على سيطرتها البدائية صبغة السياسة والشرعية. ولا يفسر تجلبد الخدم بالدولة الإسلامية وعدلتها المفترضة، بعد عقود طويلة من نقد السلطنة والخلافة لصالح الجمهورية والحريات إلا الحاجة لنزع الشرعية والصدقية عن حكم النخب القائمة، والخروج عليها وعلى إيديولوجياتها وأساليب عملها وإدارتها. ولا يبرر هذا الخروج إلا الدرجة العالية من الانحطاط السياسى والأخلاقي التى وصلت إليها هذه النخب فى العقود القليلة الماضية. لقد أدى الغدر بوعود الحداثة، أى اغتيال القيم الحية التى تحركها، قيم الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والاعتناق الفكرى والروحى، إلى انهيارها المعنوى وموت الإيمان بها وبقدرة عليها أن تقدم فرص السعادة والاعتناق للمجتمعات العربية والإسلامية.

٥- استراتيجيات الإصلاح والتجديد:

لا يمكن إنقاذ فكرة الحداثة التى أفسدت إلا بإظهار الطابع الرث والتعجيز للمنهج الذى عرفته

المجتمعات العربية والنامية عموما منها، نتيجة ردها إلى مفهوم مادى ومصلحى محض وتحويل عوائد التقدم المادى والمعنوى الناجم عنها جميعا لصالح النخب الاجتماعية الضعيلة المسيطرة على السلطة أو الملتفة حولها. وهو ما سمته نقد الحداثة الرثة، لا من حيث هى فكرة وإيديولوجية، ولكن كممارسة اجتماعية يومية أيضا، فهذا النقد الذى يعنى بالنسبة لى إعادة اختراع الحداثة الإنسانية هو شرط إعادة إطلاق ديناميتها الحقيقية. وهو لا يمكن أن يتحقق أيضا إلا بمواكبة نقد آخر للتراث. ولا ينبغي أن تكون لهذا النقد علاقة بنظرية التقريب بينه وبين حداثة رثة مصلحية ونفعية، أو بينه وبين العلم. ولكن بالعكس، إن النقد الجديد للتراث يهدف إلى تفجير منابع الروحية والإنسانية وإلى تحقيق أسنة التصورات الدينية. فليس المطلوب مضاهرة الحداثة الرثة والممسوخة المفهوم مع المثال الدينى أو الإسلامى، وبالتالي مسخ هذا المثال على شاكلتها، ولكن تأسيس الإنسانى فى كليهما والبناء عليه. وموطن تحقيق الإنسانى فى العصر الحديث ومجال ممارسته هو السياسة ولا شئ غيرها. فالسياسة بالمعنى الحديث، والسياسة الحديثة، هى، وينبغى أن تكون، تنظيم الحرية والمساواة والأخوة والتضامن والعدالة والتسامح والتعددية والاختلاف فى رأى الدينى والمدنى، أى التحرر والاعتناق.

لا يمكن الحل لأزمة الحداثة العربية العميقة إذن فى الهروب إلى الماضى والانكفاء على التراث، ولا فى افتعال المعارك العميقة ضد هذا التراث، ولا فى تلقين الأفكار والإيديولوجيات التراثية والحداثية، ولا فى تعظيم وسائل القهر المادى والمعنوى، وفرض الوصاية الرسمية على الدين والضمير. فالأزمة التى تعيشها مجتمعاتنا ليست بالأساس أزمة دينية، ولا يفسر تحول الدين ما نشهده من تطرف، ولكنها أزمة عميقة وشاملة تحس أسس البناء الاجتماعى، وأصول التعامل بين الأفراد والجماعات، ولا يمكن للتطرف الدينى والمدنى نفسه أن يفهم من دولها: ولم يعد فضاء الدين هو الميدان الذى تدور فيه معركة التغيير والتسيير والتغديلى فى أى أمة من أمة المعمورة. وإنما السياسة. وأى معنى للخروج من

يبقى بالرغم من كل المعوقات والإكراهات الموضوعية، رهن الجهود النظرية والعملية التي تبذلها على مستوى الأفراد والجماعات، وفي كل حقبة، من أجل فهم عصرها وتمثل مكتسباته والسيطرة على واقعها وبعثتها القريبة والبعيدة، المحلية والعالمية، الفكرية والمادية. فمصير الناس ليس حصيلة تاريخه محكومة منذ البداية إلى النهاية ببرنامج بيولوجي ثقافي أو ديني مقدر من الأزل إلى الأبد، ولكنه موضوع خلق مستمر. وهذا يعني أنه لا يوجد في التاريخ شيء معطى مجاناً ومسبقاً للمجتمعات، لا في عقائدها ولا في مواردها المادية. فهي لا تملك حقيقة، حتى من التراث، إلا ما تنجح في فهمه واستخدامه وتوظيفه لتحقيق هدفها، وذلك في حال نجاحها في أن تعطي لنفسها أهدافاً جماعية. كما يعني أنه لا يوجد مجتمع في التاريخ مدان بأن يفقد مسبقاً ونهائياً، بسبب طبيعة دينه أو أصله أو محيطه أو موارده، فرصة الارتقاء بفكره ووعيه ونظمه الاجتماعية والأخلاقية.

ليس هنالك قيمة إذن ولا معنى لأمثلة التراث وتسفيهه الجذالة، ولا لطمس مآزق الحدائق العربية الرثة وكركتها الفكرية والسياسية، باختلاق المصباحرات الناجحة أو الميخيفة، بين مثالي الإسلام والجدالة، ولا لتحويل المفاهيم الإجرائية إلى ماهيات ثابتة وجامدة نقض الخبرة والتجربة والممارسة الحية. ولا ينبغي أن يكون من المبيح علينا، إذا نجحنا في السيطرة على هيلوساتينا وخيالنا النابعة من حمى الأزمة، إطلاق مناظرة عامة جدية تساعد الرأي العام العربي على بلورة رؤيته ومواقفه، وتدفع بالمتقنين إلى الخروج من معازلهم وتجاوز محاور اهتماماتهم وإشكالياتهم التقليدية المكرورة، التي تجعل معظم الفكر العربي يدور اليوم في حلقة نقاشه المفرغة عن الأصل والتأصيل، فتعمق عجزه عن التقدم إلا في القليل النادر، في فهم ممارسته التاريخية نفسها، بل الانشغال بها ومن ياب أولي التأثير فيها أو إصلاحها. ومن دون ذلك يتكوّن النتيجة استمرار الوضع على ما هو عليه، أي انفصال الممارسة عن الفكر، وإتعادها عنه وسقوطها بين يدي ممارسين عمليين، عسكريين أو

الأزمة، بما فيها الأزمة الروحية والدينية، وكذلك الأزمة العالمية، ولابد أن يبدأ بإصلاح السياسة، أي بتطوير الممارسة الجماعية وتوفير فرص المبادرة والمساهمة المشتركة لجميع الناس في المشروع الكبير لإعادة اكتشاف الإنسان في ثقافتنا الدينية والدينية ومن ورائه إعادة اختراع الحدائق، حدائق الإنسان والحدائق المؤنسة، في مقابل الحدائق الأدائية التي سيطرت على الدول الصناعية والحدائق الرثة التي سيطرت على المجتمعات الفقيرة.

وجهر الجهد في إصلاح السياسة لا يكمن في إلغاء أي عقيدة أو الدعوة إلى تأويل أي نص ديني أو مدني، ولكن في تغيير وتجديد قواعد التعامل بين مختلف الأطراف والسلطات، الفردية والجماعية، الدينية والمدنية، أي في تغيير شروط الممارسة الفكرية والعملية داخل النظام الاجتماعي، فهو الذي يسمح بتغيير التوازنات بين القوى والعناصر والتيارات والرؤى المختلفة، ويساعد على نمو الأفكار والقيم والسلوكيات الجديدة. فإذا تبدلت الشروط الاجتماعية والسياسية التي تستدعي استخدام الدين في السياسة، تبدلت نظرة الناس للدين ولفهمهم العبادة. وتبدلت طريقة التعبير بالناس عن إيمانهم ومعتقداتهم الدينية والدينية. فالمشكلة الحقيقية لا تكمن في وجود الاختلاف الفكري بين الناس، ولكن في طرق التعبير عنه: عنيفة أم سلمية، عدوانية أم ودية. ومحمور العمل في تحقيق هذا التغيير ينبغي أن يكون بناء الثقافة الديمقراطية في السياسة والمجتمع معاً، أي إنشاء رؤية وممارسة جديتين، تعبران عن التصور الجديد لطبيعة المجتمع والعلاقات التي يقيمها بين أفرادها وسلطاته الدينية وغير الدينية، والقيم التي تحركه، والغايات التي توجهه، لا البحث العقيم عن التوليفات بين التصورات والمثل المختلفة.

يستدعي ذلك الإيمان بأن لينقد الاجتماعي دوراً هاماً في تغيير طريقة تفكير البشر والارتفاع بنوعية ممارستهم العقلية، أي بوعيمهم، وبالتالي في تحسين قدرتهم على المبادرة التاريخية والارتفاع بمستوى ممارستهم العملية، الفردية والجماعية. كما يستدعي الإيمان بأن مصير المجتمعات، إسلامية وغير إسلامية،

تقنوقراطيين، لا تنقصهم المعرفة الجدية بمسائل تطور المجتمعات وشئون العالم فحسب ولكن القيم الإنسانية التي لا قيمة لأى سياسة من دونها أيضا . وسيقود ذلك، فيما وراء هذا الافتقار الخطير للممارسة التاريخية الجماعية إلى تهميش المثقفين وتقزيمهم . وستبقى

هوامش:

- (١) الكتب والمقالات التي تلقى المسؤولية في تعثر العملية الحضارية والتحديثية العربية على سيطرة العقلية التقليدية المتحجرة والخرافية لاتخصى في الفكر العربى المعاصر وهي الزاد الومى لكل قارئ. أما عن الهزيمة وعلاقتها بهذه العقلية فانظر صادق جلال العظم، النقد الذاتى بعد الهزيمة، الذى يربط بين الهزيمة والعقلية الأسطورية السائدة.
- (٢) يعمل التعليم الحديث من دون أى شك على إحداث تغيير ملموس في القيم الموجبة للشخصية وفي السلوك الاجتماعى، لكنه لا يمنع، كما تبين ذلك التجربة، استمرار التفكير غير المنطقي، وغير الموضوعي. إن القيم التي يؤمن بها المتعلمون وأعضاء النخبة قد تكون أقرب للحداثة، أى للقيم الحديثة، لكن ليس من المؤكد أن طرق تفكيرهم ومحاكماتهم النظرية أكثر انساقا وعقلانية من طرق تفكير عامة الشعب، وأكاد أميل إلى الرأى المعاكس تماما. فكثيرا ما يقود التعليم المجتزأ والسعى إلى تحطيم الحس السليم الذى هو التسع المغذى للفكر الشعبى في الوقت الذى يعجز فيه عن بناء نظام متكامل وفعال للتفكير العقلى النامى . ففى ميدان التعليم والتربية أيضا، ليس من الضرورى أن تتفق الحداثة مع العقلانية.
- (٣) نذكر من هؤلاء على سبيل المثال حسن حنفى ومحمد عابد الجابرى وطبيب تيزينى وأخيرا، وإلى حد ما كما يبدو لى فى كتابه الأخير مفهوم العقل، عبد الله العروى.
- (٤) من هذا النقاش نشأت في الفكر العربى المعاصر أدبيات جديدة واجتهادات مهمة نذكر منها على سبيل المثال تلك التى قام ويقوم بها نصر حامد أبو زيد وحسين أحمد أمين وسعيد العشماوى وخليل عبد الكريم وسيد محمود القمنى ومحمد شحرور وآخرون كثيرون فى العديد من البلاد العربية.
- (٥) انظر الاتجاهات الحديثة في الإسلام، Gibb, H.A.R. Modern Trends in Islam, Univ. of Chicago, 1947.
- (٦) بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٥ .
- (٧) من هنا أخذت أفكار على شرعيتها المتمركزة حول استعادة التراث في إطار بناء هوية عصرية، ومن أجل بنائها، لا لابرار الوجه المشرق للماضى، أهميتها، وهو ما يفسر شعبيتها والدور الكبير الذى لعبته في تحضير المناخ للثورة ضد النظام الشاهنشاهى. فقد جاءت في وقتها تماما لتعبر عن النزوع إلى الخاص من نظام الاستلاب السياسى والثقافى الذى كانت تعيشه الأمة تحت وهن التحديث الرث والمدمر للشخصية.
- (٨) بالفرنسية، دار لاديكوفيرت، باريس ١٩٩٧، وانظر كذلك بشكل مفصل أكثر كتاب نظام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة، بيروت الدار البيضاء، المركز الثقافى العربى، ١٩٩١ .
- (٩) لكنها تستعيد انطلاقها على نفس الأسس الرثة التى قامت عليها في الماضى، وذلك لأنها نجحت في القضاء على قوى المعارضة التى أثارها، وفرضت من جديد سيطرتها بقوة السلاح والخديعة، وهى لن تستطيع أن تستمر إلا بقدر ما تنجح في الإبقاء على هذه السيطرة المطلقة على الأغلبية الساحقة من المجتمع، أى على مناخ الحرب ضد المجتمع وهزيمة الطبقات الشعبية عسكريا، سياسيا وثقافيا، وبمعنى آخر، وبمعكس ما كان يعتقد مثقفو الحرب الاستعمارية، لن تكون الحرب قصيرة ومؤقتة وعابرة، ولكنها ستصبح مع ترسخ أسس الحداثة الرثة الحل الدائم والمستمر لأزمة نظام قائم على السيطرة المادية المحضنة ولا يحفظه من الانهيار إلا قدرته على الامساك بالقوة المجردة بمجتمع متحدر بالعمق سواء أجاز هذا المتحدر في صورة المقاومة السلبية أو في ثياب المقاومة الإيجابية والعنيفة.
- (١٠) تنجلي أزمة الحداثة في الغرب بعودة الذاتية التى كانت الحداثة العقلانية والأدائية قد قضت عليها أو كادت، وتسير مرحلة ما بعد الحداثة في اتجاه وعى يستبطن التعددية والاختلاف والتداخل الحضارى . أنظر أعمال هابرماس وهوركهايمر وأدورنو، وفي فترة أقرب إلينا، بيير بورديو، نقد الحداثة (بالفرنسية) .



الفكر العربى والعولمة

- * تعريب العولمة : مساءلة نقدية
- * العولمة والقيم الثقافية فى مصر: الآثار والمواجهة
- * العولمة وثقافة السلطة
- * البعد التاريخى والمعاصر لمفهوم العولمة وتأثيرها فى الوطن العربى
- * إشكالية تعريف المثقف العربى للعولمة والحنى



تعريب العولمة مساعلة نقدية

محمد حافظ دياب*

والتعرف على الطرق والمناهج التي يستعين بها في فهمها، وتأمل صعوبات وعوائق توسيع دائرة تداولها، وإبراز أنماط القيم المعرفية التي تولدت عنها.

ورغم الإقرار هنا بعدم إمكان القيام بتقصٍ شامل لكافة ما كتب حول العولمة، إن في فكر المنشأ أو في الفكر العربي، فقد يتحدد المسيحي برصد خطوطه العريضة، من خلال الاستعانة بمساهمات لها صفة التمثيل والإيالة.

أولاً : إضائة تاريخية :

والحق أن مقارنة العولمة، وتأسيس النظر المتصل بمحتواها، لا يكتفي من دون تحليل الصيرورة التاريخية التي تكمن وراءها، وتبيان مختلف المتغيرات المساهمة في تمييزها. ذلك أن المفهوم لا يمكنه أن يتطور كمعطى ذهني، إذ هو بالضرورة معتمد على تنظيم العمليات التاريخية المتبلسة له.

والملاحظ في هذا الصدد تراوح الدراسات حول نشأة العولمة، ما بين إرجاعها إلى تكوين الإمبراطوريات التاريخية، أو الانتصار العالمي لأحد أشكال الدين، أو تبلور الروح العالمية، أو استسلام النزعة القومية لهدف التجارة الحرة، أو الاستعمار، أو انتصار البروليتاريا العالمية، أو ظهور الشركات المتعدية الجنسية، أو نشوء

محاولة يصيد حركة تناقل الأفكار من نقطة منشئها إلى موقع آخر، توجب معرفة مزدوجة: معاينة مجالها الاجتماعي التاريخي الأساسي، ثم ظروف الانتقال وما آلت إليه من استجابات في موقعها الجديد. والأمر هنا يتعلق بمقاربة إمكانات الفكر العربي خلال تعاطيه لمفهوم «العولمة»، ووجوه اتفاقه واختلافه أو تأويله وتمثله مع مرجعيته في الفكر الغربي، كما تعلمنا إشكالية «انتقال النظرية» بلغة إدوارد سعيد (١).

ولعله من المستطاع طرح رمبي هذه الإشكالية بصورة أوضح، من خلال السعي إلى الإجابة عن تساؤلات من قبيل: كيف تمت صياغة مفهوم «العولمة» في محيط نشأته الغربية؟ وماهي الظروف الواقعية والمعرفية التي انتقل فيها الينا؟ وماهي كيفيات قراءة المثقفين العرب له؟ وضمنيا: ماهي طريقة تعاملهم المنهجية التي استعانوا بها في هذه القراءة؟ وكيف أولوا هذا المفهوم؟ وما مدى تقييمهم لرهائاته المبطروحة وحجمها وقواها ووزنها؟ وأخيرا، ما مدى قدرتهم على مواجهة التحديات التي يطرحها؟

وقد تكون فرصة أن نسير في النظر عبر معاينة انتقال هذا المفهوم الينا، بما يضع اليد على استعداد الفكر العربي للمشاركة في استبداء وتأسيس المفاهيم،

* أستاذ الأنثروبولوجيا بكلية أدب بنها.

النظام الإعلامي الكوني (٢). والاختلاف من ثم وارد ، حتى من يربط منها العولمة بالتاريخ الحديث: فهي لدى روبرتسون R. Robertson بدأت في الحدوث منذ ما يربو على مائة سنة ، وارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالحدثة والتحديث وما بعد الحدثة (٣)، فيما هي لدى جيدنز A. Giddens تتصل بتطور الدولة الحديثة الذي كانت تحدده معايير متزايدة الكونية فيما يتعلق بسيادتها، وتبلورت في فترة عقد المعاهدات عقب الحرب العالمية الأولى، والتي : « كانت بالفعل النقطة الأساس التي أصبح عندها نظام الدولة الوطنية المراقب مراقبة انعكاسية، موجوداً على المستوى الكوني » (٤).

١- الرأسمالية والعولمة:

ونبادر هنا بالقول أن محاولات تحقيق العولمة تكاد تتوازي ضمن مباشرة النظام الرأسمالي لمركزيته وعالميته، إبان مولده أو نموه وتطوره، وإن تقطعت محاولات تحقيقها ، بالنظر إلى ماساد هذا النظام من تغيرات في اجراءاته ، واماغاته التراكم الرأسمالي من أزمات دورية، راوحت بين الرواج والركود والانكماش والهيمنة ، وكابد خلال مسيرته تجارب من إعادة الهيكلة والتوسع والتسكين. واستتبع ذلك محاولات لصوغ تصورات كشف فيها توسع الرأسمالية العالمي، عن تناقض حاد بين قوله بالعالمية، وبين الاستقطاب الذي ينتجه في الواقع المادي. ويذكر أحمد ثابت أن العولمة بدت وتنامت مع توسع الرأسمالية الأوروبية، وانطلاقها خارج حدود أسواقها الوطنية في المستعمرات وأشبه المستعمرات ، ثم في العالم الثالث عقب الاستقلال السياسي، وإزادات مظاهر تبلورها واكتسابها أهم ملامحها الحالية مع اتساع نفوذ وسيطرة الشركات العالمية، ومع تنوع وتطور آليات بالغة التطور، استخدمتها هذه الشركات في سبيل السيطرة على الأسواق العالمية: أسواق المال والنقد والاستثمار والأسهم والسندات والتجارة العالمية والإعلام والإعلان والدعاية والإنتاج السينمائي والفني (٥).

فالرأسمالية منذ نشأتها الأولى في القرن السادس عشر، وفي سياق تطورها اللاحق ، لم تكن في صيرورة فعلها حركة محدودة بإطار وطني أو قومي معين، ضمن

فضاء جغرافي يحتوى ذلك الوطن أو يعبر عن رابطة تلك القومية. ذلك أن الإنتاج السلعي وفائض القيمة وتراكم رأس المال لدى البورجوازية الصاعدة ، التي استطاعت تحطيم إمارات وممالك النظام الاقطاعي القديم ، واستبدالها بدول وطنية (٦) ، لم يتوقف عند حدود هذه الدول، التي لم تكن سوى محطة لمركز الإنتاج الصناعي ورأس المال على قاعدة المنافسة وحرية السوق، للانطلاق نحو التوسع العالمي اللا محدود ، والذي قام على نهب الفائض الاقتصادي من المستعمرات، والسيطرة على منابع المواد الخام والأسواق الخارجية.

صحيح أن الدولة الوطنية لعبت دوراً مهماً في دعم وتقوية النظام الرأسمالي، وبخاصة في مراحله الأولى (توحيد السوق الوطنية، إنشاء الإدارة المركزية ، صوغ التشريعات المواتية ، إضعاف الاختلال الإقليمي ، تشكيل الجيوش لحماية وحدتها وأسواقها وسيادتها...)، لكن الشركات الكونية global corporations آزرتها في تقوية هذا النظام وتأمين مصالحه.

ويورد جون داننغ J. Dunning أنه يمكن تتبع أصول هذه الشركات في شركتي الهند الشرقية : البريطانية والهولندية ، حيث مثلتا أداة نهب استعمارية في الهند والصين وغيرها من البلدان الآسيوية في الفترة ما بين عامي ١٦٠٠-١٨٥٨ ، وتحولتا أواسط القرن الثامن عشر إلى قوة حربية تمتلك جيشاً وأسطولاً (٧). ووجدت أيضا هذه الشركات، وإن بشكل جنيني، من خلال البنوك الخاصة العالمية في القرن التاسع عشر وبداية العشرين (٨)، وهو مادعا حازم الببلاوى إلى التذكير بأنه ليس من المبالغة القول بأن العصر الحديث بدأ مع هذه الشركات (٩). علينا إذن ألا ننفل أن الرأسمالية كانت من لحظة ميلادها ، عالمية الطابع ، وهو طابع ظل صفة ملازمة لتطورها ، مع حركة الكشف الجغرافية ، وعبر مراحل نموها وتعرجاتها المختلفة. ولهذا بدأت تبلور أفكار تلف حول العالمية ، وتشدد تحرير العنصر البشري من نظام الرق والظلم والاضطهاد والعبودية الذي ظلت تكابده أوروبا قروناً ، وهو ما تشبى به مقترحات جروثيوس مؤسس القانون الدولي ، وفلاسفة التنوير ممن نادوا بالمواطنة العالمية Cosmopolitanism ، وقانون الأمم

فى عدد متزايد من بلدان العالم ، بما ينسجم مع المصالح الحيوية للاحتكارات والدول الرأسمالية المتقدمة (١٢).

لدى جيرمى بنتام، وقانون المواطنة العالمية لدى كانط ، وإعلان سان سيمون لنظام عالمى جديد ، ودعوة الاقتصادى البريطانى تينسون إلى إنشاء اتحاد للتجارة بين الشعوب (١٠).

٢- الوضع الراهن:

ومع سقوط الاتحاد السوفيتى ، اندلعت النيران الحامية على الفكر الاشتراكى ، وسبقت المبررات لتزييق الرأسمالية ، ودفع الانتشار الاقتصادى فى مرحلتها الراهنة، وبقاء نشاطها القائم فى صيغته الامبريالية «الاحتكار» والعالمية «التوسع» ، وبمساعدة من تقدم تكنولوجيا المعلومات والاتصال، واعتبارا من عدم انفصالها عن المراحل التى سبقتها ، إلى بلورة العولمة، فى ظل استمرار القوانين الرئيسية للرأسمالية : قانون القيمة الزائدة، والقانون العام للتراكم الرأسمالى، وقانون المنافسة، وقانون التطور المتفاوت ، كأبعاد جوهرية ثابتة للرأسمالية العالمية، هى اليوم أكثر عمقا وبروزاً من أية مرحلة سابقة.

وإذا كانت العولمة تعد رديفا لتنامى الرأسمالية عبر القرون الأربعة الأخيرة ، فما الذى استجد راهنا ليستدعى حضورها الطاقى؟

وقائع أربع أساسية : أولها: تضخم الشركات المتعدية الجنسية ، والتى يضعها تومبسون G.Thompson فى موقع القلب من العولمة الاقتصادية، ويصفها بأنها المثال الحى لرأس المال العالمى (١٣). وهى بهذا المعنى تمثل الفاعل الرئيسى فى عولمة الإنتاج، والأداة الأساس لممارسة السيطرة الاقتصادية الجديدة، وخاصة مع تحولها إلى امبراطوريات امبريالية، تتعدد الأنشطة التى تشغل بها، وتمتد بمخالبها إلى أقصى بقاع الأرض ، وتخترق الحدود السياسية والوطنية. إذ عبر هذه الشركات، تتولد أربعة أخماس الطاقة الاقتصادية العالمية، حيث تستحوذ الدول التى تتمركز فيها على نحو (٨٠٪) من مجموع رؤوس الأموال الموظفة فى العالم ، فى حين تقتصر التوظيفات فى البلدان النامية على (١٨٪) ، ولانزهد حصة القارة الأفريقية على (٢٪) (١٤).

وثانيها: عجز دولة الرفاه welfare state التى وضع

وفى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ومع ازدياد تقدم قوى الإنتاج ، تطورت الرأسمالية نحو مرحلة الامبريالية، حيث حلت سيطرة الاحتكارات محل حرية المنافسة. ويحدد لينين V.Lenin خمس خصائص للامبريالية، هى: تمركز الإنتاج ورأس المال إلى درجة تؤدى إلى نشوء الاحتكارات التى تقوم بالدور الحاسم فى الحياة الاقتصادية للدول الرأسمالية ، واندماج رأس المال المصرفى الاحتكارى مع رأس المال الصناعى الاحتكارى فى شكل احتكار مالى، واكتساب تصدير رأس المال أهمية تفوق تصدير السلع، وتشكيل اتحادات دولية تحتكر تقاسم العالم اقتصادياً، وأخيراً التقسيم الإقليمى للعالم بين مجموعة الدول الرأسمالية الكبرى (١١). وتجدد فى هذه الفترة ، رفع شعار «المواطنة العالمية» كدعوة لنبذ المشاعر الوطنية والثقافة القومية باسم وحدة الجنس البشرى ، وكمبرر نحو التوسع الملامحدود، وبخاصة فى مواجهة فكرة «الأممية البروليتارية» التى قدمها ماركس وانجلز فى بيانهما المشهور عام ١٨٤٨.

ومع انهيار نظام الحكم الاستعمارى فى معظم البلدان النامية ، تركزت الجهود فى اكتشاف الطرق والوسائل التى تساعدها على تحديث نفسها طبقاً للنمط الغربى، ودون اعتبار لمقتضيات التطور الاجتماعى لهذه البلدان ، وهو ما يبدو فى أعمال أورجانسكى A.Organski ، ولوسيان باى L.Pye ، وجبرائيل ألmond G.Almond ، وجورج باول G.Powell ، ووالث روستو W.Rostow . وشهدت نهاية الستينيات وبداية السبعينيات نشاطاً بارزاً فى هذا المجال، مع تسارع عمليات تحرير التجارة الخارجية ، والتنامى المستمر لدور المؤسسات المالية والنقدية فى العلاقات الاقتصادية ، وتعاطف تأثيراتها الملموسة وغير المباشرة ، وفرض رؤيتها الخاصة ومشروعها حول اتجاهات التطور الاقتصادى والتنمية الوطنية على السياسات الاقتصادية والاجتماعية

أساساً نحو المردود الذى تدّره على هذه الشركات، لانحو مجرد السبق العلمى، وكذلك نحو البلدان الصناعية التى تنتمى إليها. والأمر هنا يتعلق باستحالة اختراق البلدان النامية لهذه الطفرة، وهو ما عبّر عنه نيبيل على، حين ذكر أنه: «تصدر لنا المعرفة والتكنولوجيا فى أغلفة لا نملك أن نفحصها، وحزم يصعب علينا تفكيكها أو فك شفرتها؛ إنهم يحجبون عنا التفاصيل الدقيقة، تحت دعاوى جعل التكنولوجيا أكثر يسرا لشعوب العالم المتخلف... وسيعفوننا من مهمة دراسة الجدى وتقييم الأداء، ومادورنا إلا مهمة تسلم المفاتيح» (١٥).

أما رابع الوقائع التى أسيهت فى الحضور الطاغى للعلومة رانها، فيبدو فى قيامها على إطار مؤسسى، تملك الولايات المتحدة السيطرة المباشرة عليه، مكوّن من نظام استثمارى عالمى بإدارة البنك الدولى للإنشاء والتعمير (IBRD)، ونظام نقدى بإدارة صندوق النقد الدولى (IMF)، وكلا النظامين يقومان بدوريهما فى ضبط العلاقات الاقتصادية العالمية، سواء من حيث الاستقرار النقدي أو سياسيات أسعار الصرف وحرية التحويل وانتقالات رؤوس الأموال، أو من حيث السياسات الاقتصادية والمالية لعدد كبير من الدول. يضاف إليهما نظام تجارى عالمى بإدارة منظمة التجارة العالمية (WTO) التى خلفت اتفاقية الجات منذ بداية عام ١٩٩٥، وحوث قواعد ملزمة وآليات تحكم اجبارية وتعيد نفسها لتصبح الحكم الفصل فى ميادين التنافس والوصول إلى الأسواق العامة والقوانين المتعلقة بالائتمان.

وهكذا تبدو العولمة الراهنة مختلفة عن أشكالها الأولى، وعما وسّم ميركنتالية القرن السابع عشر حتى الفيلث الأخير من القرن الثامن عشر، أو كولونيالية القرن التاسع عشر، أو امبريالية نهاية القرن التاسع عشر حتى بداية العقد السابع من القرن العشرين، إن من حيث الجلايات التى تحيطها، أو طبيعتها، أو تأثيراتها.

فهى فى ملابيساتها تأبى فى ظروف تواجه فيها البشرية جملاً قليلاً من المشكلات المخيفة: استهلاك متفجر للموارد وبخاصة فى البلدان الصناعية، تعاظم

أسسها عالم الاقتصاد البريطانى اللورد جون مينارد كينز J.M.Keyns، حين نادى بانتهاج سياسة تقوى على تدخل الدولة لجمالة الاستقرار الاقتصادى، فى محاولة لمخروج من الأزمة الرأسمالية المشهورة نهاية الفيلثينيات، وكرد على الضغوط العمالية والاشراكية. فقد قاد التقدم الصناعى والتكنولوجى، وتوسيع دائرة السوق العالمية فى المستعمرات إلى تعميق التنافس بين الدول الصناعية. ولم تنته الأزمة الرأسمالية إلا بحربين عالميتين، انهارت خلالهما جميع الآمال والأوهام الليبرالية، وظهرت على حقيقتها السياسات الاستعمارية، مما اضطر الليبرالية إلى القبول بمبدأ ضبط حركة الاقتصاد داخل حدود الدولة الوطنية، فيما عرف بالسياسة الكينزية التى قدمت التبرير لتدخل الدولة فى العملية الاقتصادية؛ لتسهل تأمين الاستقرار الداخلى للرأسمالية.

لكن بداية السبعينيات شهدت تزايد دعاوى تحرير الاقتصاد وتقليد دور الدولة، ورفع القيود، قادها الليبراليون الجدد Neo-Liberals من أعداء الكينزية؛ بما دعا الولايات المتحدة أن تنهى العمل باتفاقية برتون وودز، وتوقف مبادلة الدولار بسعر ثابت أمام الذهب عام ١٩٧٣، إثر الأزمة النفطية، وترفع المزيد من القيود الحكومية فى المجال الجالى، وتبع ذلك فى بريطانيا إلغاء خطوات تأميم المؤسسات والمرافق العامة، واتخاذ سياسية الخصخصة وفتح أسواق المال أمام المنافسة، لتبدأ بعدها حركة تحرير الاقتصاد تعم بلداناً عديدة فى العالم تدريجياً ودرجات متفاوتة.

وثالثها: الطفرة الراهنة للتقدم التكنولوجى فى مجالات الاتصال والمعلومات، والتى جاءت نتيجة استثمارات ضخمة قدمتها الشركات المتعدية الجنسية، قصد استغلال إمكاناتها بما يسمح لهذه الشركات بتيسير إدارة شؤونها، وتحسين قدرتها على المنافسة، من خلال ما تقدمه لها من توسيع إنتاجها، وتنويع أسواقها، وتجاوز المعوقات القانونية الوطنية فى ميادين سوق العمل والبيع والبال، وتحقيق التزايد الهائل فى المضاربة بالعملات والأبهم والسندات.

من هنا، فإن تقييم هذه الطفرة التكنولوجية موجه

تكنولوجية جديدة تهدد روح الانتماء إلى الثقافة الوطنية، وكلها يعكس ارادة الهيمنة على العالم.

ثانيا : تعريف مقترح للعولمة :

لقد توسع النقاش حول العولمة في الأعوام الأخيرة ، ومال إلى النظر لها بعيدا عن تعالقاتها مع نمط الإنتاج الرأسمالي ، والتعامل معها بكيفية أقرب إلى العلاقات الدولية ، وهو ما حدا باستخدامها للإشارة بغموض إلى الاعتماد المتبادل المثنائي حول العالم في أبعادها العديدة المختلفة ، والتي يشم الإلحاح على البعد الاقتصادي منها أكثر من غيره . ومن ناحية أخرى ، استخدم المفهوم بشيوع ، بمعنى عولمة المؤسسات والممارسات ، مثلما نجد في تعبير «عولمة العلم» و«عولمة التعليم» . أما الوصل بين هاتين النزعتين ، فيؤكد على رفع أو نزع البنى والأنشطة من سياقاتها المحلية حتى تصير عالمية (١٧) .

على أن ما يمكن استخلاصه هو اختلاف الباحثين حول تعريفها ، ربما بسبب اختلاف توجهاتهم الفكرية ، أو لأن متضمناتها مازالت قيد التبلور والانجاز ، وأنها لم تكشف بعد كل أسرارها ، بما يشي بعسر تقديم تعريف نهائي لها . فالبعض يعاينها كاسم حركي للأمركة ، وأعلى مراحل الامبريالية ، ورسمة للعالم على مستوى العمق ، وعملية غسل حقيقية للعقول ، فيما اعتبرت لدى آخرين مزيدا من التطور التكنولوجي الفائق ، وسوقا بلا حدود ، وانتقالا من إسام الدولة الوطنية إلى رحاب أوسع ، ومن الولاء لشقافات محلية إلى ثقافة إنسانية عقلانية جديدة .

ورغم صعوبات عديدة ، فلعلنا الآن في وضع يسمح لنا بتقديم تعريف للعولمة على أنها : محصلة التوظيف الرأسمالي للنتائج التي أرسنتها منسارات البصراع ، وسرسيها مستقبلا ، وكرسها تضخم الشركات المتعدنية الجنسية ، وتوجها احتكار التكنولوجيا ، والتداخل بين الاقتصاد والسياسة والثقافة ، بواسطة خلق شبكات ومجموعات مصالح ، ومنظومة من الأفكار والقيم ، تعكس إرادة الهيمنة على العالم ؛

ونظرا لاشتمال هذا التعريف على مكونات ذات مغزى ، فننوه لنغولي التثوية بهذه المكونات تفصيلا :

النمو السكاني ، التلوث وتدمير البيئة الطبيعية ، أزمات الهوية ، التسليخ ، التلاعب البيولوجي بالكائن البشري ، الهوة التكنولوجية ، وانعدام المساواة الاقتصادية والتباين الواسع في توزيع الفرص على مستوى العالم ، وكلها مشكلات لا تقتصر على منطقة واحدة أو قطر بعينه ، ناهينا عن ارتئانها بمنظومة جديدة من العلاقات الدولية ، لم تتحدد بعد كافة أبعادها ، خلفت المنظومة الثنائية القطب ،

أما من حيث طبيعتها ، فالعولمة لا تقتصر على الامتداد الجغرافي الأفقي المتداول ، وإنما تحتوي مختلف الأنشطة دون استثناء ، بما يعني أنها تتخذ طابع الاختراق للنشاط لجهات التعامل الإنساني من اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية ، وعلى كافة المستويات الدولية والقومية والمحلية ، وكذلك المجالات المتعددة للأنشطة الرسمية والأهلية . ومن حيث تأثيراتها ، فبرغم تواتر إيقاعها بما يسابق القدرة على استخلاص نتائجها وبلورة تداعياتها ، بالنظر إلى اختواء أجنذتها على مهمات للإنجاز مازال في طور الترتيب وتعزيز ، فإن تشخيص عملياتها الجارية يؤكد سيرها باتجاه التوزيع غير المتساوي للنمو الاقتصادي ، وعدم التكافؤ في الدخول إلى الأسواق العالمية ، وفي مستوى التقدم التكنولوجي ، وهو ما تؤكد نتائج التقرير العالمي للتنمية البشرية الذي يصدره برنامج الأمم المتحدة للتنمية عام ١٩٩٧ ، الذي يخلص إلى القول بأن : «العولمة ماضية في طريقها بإطراد ، ولكن ذلك يتحقق ، إلى حد كبير ، لصالح البلدان الأكثر قوة ، ووفقا لتقديرات تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٢ ، «فقد بلغت خسارة البلدان النامية نتيجة لعدم المساواة في الحصول على الفرص في مجالات التجارة والعمل والمال ما مقداره (٥٠٠) بليون دولار سنوياً ، أي ما يعادل عشرة أمثال ما تحصل عليه سنوياً كعصااعدة أجنبية ، ويبدو أن الحجج القائلة بأن أشد البلدان فقراً ، لابد أنها ستفيد من العولمة في النهاية ، هي حجج يتعذر قبولها» (١٨) .

على أن هذه المتعضنات الاقتصادية ليست وحدها كمل تجليات العولمة ، فهناك تلوث البيئة ، وتهديد الصيداء الوطنية ، ومحاولات فرض حضارة كونية

١- العولمة محصلة التوظيف الرأسمالي للنتائج التي أرسيتها مسارات الصراع: حيث عملت قوى المتروبول على انضاج وتفعيل تراكمات هذا الصراع حتى سقوط الاتحاد السوفيتي ، تمهيدا لدورها الذي تمارسه اليوم كقطب أحادي يتولى إدارة ما يسمى بالنظام العالمي الجديد ، بما يعنى أن العولمة لم تظهر فجأة ، أو عبر قطيعة مع السياق التاريخي للرأسمالية ، بل جاءت تعبيرا عن شكل تطورها الراهن في نهاية القرن العشرين . قد يختلف الباحثون في تحديد المدى الذي استغرقه مسار هذا الصراع ، لكنهم يتفقون على محصلته في تكريس تحول نوعي.

٢- وسترسها مستقبلا:

ذلك أن توسع العولمة منذ الراهن لا ينبغي أن ينظر إليه على أنه عملية آلية ، ولكن باعتباره محصلة صراع بين قوى العولمة ومقاومتها . وهذه القوى المقاومة يمكن استباقتها في معنى بعض تيارات الحركة العمالية، سواء في أوروبا أو في البلدان النامية ، لتجديد تراث الأممية ، وفي مقاومة سياسات الخصخصة وقوانين حرية العمل لدى العديد من البلدان النامية، وكذلك في معنى بعض الحركات الاجتماعية ذات النزعة العالمية، كالحركة النسوية والبيئية، في صوغ وعى أممي جديد، وفي عودة بعض الأحزاب الاشتراكية ، وإن بمسميات أخرى ، إلى الحكم في دول أوروبا الشرقية، بما سيضعف من تأثيرات العولمة فيها، ناهينا عن محاولات مقاومة العولمة ووصفات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي من قبل البلدان ذات الحظوظ الأقل والمتضررة منها.

هذا على مستوى الحركة، أما على مستوى الخطاب، فشم سعى إلى إعادة اكتشاف وتأكيد قيم الثقافات الموروثة ونقد واستهلاكها من جديد، بمثل ما تحاوله الصين في إعادة قراءة الكونفوشية، وإقامة تفاعل إيجابي مع مختلف الثقافات.

ومع شحوب دور الفكر الماركسي، كأول فكر نقدي ينتجه الغرب بسبب تفاعلاته الداخلية في مرحلة نهوض الرأسمالية والاستعمار، برزت مدارس نقدية مهمة في الغرب، من مثل النقديين الاجتماعيين الألمان

والوضعيين الجدد والمنادين بالطريق الثالث في بريطانيا والولايات المتحدة . ويبرز تفاعل حاضر الآن بين الخطاب القومي الاجتماعي الشعبي في البلدان النامية وبين الخطاب ما بعد الاستعماري في الغرب ، في مواجهة قوى العولمة، بما قد يؤدي إلى نشوء خطاب إنساني قومي اجتماعي وشعبي نقدي جديد.

٣- وكرسها تضخم الشركات المتعدية الجنسية:

ويسجل الرئيس الفرنسي السابق فرانسوا ميتران F.Mitterand التفاتا مبكرا حول خطر هذه الشركات، حين يذكر أنه : «لنا أن نتصور ، دون اللجوء إلى روايات الخيال العلمي ، المدى الذي تسيطر فيه هذه الشركات على القروض والبحث العلمي والإنتاج والتبادل في القارات الخمس، وامتلاكها الفعلي لسلطة عالمية لم يخطط لها السياسيون السابقون. ودعوني أؤكد على أنه لا تخيل فيما أقول، إذ تلك هي الحقيقة» (١٨). صحيح أن هناك خلافا بين المفكرين والخبراء حول قدرة وتأثير هذه الشركات ، إلا أن الاتجاه العام يميل إلى الاعتراف بتأثيرها دون الانفاق على مدها، وخاصة منذ افضح دور شركة (ITT) في اسقاط حكومة شيلي المنتخبة عام ١٩٧١ ، ومنذ استطاعت أن تؤثر على السياسة الداخلية والخارجية في أوروبا، من خلال التحالف مع الأحزاب اليمينية التقليدية المحافظة ، وخاصة الديموقراطية المسيحية (١٩).

٤- وتوجها احتكار التكنولوجيا :

وتبرز في هذا الإطار تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، وتأثيراتها على العولمة في إقامة شبكة واسعة من البنى الإنتاجية والخدمية والإعلامية الجديدة، وتسهيل حركة انتقال وتوظيف رؤوس الأموال، وتحسين وسائل نقل ومعالجة المعلومات للتحكم في الموارد والعمليات في أماكن مختلفة من العالم. قد تساعد هذه التكنولوجيا على تحسين نوعية الحياة لدى الطبقات الميسورة ، إنما لم يتأكد بعد من أنها ستدخل نوعية جديدة لحياة سائر فئات المجتمع، تؤمن مستوى أرقى من إشباع احتياجاتها، إضافة إلى مساهمتها في تغيب البعد النفسي من الخط العام الناظم للعلاقات الاجتماعية، وقمع

الاحتياجات الانصالية الحقيقية ، والحيلولة دون ابداء الاستجابة الإنسانية إزاء العالم ، وفقدان الأمور لجاذبيتها بسبب انتهاكها الدائم ، واعتماد ذاكرة الكلمات المتقاطعة ، والميل وهو الأخطر ، إلى تغيير الوعى بالتاريخ ، عن طريق نزع طابعه التاريخي ، وقصره الأحداث على مستوى التعاصر .

٥- والتداخل بين الاقتصاد والسياسة والثقافة :

إذ برغم اختلاف موقف المهتمين فيما يتعلق بحجم الأولوية أو الأهمية التي يضيفونها على أى من الاعتبارات الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية للعولمة ، أو محاولات تصنيفها إلى أوجه متعددة: عولمة سياسية ، وأخرى اقتصادية ، وثالثة ثقافية ، ورابعة انصالية ، فإن هذا التمييز بمثابة تبسيط تحليلي أو تجريدي ، لا يعكس عمليات العولمة الحقيقية . كما أن النظر إلى مجالاتها بهذه الكيفية الانقسامية ، قد يضيّع وجهة السعى وراء وحدتها الحقيقية ، كما يحمل تحيزات تغري بالاستهانة بأثرها الإجمالي ، وهو ما خطأه اسماعيل صبرى عبد الله حين رآها تقوم على التداخل الواضح لأمر الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك (٢٠) .

٦- بواسطة خلق شبكات ومجموعات مصالح :

وهو ما عرّف عنه برتران بادى B.Badie ، حين ذكر أن هدف العولمة : «خلق شبكات ومجموعات مصالح ومنافع ، تضم فاعلين من الشمال والجنوب ، يحملون مصالح وأهدافاً متنوعة للغاية » (٢١) .

ومحصلة هذه الشبكات والمجموعات ، هو التركيز المفرط للثروة على الصعيد العالمى ، وتعميق الهوة بين البلدان ، وبين فئات وشرائح المجتمع الواحد .

٧- منظومة من الأفكار والقيم والقوانين :

حيث فى سياق التمول الذى انتشر تأثيره بعد أن تحررت الرأسمالية من كل قيود التوسع اللا محدود ، كان لابد من تطوير بل وإنتاج منظومة معرفية . تبرز وتبرز هذا النظام العالمى الأحادى .

وتجد هذه المنظومة صداها فى كافة أنحاء العالم ، بسبب من توسلها بحقوق الإنسان والديمقراطية وتحسين

نوعية الحياة ، وكلها قيم جاذبة فى ظل ظروف الاستبداد والظلم والفقر التى تسيطر على بلدان الجنوب ، خاصة أن المناخ المهزوم أو المنكسر فى هذه البلدان ، أضحي جازها للاستقبال والامتثال لهذه المنظومة .

٨- تعكس ارادة الهيمنة على العالم :

وهى إرادة تنغني توحيد العالم فيما هى فى الحقيقة تشبته أو تعيد تنضيد مصفوفات تبعيته المتدرجة على أساس جديد .

وتم تصور خاطئ هنا يخلط بين العولمة والعالمية ، نجده لدى جيلدنز حين يعرف العولمة على أنها : «تكتيف للعلاقات الاجتماعية العالمية ، التى تربط المجتمعات المحلية بطرق تجعل أحداثها تشكل بفعل الأحداث التى تقع على بعد أميال ، والعكس صحيح» (٢٢) ، أو لدى روبرتسون التى يعنى بها تحويل العالم إلى مكان واحد ، يتسم بدرجات من الاعتماد الحضارى والمجتمعى المتبادل ، ومن الوعى بمشكلاته (٢٣) . ذلك أن الفارق قائم بين العولمة كفعل هيمنة يقوم على نفى الآخر ، وبين العالمية كتركيب إنسانى لتفتيح وتشبيح أهداف وتشوفات الجماعة البشرية ، بما يحقق شرط تواصلها ووحدتها ، وهو ما ذكره جان بودريار J.Baudrillard حين لاحظ أن العولمة لاتسير فى خط متواز مع العالمية ، « فالعولمة تخص التكنولوجيا والسوق والسياحة والمعلوماتية ، فيما العالمية تخص قيم حقوق الإنسان والحريات والشفافة الديمقراطية» (٢٤) .

ثالثاً : العولمة فى الفكر الغربى :

ومنذ الستينيات ، بدأت ارهاصات الحديث حول العولمة فى الفكر الغربى ، متخذة منحنيين يتقاربان ويتميزان : علمى ، وأيديولوجى .

المنحى الأول ورد فى إطار العلوم الاجتماعية ، وبخاصة مع موجة الاهتمام بعلم اجتماع البنى الكونية والدولية Sociology of Global and Interational "Structures and Processes" كما عرّف عنه لاجوس Galtung (١٩٦٦) ، وروبرتسون Robertson (١٩٦٨) ، وجندر فرانك وهوروفيتس Horowitz (١٩٦٦) ومور Moore

A.G.Frank (١٩٦٩)، وبيسمارسميسونسميسونسميسون
T.Parsons (١٩٧١)، وجرى تطويره بصورة واضحة
فيما يتعلق بموضوعات التنمية والتصنيع والتحديث التي
اخذت بشكل أكبر على المستوى الكوني، وكانت
قبلا تتم دراستها إما على المستوى المحلي أو
القومي (٢٥).

أما المنحى الآخر الأيديولوجي، فقد مارس نقاشا
حول دينامية النظام الرأسمالي، والمدى الفائق الذي
يمكن أن يحققه بفعل الثورة العلمية والتكنولوجية، وتم
في إطاره صوغ منظومة مفاهيمية من قبيل : مفهوم
«المجتمع مابعد الصناعي» Post- Industrial
society للدليل بيل D.Bell، ومفهوم «مجتمع
الوفرة» the affluent society للجون جالبريث
J.Galbraith، ومفهوم «القرية الكونية» the global
village لمايكل ماك لوهان M.McLuhan، ومفهوم
«عصر التكنوترون» The technotronic للريجنو
برينسكي Z.Brezekinski، وكلها تصب في معجى
التبشير بازدهار النظام الرأسمالي .

وهكذا إذا لم يكن ثمة اسم اصطلاحى للعولمة
حاضر في أجنحة الفكر الاجتماعى الغربى حتى وقت
قريب ، فإن هذا لايعنى خلوه من مسماه، ذلك أن غياب
الدال الذى يعين الاسم الاصطلاحى نعيينا صريحا،
يجب ألا يفهم باعتباره دليلا على غياب المدلول أو
المحول المعرفى الذى يتصل به، أى المسمى.
ومع ظهور كلمة «العولمة» بداية الثمانينيات،
وتبلورها بعد ذلك ، انهالت الكتابات حولها ما بين
خطابات كروية توارزها ، وأخرى مراوغة وناقدة.

١- العولمة والخطابات الكونية :

فلقد دفع تحول السوق الرأسمالية ، ومحركات الباعة
الدينامية والتنافس لعالم يقف على عتبات ألفية ثالثة،
وغياب خيارات أخرى تنافس النظام الرأسمالى عقبه
سقوط الاتحاد السوفيتى ، وإعلان النظام العالمى الجديد
، إلى تصاعد الحوار حول العولمة وأزمة الحداثة والتقدم
التاريخى والحلاقة بين الحضارات والانتقال نحو نظام
جديد، مما حدا ببعض المفكرين الغربيين إلى الميل
نحو بناء خطابات كونية، تحاول اكتشاف ضيق ومعان

لمسيرة التاريخ وقوانينه واتجاهات تطوره القادم .
وتبدو هذه الخطابات فى أعمال يقف على رأسها
مولفات ألفين توفلر A.Toffler حول الموجة الثالثة
وحضارتها ومجتمعها ، وكتابات جان فرانسوا ليوتار
Jean-Francois Lyotard حول مابعد الحداثة ، وعمل
فرانسيس فوكوياما F.Fukuyama عن نهاية التاريخ ،
وكتاب صمويل هنتنجتون S.Huntington عن صدام
الحضارات ، وبحوث ديفيد روثكوف D.Rothkopf عن
الدور الأمريكى فى العولمة، وأطروحة بول كيندى
P.Kennedy عن الاعداد للقرن القادم . وهذه الأعمال
وغيرها، تأتى ضمن سياق المشروع الفكرى فى الدول
الرأسمالية ، لفهم طبيعة اللحظة المستجدة ، واستكشاف
افاقها ومساراتها وفرصها وتحدياتها .

والواقع أن هذه الخطابات توقع ببصماتها على
تكريس العولمة، وتمثل تجليا لحاجياتها ومقاصدها،
وتغطى على إرادة الهيمنة الغربية، وتسعى إلى تبرير
الخروب ضد بعض من الدول والشعوب، وإن اتخذت كل
منها أسلوبا خاصا فى إطار هذا التوجه، بما يجيز القول
أنه إذا كانت الموجة الثالثة لدى توفلر بمثابة خطاب
التغطية، فإن ما بعد الحداثة لدى ليوتار هى خطاب
التكريس، ونهاية التاريخ كما أورد فوكوياما هى خطاب
التفسير، وصدام الحضارات عند هنتنجتون هو خطاب
التحريض، والأمركة عند روثكوف هى خطاب الهيمنة،
والاعداد للقرن القادم عند كيندى هو خطاب الحيلة.

قد تختلف هذه الأطروحات فيما بينها حول هذه
الفكرة أو تلك ، لكنها كلها تمتلك توافقا على
تكريس انهاء الاشتراكية كحركة وفلسفة. فالمهم أن تتم
الملاحاة حول أى المصلب أكثر صلاحية لغرمينخ
الرأسمالية، كى يلدو الحديث فى اهاب هذه الملاحاة
عن الاشتراكية حديثا طواه التاريخ، وهو مايجوز أن يكون
ردا على ماطرخه ابن عمى محمد غاب الجابرى ، حين
يدكر: «أن المسرة لا يعلك إلا أن يستغرب ويتساءل،
لماذا لم تعقد ندوات علمية للبحث فى أسباب الهيار
العاركسية؟ هذه الأيديولوجيا العلمية التى كتبت فيها
وعنها ، معها وضدها ، مالا يخصنى من الكتاب
والمقالات والدراسات الأكاديمية وغيرها، فضلا عن ما

كتبه ماركس نفسه ، وهو كثير ، وجله على مستوى من التحليل رفيع (٢٦).

٢- العولمة والمرايا المتعاكسة:

ومع انحصار موجة الخطابات الكونية ، بدأت تتعالى منذ منتصف التسعينيات أصوات الباحثين والمهتمين الغربيين بالعولمة تتخالف وتنفرد ، تتشابه وتتخالف ، تتباعد وتتلاقى ، تؤيد وتعارض ، تهدد وتهادن ، وتتطاوَل وتتواضع ، فى موزاييك يكاد الظن به مدبراً ، غايتها اضعاف المقاومة الوطنية لأشكال الهيمنة الجديدة ، اتاحة لفرضه زرع أفكار أخرى ، عن طريق تسليط مرايا ضوء متعاكسة تعشى العيون ، حتى يتم ترتيب «البيت الكونى» .

وفى إطار هذا اللفظ ، تدور الملاحاة حول العولمة : حقيقة أو خرافة ؟ حديقة ملاء أم قطع الكترونى ؟ فرص وأعدة أم مخاطرة مهددة ؟ فهناك ، مثل روثكوف ، من يكرس للعولمة ، بل ويندد بمعارضيتها ، فينتعشم بالديماجوجيين (٢٧) . فيما يشكك بول هيرست P.Hirst وجرهام توميسون G.Thompson فى وجود العلوم من الأساس ، فى حديثهما عن «خرافة العولمة» و«أسطورة العولمة» (٢٨) .

ومن ناحية ثانية ، هناك مثل بنيامين باربر B.Barber من يصور العولمة أو السوق الكونية ، والتي يسميها «عالم ماك» Mc World على صورة زاهية : «كلوحة تموج بالحركة ، نرى فيها تلك القوى الاقتصادية والتكنولوجية والايكولوجية المنطلقة ، التي تتطلب التكامل والتوحيد ، وتفتن الشعوب فى كل مكان بالموسيقى السريعة وأجهزة الكمبيوتر السريعة والوجبات السريعة» (٢٩) ، فما يصور توماس فريدمان Th.Friedman سوق العولمة كقطع الكترونى من متاجرين مجهولين بالعملات والأسهم وسندات المشاركة ، يجلسون وراء أجهزة الكمبيوتر التي تحول اهتماماتهم إلى سلسلة لامتناهية من الرموز والاحتمالات .

ومن ناحية ثالثة ، هناك من يتحدث عن الفائزين والخاسرين بسببها ، أو محور الحدود ونقل السلطة المخولة إلى الدول الوطنية لمنظمات إقليمية وعالمية ، مثلما

تحدث كينيشى أو ماى K.Ohmae (٣٠) ، فيما يذهب ماك كجرو A.McGrew إلى أن العالم سيظل منظماً فى دول ذات سيادة (٣١) . هل تراها الجوقة حين يعلو ضجيج آلاتها للتغطية على نشار الصوت ؟

٣- نقد العولمة:

على أن الأمر لم يخل من نقد محاولات تكريس العولمة فى أدبيات الفكر الاجتماعى الغربى ، وهى محاولات تتجاوز بيترجران P.Gran ، أحد أبرز المؤرخين الأمريكيين المشغولين بالتاريخ الاجتماعى ، مجرد النقد ، إلى تخطئة الاعتقاد بعدم وجود بديل لمفهوم العولمة ، واعتباره المفهوم الوحيد القائم ، أو الانسياق وراء زعم أن الرأسمالية أضحت فى إطاره أكثر تطوراً وعالمية وتديولا ، انطلاقاً من أن هذا الزعم ، لدى جران ، يمكن أن يبرر ويسوغ قبول المفهوم (٣٢) .

من هذه المحاولات الناقدة ، ماجاهر به الفيلسوف الفرنسى جاك ديريدا J.Derrida ، حين وجه اتهامات عشرة مشهورة للعولمة ، تحت مسمى «كوارث النظام العالمى المعاصر» ، وهى لديه : البطالة ، الاقصاء الجماعى لمواطنين بلا مأوى من كل مشاركة فى الحياة السياسية ، المنافسة الاقتصادية ، عجز السيطرة على تناقضات السوق الحرة ، تفاقم الديون الخارجية ، صنع الأسلحة والاتجار بها ، توسع نشر الأسلحة النووية ، الحروب الأهلية ، ظهور الدول الشبحية للرأسمالية مثل المافيا ووكالات المخدرات ، وهيمنة الغرب على تفسير وتطبيق القانون الدولى (٣٣) .

وتحدث فالرشتاين E.Wallerstein عن عجز النصر أو الاكتمال الذى تواجهه الرأسمالية ، حيث وصلت اليوم إلى حدودها القصوى ، ومن ثم فمعضلتها ليست فى اخفاقها ، وإنما فى نجاحها . فهى تقتل نفسها بالنجاح ، وتنتج نحو التدمير الذاتى من جراء انجازاتها نفسها (٣٤) .

ورهن برتران بادى B.Badie العولمة بالتنافر وعدم الملاءمة والخداع والأناثية وزيادة حدة المنازعات ، فهى : «حين تعجل بتوحيد العالم ، فإنها تحبذ ظهور التفردات وتزيد تأكيدها . وحين تمنح النظام الدولى مركزاً للسلطة مرتباً أكثر من أى وقت مضى ، فإنها تنتج

نحو زيادة حدة منازعاته وشدة صراعاته. وحين تسعى نحو وضع نهاية للتاريخ، فإنها تمنحه فجأة معاني متعددة ومتناقضة» (٣٥).

وانطلاقاً من البعد القيمي الأخلاقي، ذهب سيرج لاتوش S.Latouche إلى التساؤل عن قدرة العولمة على الاستمرار وعلى إعادة إنتاج نفسها، في ظروف أضحت القيمة الأساسية خلالها للمال، وما ينتج عن جمعه من فساد يمثل سمة بنوية مؤكدة، هيأها البروز الطاعى للشركات المتعدية الجنسية، والتهديد الذى تمثله تكنولوجيا خارج حدود السيطرة، وفساد النخب السياسية، وتدنى الشعور المدنى، ونهاية التضامن الذى نظمته دولة الرفاه، والنمو الكونى للمتاجرين بالمخدرات، مما يؤدى لديه، وبطريقة شبه آلية، إلى التمرکز حول مصالح أنانية، ومن ثم إلى أزمة أخلاقية (٣٦).

كذلك فضح ريتشارد بارنت R.Barney وجون كافاناغ J.Cavanagh الامبراطوريات الامبريالية، الممثلة فى الشركات المتعدية الجنسية، ودورها فى تعميم البطالة والتضخم وتوريد الأغذية الفاسدة ونفايات الأطعمة والصناعات الملوثة للبيئة إلى البلدان النامية، وإصعابها ثلثي البشر على الأقل إلى درجة من الفقر، باتوا معها محرومين من أى شئ (٣٧).

رابعا : انتقال العولمة:

هذا التراكم الفائض من الخطابات والبطانات والنقدات حول العولمة فى الفكر الغربى، ماذا كانت كيفيات استقباله لدى المثقفين العرب؟

لقد لوحظ دائما أن المفاهيم المعبرة عن حالات التحول الاجتماعى لا تكشف القناع عن وجهها بوضوح فى البداية. هكذا كان الأمر فى الاتحاد السوفيتى نهاية الثمانينيات، وقبل الاطاحة به، مع مفاهيم «إعادة البناء» Perestroika و«المصارحة» Glasnost، وهو نفس ماحدث فى مصر منتصف السبعينيات مع مفهوم «الانفتاح الاقتصادى»، الذى بدأ تداوله منذ ربيع ١٩٧٣، بزعم تنظيم قدرات الاقتصاد المصرى، وزيادة الدخل القومى، ورفع مستوى المعيشة، وتحقيق الكفاية الاقتصادية لكل المواطنين، وإخفاء قصده الحقيقى فى وضع المجتمع على طريق الرأسمالية

والتبعية.

الذريعة فى كلتا الحالتين، وفى حالات أخرى، تأخذ دوما فى اعتبارها أن تبادى باظهار مزايا المفهوم بإزاء من يتوجه لهم، ولا يستتبع هذا بالطبع أنها ستكون مضطرة للسير فى هذه السكة فيما بعد، حين يضحي الإعلان عن النوايا قسريا، ضمن إطارها الواقعى والخطابى المتعين.

فماذا عن العولمة؟ هذا المفهوم المروغ، الذى بدأ يكتر استعمله، ويقل التوافق على ماهيته. ان الأمر لا يختلف لدى سمير أمين حول خطاب هذا المفهوم المزدوج والخيث: «حيث يستمر التشدد بالأخلاق والحق والعدالة، من أجل تقنيق الدفاع الوقع عن المصالح المستترة» (٣٨)، «والحول اقصائه لكللماته ومصطلحات تسمى الأشياء تسمية أخرى لاتتفق مع مقاصدها» (٣٩).

وربما يبدو ضروريا، وقبل مناقشة مسألة العولمة كما صاغتها استجابات المثقفين العرب، أن نسائل السياق الذى اندرجت ظروف انتقالها الينا فيه، أن على المستوى الاجتماعى أو الثقافى، بما قد يزيد فى استيضاح هذه الاستجابات، عبر الاستشهاد بالمنحنى التاريخى العربى المعاصر منذ ما بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ حتى اليوم.

١- الواقع الاجتماعى:

لنبدا بالتعرف على هذا الواقع ومساءلته، طالما أن البنى الاجتماعية هى التى تحدد فى الأساس شكل الاستجابة للعولمة وحدودها. يعزز النظر إلى هذا الواقع جملة من الشواهد الشاحصة والمعطيات الجارية، تؤس له وجوها ثلاثة متداخلة: فمن ناحية، تسجل المنطقة العربية تراجعا فى معدلات النمو والاستثمار والدخل وازدياد التضخم، وارتفاع المديونية، والعجز الغذائى، وتناقص حصتها من التجارة العالمية، وتدنى مجالات التعاون الاقتصادى بين أقطارها (٤٠).

ومن ناحية ثانية: فالتمايز واضح فى توزيع الدخل على المستوى القطرى، بين بلدان قليلة السكان وغيرة الدخل الفردى الاجمالى (يبلغ ١٦...١٧ دولار شهريا فى الامارات)، وأخرى شديدة الكثافة السكانية ومتعدية

الدخل الفردي (أقل من ٥٠٠ دولار في السودان ومصر واليمن (٤١) وواضح أيضا على المستوى الطبقي في ازدياد حدة تفاوتاته ، وتدهور مستوى معيشة المنتجين المباشرين ، وتدنئ اشباع احتياجاتهم الأساسية ، مقابل مظاهر الاستهلاك الترفي والبذخي لبعض الفئات ، مما هيأ المناخ للاحتقان الاجتماعي والسلوك الاحتجاجي العنيف .

ومن ناحية ثالثة : فإن سياسة تغييب دور الجماهير الشعبية ، وتحويلها إلى مجرد متلقية لا ذات عارفة ، أدت إلى أمية تصل نسبتها حوالى (٦٠٪) . وإلى انخفاض مشاركتها السياسية وضمان حقوقها فى التعبير والحركة والتنظيم ، وإلى قلة الانفاق على البحث العلمى والتطوير التكنولوجى ، حيث نسبة ما ينفقه العالم العربى على البحث العلمى لا يتجاوز (٠٢٪) من الدخل القومى ، أى نحو دولارين للفرد فى السنة (٤٢) .

ومن ناحية رابعة: يبدو احتقان المشهد السياسى ، نتيجة تآكل شرعية الدولة القطرية ، وازدياد ضغطها على المجتمع ، وتوجيه المزيد من الانفاق الحكومى على أجهزة الأمن والمخابرات والقضاء الاستثنائى والمحاكم العسكرية مضافا إليه تقليص الحماية عن الفئات الفقيرة ، واستمرار حصار العراق وليبيا والسودان وجنوب سوريا ، واعتماد عدد من الأقطار على استيراد أمنها من الخارج ، والاسباغ المقنن لطبائع الاستبداد ، ومحاولة تكريس السلام الكاذب ، وزيادة الارتهاان للمتروبول ، مادام : «سوط الضرورة وسكينة المغلوب قد أرغمها على ذلك» يقول تروتسكى L.Trotsky (٤٣) .

ولقد يكفى للدلالة على سيادة هذا المناخ ، ماأوردته لؤى أدهم فى معرض حديثه عن البرامج والإصلاحات التى يشترطها صندوق النقد الدولى والبنك الدولى على الأقطار العربية ، مذكرا أن مايميز هذا التدخل ، هو أن ممارسته تتم فى جو من التكتم الشديد ، وهو تكتم تشترطه هذه المؤسسات ، بحيث إن تحديد الإصلاح الاقتصادى كفلسفة وأولويات وأهداف ومراحل لم ينجم من نقاش ديمقراطى حر ، كما لم يتصف بالمكاشفة والشفافية ، ولاشاركت فيه المجالس النيابية والمعارضة

الوطنية والمنظمات الأهلية ، وهو مايناقض مبدأ الديمقراطية(٤٤) .

٢- المشهد الثقافى :

والواقع أن النهج البراجمانى الذى اتخذه الأنظمة العربية خدمة لمصالحها قد أدى إلى توظيف العناصر المؤلفة للبعد الثقافى فى رسم حدود مجتمع تجرىدى ، لم يستوح دلالات مجتمع فعلى يسير وفق علاقاته التاريخية والاجتماعية ، وإلى إيلاء أهمية ثانوية للرؤية الكلية فى العمل العربى ، لحساب نظرة تجزئية ، وجدت فى الجرى وراء النجاعة والمردودية هدفا لها .

لقد مثل اللاحاق أسلوبا ميز علاقة الأنظمة العربية بالثقافة ، حين أغفلت هذه الأنظمة النظر إلى التنمية كنموذج ثقافى يستجيب للتطلعات والاحتياجات الحية للجماهير ، فأخضعت برامج التنمية لأساليب الإجراء الفنى ، والقرار الفوقى ، والتحكم البيروقراطى - bureau cratization ، وكلها كما يذهب ايزنشتات B.Eisenstadt ، تحتوى على تنظيم صارم متعاطم regimentation لبعض مجالات الحياة الاجتماعية ، ووضع أهداف وخدمات المؤسسة لمصلحة قوى وتوجهات مختلفة (٤٥) . وكذلك حين غلبت الاعتبارات الاقتصادية ، فنظرت إلى الثقافة باعتبارها «الجوانب غير الاقتصادية» ، أو أدرجتها فى المعادلات الاقتصادية ، وعدلت فيها بما يتفق مع أوجه استخدامها المزمع ، مع ما صاحب ذلك من نزوع إلى اختزال الواقع وتهميش الثقافة ، وبالتالي إلى التشكيك فى دورها فيما يتعدى اغفالها .

وهكذا لم توفر الأنظمة شروط ربط الثقافة بالتنمية ، بأن تقوم الثقافة بدورها كناظم فعلى وإطار مرجعى وناقد يوسم للتنمية فى كل ممارساتها ، مما أدى إلى خلق تنمية مشوهة وغير متوازنة ، وإلى فشل برامجها وعجزها عن تلبية المتطلبات الأساسية للجماهير ، وإلى ركن الاهتمام بالشأن الثقافى على تخوم «العمران» ، أى خارج التنمية ، حيث اعتبر حل هذا الشأن متوقفا على الإكثار من مراكز التكوين والتربية والثقافة الجماهيرية والوسائط الإعلامية تلك التى تمارس دورها فى حقن الجماهير بالصور الموحدة .

وتم محاولتان قديمًا للتعرف على اتجاهات هؤلاء المثقفين نحو العولمة : الأولى محاولة ماهر الشريف، ويصنف عبرها تعامل تيارات الثقافة العربية مع هذه الظاهرة، من خلال مواقف أربعة رئيسية: موقف تقليدي يرفض العولمة من حيث المبدأ، ويرى الحل في حماية الهوية بالانغلاق على الذات وإحياء الموروث الثقافي القديم. والثاني يتجاوز مسألة الهوية وينشغل بتغيير علاقات المعرفة والثروة والسلطة، بما يقربه من الاهتمام في تغذية أفكار العولمة. والثالث يرفض ويقاوم مظهر العولمة الحالي، وينطلق من مفهوم «الهوية الثقافية»، في طموح لخلق تكامل بين الثقافات وبناء مستقبل إنساني أفضل. أما الموقف الرابع والأخير، فينبهنا قطاع واسع من المثقفين العرب، ممن يرون في العولمة شكلا من أشكال الغزو والاختراق الثقافي، بما يكرس من إعادة إنتاج ثنائية التقليد والمعاصرة، ومن ثم يدعو أصحابه إلى الاستقلال الثقافي العربي في مواجهة هذه الهيمنة^(٤٧).

أما المحاولة الأخرى، فقدمها السيد يسين، وصنف فيها اتجاهات المثقفين العرب نحو العولمة، من خلال محكات الرفض والقبول والنقد: «هناك اتجاهات رافضة بالكامل، وهي اتجاهات تقف ضد مسار التاريخ، ولن يتاح لها النجاح. وهناك اتجاهات تقبل العولمة من دون تحفظات باعتبارها لغة العصر القادم، وهي اتجاهات تتجاهل السلبيات الخطيرة لبعض جوانب العولمة. وهناك اتجاهات نقدية تحاول فهم القوانين الحاكمة للعولمة، وتدرك سلفا أنها عملية تاريخية حقا، ولكن ليس معنى ذلك التسليم بحتمية القيم التي تقوم عليها في الوقت الراهن، والتي تميل في الواقع إلى إعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم، وتقديمه في صورة جديدة»^(٤٨).

والحق أن الاتجاهات المقدمة عبر هاتين المحاولتين تظل أقرب للصيغ العامة، مالم تتوجه نحو سبر الاختيار العملي للعولمة، القائم على تدابير محددة للفعل الاقتصادي والسياسي والثقافي، بما يشي أنها تعبر في العمق عن اتجاهات قوى اجتماعية بعينها، تحاول كل منها أن تجد سندًا لتبريراتها وتمكينا لتصوراتها. وثم تحرّز لابد من إيراد هنا، يكمن في أن تسارع

ذلك أن هذه الأنظمة قدمت مسألتي الحكم وبناء الدولة، على أن تكون الثقافة مطية أو خادما لهما، إما بارتهاها في دائرة العمل السياسي المباشر (مراقبة التعليم ودور العبادة، الرقابة على المطبوعات، المصادرة، تشريعات تحد من حركة المثقفين، الزج بالكتاب في السجون، تفنيدات رسمية معززة بדרوس في الحس الوطني تستهدف محاولة إقالة تجارب التنمية من عثرتها...). أو بايكالها إلى متخصصين بيروقراط، مما أفقدها في الحالين من قيمتها، وأدى إلى تهاوى الصلة بين الإنسان العربي والركائز العقلية والنفسية التي تعطيه هويته وانتماؤه، وترفده بآليات دفاعه الذاتي، وأفسح المجال لسيادة مناخ الضمور الثقافي، والنشاز المعرفي، وشح عمليات التأسيس، وعدم الاستيعاب النقدي، والوثوقية بطابعها الاسقاطي والاختزالي والآلي، مما نتج عنه وضع كافة المفاهيم على محك المساواة والتأويل^(٤٩).

خامسا : المثقفون العرب والعولمة :

ولعل المثقفين العرب لم يواجهوا قبالا تساؤلات على قدر عال من الكثافة والجدال، كما يبدو في الراهن بازاء العولمة، بالنظر إلى ما يقيم في أساسها من اغراءات ومخاطر، باتت تأخذ بخناقهم، وتضعهم قبالة أسئلة صعبة: هل هي مرحلة أخرى من مراحل التطور التاريخي؟ نظام جديد؟ وهل لها سوابق تاريخية؟ هل هي مرشحة للاستمرار والبقاء، أم مجرد طارئ تاريخي عابر؟ هل اكتملت أبعادها، أم لازالت قيد الإنشاء والتشكل؟ في أي اتجاه يمكن رصداه؟ أيديولوجيا جديدة، أم عملية جارية؟ حركة استعمارية، أم تحررية؟ ماهي نتائجها ومرتباتها بإزاء الواقع العربي؟ ما الذي تعلم لدينا حتى الآن بالضبط؟ وكيف؟ وما التغيرات التي أدخلتها وستدخلها على حياتنا؟ وما أثر ذلك على البنى الاقتصادية والسياسية والثقافية القائمة؟ وأخيرا، ما السبيل إلى موقف منها؟ إهمالها، التوفيق معها، أم القبول غير المشروط بآلياتها وتجلياتها؟ هذه الأسئلة ومخارجها، لاشك أنها محكومة بالسجال والتفاوض، وإن بدت ضرورة امتلاك المثقفين العرب لأجوبة عليها.

نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها .. أى رسملة العالم على مستوى العمق» (٥٢). وبهذه النظرة، يخطئ العظم مقولات سمير أمين، بل ويدعو إلى إعادة نظر جذرية فى نظرية التبعية، انطلاقاً من عدم لحظها النقلة النوعية للعولمة، حين توقفت هذه النظرية عند مستوى التبادل والتوزيع والسوق والتجارة بين المركز والأطراف، فيما العولمة تجاوزت هذا المستوى إلى دائرة الإنتاج وانتشارها (٥٣).

على أنه، ورغم اختلاف اليسار العربى فى تفاصيل النظر إلى العولمة، فإنهم يتفقون على اعتبارها نقلة نوعية جديدة فى حياة الرأسمالية التاريخية.

٢- الليبراليون الجدد:

أما الليبراليون الجدد، فرغم تراوحهم بين تأييدها الفارط والتحوط لمخاطرها، فمعينون فى الأساس بالترفع على الفرص التى يمكن أن تتيحها العولمة (٥٤). من هنا رهنوها بسقوط الحواجز المذهبية والأنظمة الشمولية، ورواها طوق نجاة لحل مشاكل العالم وإنقاذ المركبة الفضائية الأرضية، وسانحة لمزيد من الاستثمار الأجنبى، والاستقرار السياسى، وتكريس حقوق الإنسان، والخبرات التكنولوجية والمعلوماتية، وبناء قاعدة تحتية لشبكة مواصلات واتصالات، وتأسيس نظام مالى ومصرفى، وإمكانية لاستنفار رأس المال المحلى وتعبئة التكنولوجيا السائدة.

ومع أن هذه النتائج لا تنشأ بشكل عفوى أو حتمى من العولمة، فإنه يتم عبرها إخفاء عورة الممارسات الفعلية للعولمة (إعادة ترتيب مجتمعات الأطراف وفقاً لمصلحة المتروبول، إحكام حلقات التبعية المالية والتجارية والتكنولوجية، اتساع ضعف القدرة على اتخاذ القرار السياسى الوطنى، عدم التلازم بين اقتصاد السوق والديمقراطية، حيث سيطرة هذا الاقتصاد لم يستتبعها تقدم محسوس فى مجالات الحريات السياسية والمشاركة وتداول السلطة واحترام حقوق الإنسان، فضلاً عن تواضع التأثيرات الإيجابية للخضوع للاقتصاديات (السوق)، والأنشطة الأخرى غير الأخلاقية (تجارة المخدرات، نقل النفايات النووية، الجافيا، الفساد....)، فى طقس

مستجدات العولمة وتشطّيجها، وعدم وضوح كافة أبعادها، أدعى إلى عدم الحزم بوجهات نظر قاطعة، لم تتحدد بعد، لهذه القوى بإزاء العولمة، بل ويتباين آراء ممثلى كل قوة منها.

لنعين إذن اتجاهات هذه القوى ومواقفها، إن على مستوى منهجيتها فى التعامل مع مفهوم العولمة، أو توصيفها، أو تأثيراتها.

١- اليسار:

وتم تصور شائع فى العديد من الكتابات العربية، يوحى برفض القوى التقدمية العربية للعولمة وإدانتها، والاكتفاء بتصويرها كصيلة مخططات معادية لن تجلب سوى الشر للشعوب، وهو ما يخطئه اختلافهم حولها. فمحمود أمين العالم يرى فى العولمة ظاهرة موضوعية تاريخية، تعبر عن اتجاه لوحدة الإنسانية، رغم ما فيها من جرائم وشراسة ناتجين عن سيطرة النظام الرأسمالى العالمى راهنا، ومن ثم يبدو دور القوى التقدمية فى مقارنتها وأنسنتها (٤٩). إن العالم هنا يحتذى موقف ماركس وإنجلز منتصف القرن التاسع عشر من عمليات التدويل التى كانت تجرى أيامها، فاعتبرها، كما ورد فى «البيان الشيوعى»، عملية تتسق مع إعادة الإنتاج الرأسمالى، وأن الوقوف بازائها محاولة خاسرة، وطرحتها فى إطار البديل المستقبلى للرأسمالية.

وعلى الجانب الآخر، هناك من التقدميين العرب من ينظر إلى العولمة كرهان أو إطار لم يكتمل بعد، وهو ما يتضح لدى سمير أمين الذى يرى أن ما يبدو حتمياً فيها هو «امبراطورية فوضى» (٥٠).

وتقوم منهجية اليسار العربى فى النظر إلى العولمة على استيضاح الأسس الفلسفية والتاريخية التى أنتجت فى سياقها، ثم التعرف على الخلفية السياسية التى تؤطر مجالها، منتهياً إلى محاولة إعادة بنائها داخل شروطها الحالية، وهو ما يبدو فى كتابات سمير أمين التى ترى العولمة كمجرد مرحلة تاريخية جديدة للنظام الرأسمالى العالمى، تقوم على مضاعفة وتعميق الاستقطاب بأشكال جديدة بين بلدان المركز والأطراف (٥١). ولدى صادق العظم الذى يعاينها كنبط للنشاط المعاصر لرأس المال، أو بتعبيره: «وصول نمط الإنتاج الرأسمالى إلى

تزويرى مفعم بالتلفيق ، يقوم به الوكلاء المحليون، ممن وفرت لهم مؤسسات العولمة العلمية والسياسية والاقتصادية مجالاً للأعمال الاستشارية وغيرها .

٣- القوميون :

واعتمد القوميون تحيين المفهوم فى دائرة العمل العربى وتوجهاته ، بعد موضعتة فى إطار نقدى، يلفت النظر إلى آثاره السالبة على المجتمع العربى، والكامنة فى نفى «الأخر» العربى، واختزال تاريخه، وهرن حاضره. فصلاح قصوة يعاينها فى : «غياب البعد الوطنى أو القومى كفاعل مؤثر كما كان الحال فى الرأسمالية السابقة. فالمؤسسات أو الشركات العابرة للقارات تخرق وحدة الدول القومية، وتقوم بتحطيم قدرات الدول على مواجهة الغزو الجديد الناتج عن قوانين السوق ، وتضخيم الصراعات والنزاعات المناوئة للدولة، مثل المشاكل العنصرية والدينية لصالح تفكيك الدول، وتحويلها إلى دويلات عاجزة أمام سيادة السوق العالمية » (٥٥).

ويراها محمد عبد الشفيق عيسى كمشروع لم تكتمل بعد ملامحه القاطعة والنهائية ، يقوم على آليات ثلاث يجرى تفعيلها على مستوى العالم ، هى : الرسمة Capitalization والغربنة Westernization، والأمركة Americanization، فى محاولة منها لفرض نموذجها على العالم العربى، بواسطة نشر علاقات الإنتاج الرأسمالية، وفرض النظام الغربى، وتكريس الدولار وحرية التجارة (٥٦).

ويعتبر عزيز العظمة مشروع الشرق أوسطية أكثر من مجرد نظام إقليمي، فهو يتوافق لديه مع مقتضيات الشكل الجديد من العولمة (٥٧)، ويؤازره فى ذلك جلال أمين الذى رأى هذا المشروع كعولمة مصغرة (٥٨).

٤- الاسلاميون :

أما الاسلاميون ، فربما كانوا الأسبق فى تكريس «عولمة دينية» خاصة، انطلاقاً من أن العالمية سمة أصيلة للإسلام . فمن ناحية ، نبهت الوفرة وخشية ضياعها الإسلام النفطى إلى حالة التشويه البنيائية التى ينتجها النشاط العالمى لرأس المال فى البلدان النامية، فمارس العولمة فى المجال المالى والمصرفى ، بواسطة تدوير فوائض النفط العربية والإسلامية، التى أعادت إلى

المصارف سطوبها فى عمنيات اراض الدول مند بهاية السبعينيات، بعد أن شهد العالم تحولا فى هذا المجال إلى التمويل بين الحكومات والدول. ولم تكن المصارف اللاروية الإسلامية إلا الأخطبوط المالى المستفيد من لبرلة أسواق المال وفقدان الدول الوطنية القدرة على التحكم فى تدفقات الأموال عبر العالم (٥٩).

ومن ناحية أخرى، لجأ الإسلام النفطى إلى «أسلمة المعرفة» منذ مطلع السبعينيات ، كنوع من سياسات الهوية، فأنشأ العديد من المؤسسات والتنظيمات، مثل «المعهد العالمى للفكر الإسلامى» بواشنطن عام ١٩٨١ ، و«رابطة العالم الإسلامى» و«المؤتمر الإسلامى» وغيرها.

ويمكن القول أن الإسلاميين بعامه لم تجذبهم عولمة الثقافة، وإن استخدم بعضهم وسائلها الحديثة وشبكات الانترنت للدعاية لأنفسهم وترويج خطابهم، بل وحتى التنسيق بين أجنحتهم ، وهو ما لاحظته بنيامين باربر حين ذكر أن هذه الحركات تستغل منجزات التقدم التكنولوجى للعولمة ، فى تعزيز قدراتها على التعبئة والتنظيم والحشد (٦٠).

ويلمس حيدر إبراهيم هذه المعضلة ، حين يوضح ممايزتهم بين جانب مادى فى العولمة يمكن لهم قبوله، ويتصل بالسوق والاقتصاد والمال والتكنولوجيا ، وبين جانب روحى يرتبط بفضاء القيم ، ويمثل ميدان الصراع الحقيقى ، إضافة إلى قيام العولمة على التعددية، فيما الثقافة الإسلامية تقوم على الوحدة والتوحيد (٦١).

ولهذا السبب يتراوح الخطاب الإسلامى بين الإفادة من العولمة ورفضها: فعلى جانب ، هناك مثل عبد الوهاب المسيرى من يبشر بخطاب إسلامى جديد مركب، يؤكد ضرورة المساواة بين الرجل والمرأة، وبين أعضاء الأغلبية والأقلية، ويطرح رؤية للعدل الاجتماعى وللعلاقات الدولية، وعند جماهيره ضد الاستهلاكية اللعينة (٦٢). ويجد هذا التوجه تعبيره فى كلمات المفكر الشيعى اللبناني محمد حسن الأمين، والتى ترى: «أن زمن العولمة أفق جديد من الآفاق التى يطرحتها هذا العالم ، أمام طموح الإسلام نحو الحصول على مواقع التأثير ومواقع الفعل والمشاركة فى بناء هذا العالم

والليبراليين على الديمقراطية ، ولكنها تشكل في الحقيقة أوجها متعددة للتحدى، يمكن هنا التعرف على آراء المثقفين العرب بازائها:

١- أزمة الدولة الوطنية:

وينقسم هؤلاء المثقفون بازائها إلى فريقين: الأول يرى في العولمة انتقاصا لسيادة الدولة الوطنية ، وهو ما تلمسه لدى الجابري الذي يرى في أحد معاني العولمة تنازل الدولة الوطنية، أو حملها على التنازل، عن حقوق لها لفائدة العالم ، أو المتحكمين فيه (٦٩)، أو لدى سمير أمين الذي يرى أن منطق العولمة كما يمارس الآن، يفقد الدول الوطنية شرعيتها، لأنه يجعلها تخلى عن ضبط الموازين الاجتماعية لصالح الطبقات الشعبية، وعن التدخل في النطاق الدولي باتجاه الدفاع عن مصالحها القومية (٧٠). ويعد جلال أمين فقدان هذه الشرعية، في هدم الأسوار الجمركية ، وإلغاء نظام التخطيط، وإعادة توزيع الدخل وما يعطى من دعم للسلع الضرورية (٧١). ويمر زكى انتقال صناعة القرار الاقتصادي من مستواه الوطنى إلى مستوى الدائنين والمنظمات الدولية في ظل العولمة (٧٢). ويرسم سيار الجميل صورة لمستقبل الدولة الوطنية مع العولمة ، على أنها دولة رمزية ، تحكم ولاتملك (٧٣). أما الفريق الثانى ، فمن رأيه أن سلطة الدولة الوطنية لن تتأثر ، بل يراها حازم الببلاوى تزيد ولاتتناقص . « ولكن الدولة القوية، وهى تتدخل فى الحياة الاقتصادية ، عليها أن تتصرف كسلطة لوضع سياسات وتطبيق جزاءات، وليس أن تعمل كتاجر ومنهج إلا فيما ندر وعلى سبيل الاستثناء» (٧٤). كذلك فإنه ، ورغم اعتراف خلدون النقيب بأن تأثيرات العولمة ستفسح المجال للحركات الاجتماعية والتجمعات الموازية للدولة فى البروز على مسرح الصراع الاجتماعى الطبقي ، فإنها برأيه لن تطفئ على تنظيمات الدولة الوطنية ، والتي سوف يظل لها دور مهم تلعبه فى العولمة، كأداة لتنسيق البنى التحتية المحلية، وتهيئة الأجواء المناسبة للعولمة فى توفير المناخ الملائم وتأمين الاستثمار، وفى تهيئة القوى العاملة المدربة والقوى البشرية الأخرى (٧٥). واستيحاء من فرضية فوكوياما، يسير الباحث السعودى أبو بكر

الجديد» (٦٣). وعلى جانب آخر، يبدو الرفض الذى يمارسه فصيل إسلامى يتمسك بالأصالة، باعتبارها درعا لدرء أخطار العولمة، وهو ما يتضح لدى برهان غليون الذى يعاينها باعتبارها الاسم الحركى للأمركة (٦٤)، ولدى عبد الحميد إبراهيم الذى يقدم رؤية يصفها بالوسطية، تقوم لديه على تجاوز المتناقضات، وتستهدف الحفاظ على أصالة مفترضة، وكأن الهوية معطى مسبق، لا شأن دينامى يبينه الحاضر المتجدد (٦٥).

عموما يمكن القول أن الإسلاميين وجدوا أنفسهم مجبرين على الاشتباك مع قضايا العولمة، من أجل صوغ حلول ملائمة لهم، وتخفيف وقعها، وهو مجال تتسع احتمالاته ما بين استيعاب تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، لتوظيفها فى تطوير توجهاتهم ، أو إقامة تحالفات مع الشركات المتعدية الجنسية ، أو عدم قدرتهم على إنتاج إجابات ومعان ورموز تواجه تحديات العولمة (٦٦).

سادسا : التحديات :

ولاشك أن متضمنات العولمة ، والتحديات التى تحملها ، قد دفعت بالمثقفين العرب إلى رصدھا، وهى تحديات تراھا فهمية شرف الدين تضيف إلى المشكلات المتراكمة منذ القرن الماضى ، مشكلات أخرى تتصل بالتغير الكيفى فى النظرة إلى العالم وخصوصيات التقدم التكنولوجى الحالى . «فبينما كانت التحديات فى القرن الماضى تنحصر فى موضوعة الھوية بالتحكم الذى أنجزه الغرب، أو بموضوعة الھوية بما تحمله من عناصر ثابتة ومتحركة، أصبحت الآن فى ظل العولمة المتسارعة فى العالم تطلال الأسس النظرية للأنثين معا» (٦٧). أما برهان غليون، فيوجز التحديات التى يواجهها الوطن العربى فى إطار التحولات الدولية الراهنة فى تحديات ثلاثة كبرى: تأمين فرص التنمية الاقتصادية والاجتماعية فى شروط العولمة، والحفاظ على الأمن والاستقلال الوطنى ، والاستقرار السياسى (٦٨).

وأيا ما كان الرأى حول هذه التحديات ، فالبادى أنها تتصل بالدولة الوطنية والاقتصاد والثقافة والديمقراطية . قد تلمح تركيز القوميين على مسألة الدولة الوطنية ، واليسار على الاقتصاد، والإسلاميين على الثقافة،

بأنها : « القدرة على مواجهة الصدمات الخارجية والتحرر من القيود الخارجية . ولا يجوز الاستهانة بدور الدولة ، استنادا لسوء ما وقع من البيروقراطيات فى هذا البلد أو ذاك . ولكننا نؤكد إلى جانب ضرورة الدور الفاعل للدولة ، على ضرورة الديمقراطية والمشاركة الشعبية والتعددية السياسية والانتخابات النزيهة والنزيهة ، التى تحدّ فى مجموعها من خطر البيروقراطية » (٧٩) .

وغير خاف بالطبع اختلاف توجه الليبراليين العرب ، فى النظر إلى العولمة باعتبارها الحل السحري لكل المشاكل الاقتصادية ، وذلك عن طريق تخفيض قيود التخطيط المركزى ، ودعم آليات السوق الحرة ، والإفادة بما تتيحه التكنولوجيا من آفاق ، واقتباس أنماط الاستهلاك السائدة فى المجتمعات الأكثر تقدما ، وتبنى الهيكل الاقتصادى للمراكز الرأسمالية .

٣- المحلى والكونى فى الثقافة العربية :

ولعل مايزيد من أهمية علاقة الثقافة العربية بالعولمة ، طغيان مباحكات الطرح الخاطى حولها ، والتى تتراوح بين الدعوة إلى القطيعة مع التراث والارتواء فى أحضان العولمة ، أو القطع مع العولمة والترويج للاستنامة فى التراث ، وإن كان هناك ، مثل فهمية شرف الدين ، من يرى أن الثقافة ليست هى العنصر الأهم فى مواجهة العولمة ، وأن إعطائها دورا وأهمية ليس سوى هروب من المواجهة فى المجالات الفعلية ، أى الاقتصاد والسياسة والعلم (٨٠) . وخطأ هذه النظرة يبدو فى معابنتها الثقافة كمنظومة رمزية من معارف وآراء وتمثلات ، تمتلك استقلاليتها بعيدا عن سياق البنية المادية التى أفرزتها .

وعلى جانب آخر ، هناك من المثقفين العرب من يركز على الثقافة باعتبارها الميدان الأبرز لمواجهة العولمة ، وهو مانجده لدى حلمى شعراوى الذى يطالب بتفعيل ثقافة التحرر الوطنى والمقاومة (٨١) ، ولدى عبد الباسط عبد المعطى الذى يرى أن دور المثقف ينبغى أن يكون فاعلا وإيجابيا ومبدعا فى افتتاح الرعى العربى بأهمية الهوية الثقافية المتميزة والمتجددة ، كأساس مركزى فى التعامل مع العولمة (٨٢) . أما عواطف عبد الرحمن ، فتتوّه بذاكرة التراث ، مطالبة بتدبير الحاضر قبل كل شئ ، بالعمل على بناء استراتيجية للمواجهة الثقافية ،

باقادر مدى أبعد ، حين تبدو له الدولة العربية مجرد مركب ديموجرافى ، اعتبارا من غيابها وتعويقها لتشوفات مواطنيها ، حين يتساءل : « إلى أى مدى يشكل حضور الدولة الحديثة فى حياتنا حضورا وظيفيا حقيقيا ؟ وهل دولنا تعمل على تحقيق العناصر الثلاثة اللازمة للتعامل مع الإنسان : الرغبة والعقل والصراع من أجل الاعتراف وهل الدولة العربية الحديثة تمكنت من القيام بوظائفها الضرورية لتعنتها بدولة وطنية ، أم أننا إزاء نمط من الدولة لم يصل بعد إلى ذلك الحد ؟ » (٧٦) .

٢- مشكلة الاقتصاد القومى :

وبرغم اندراج أغلب الأقطار العربية فى برامج للإصلاح الاقتصادى ، إلا أن محصلتها لم تسفر عن نتائج إيجابية ذات بال ، مما حدا بسمير أمين إلى القول : « أن برامج الإصلاح الهيكلى (PAS) المفروضة فى هذا الإطار ، ليست اسما على مسمى مطلقا . إذ يتعلق الأمر بتمويل البنى ، بحيث يصبح الأمل متاحا بازدهار جديد وتوسع للأسواق ، بل إنه لا يعدو كونه سيرة تكييفات ظرفية خاضعة لمنطق إدارة الأزمة القصير المدى ، وخصوصا إدارة متطلبات الضمانة بشأن المردودية الجالية لرؤوس الأموال الفائضة ، ومنها خدمة الدين » (٧٧) .

ويورد غازى الصورانى أن استجابة النظام العربى الرسمى الحالى لسياسات العولمة وركائزها ، أدعى إلى مزيد من تطوير وتعميق التبعية فيه عبر أشكال جديدة ، ستعبر عن نفسها فى تكريس عدد من المظاهر ، منها : شطب أية إمكانية لتحقيق الفائض الاقتصادى اللازم لعملية التنمية ، وإضعاف ما تبقى من إمكانات الدولة عبر الدور المتنامى للقطاع الخاص الطفيلى ، وإزدياد ثقل الشروط العالمية التى تعيد إنتاج مقومات وآليات التشكيل الطبقي ، وتفاقم البطالة ، وتزايد نسبة الاعتماد فى تأمين المواد الغذائية على الغرب وفق شروط منظمة التجارة العالمية ، وتفاقم حجم الديون ، إضافة إلى تعرض الصناعات الوطنية للانهايار ، وتراجع القوة التصديرية العربية ، ماعدا النفط (٧٨) .

ويقترح إسماعيل صبرى عبد الله استراتيجية للتنمية المستقلة فى مواجهة العولمة ، معرّفا هذه الاستراتيجية

تستهدف إعادة بناء التراث الثقافي العربي من الداخل، واتخاذ موقف نقدي من القيم التراثية، والسعى لإعادة قراءة تاريخنا الثقافي من منظور نقدي (٨٣).

على أن أغلب المثقفين العرب يتفقون في أن تأثيرات العولمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، من شأنها أن تعيد ترتيب الأمور في الشأن الثقافي، نحو تسريع استيعاب تطبيع الواحدة، على حساب الأشكال المحلية والشعبية المتنوعة في الثقافة العربية (٨٤)، وهو ما يؤكد الباحث المغربي عبد الاله بلقرين (٨٥)، ومايسميه الجابري «ثقافة الاختراق» التي تتجه صوب تفكيك المتصل الحضاري للجماعة العربية، وتحوير محتوياته، وتعميق مفهوم الاستهواء، وتكريس فكر ومنطق التبعية (٨٦).

٤- المسألة الديمقراطية:

والملاحظ سيادة النظرة الليبرالية لقضايا الديمقراطية في جلّ الكتابات العربية، حيث يندرج ظهورها الطاغى، وبالأخص مع بداية التسعينيات، ضمن دائرة الاهتمام الحال في الفكر الاجتماعي العربي بالمنظومة السياسية الليبرالية، كردة فعل لما سبقها في التركيز على الدولة. ورغم ذلك، تشير هذه الكتابات إلى أن تطبيق برامج الإصلاح الاقتصادي في أغلب البلدان العربية، لم يحد من طبائع الاستبداد وتفاقم عوارضه، من استشراف للفساد ولمظاهر عدم المساواة والتمييز. كذلك فهي ترى أن المستهدف في ظل العولمة ليس تفعيل قنوات المجتمع المدني، بل خلق نوع من المستوطنات الداخلية، وهو مانؤه عنه كاظم حبيب، حين تحدث عن استخدام شمولية وعمومية مبادئ حقوق الإنسان بصيغ عديدة لصالح العولمة، التي تريدها مصالح المراكز الرأسمالية وليس مصالح الشعوب، وأنهم يحاولون تحويل تلك المبادئ الإنسانية إلى أدوات لتحقيق أهدافهم الاقتصادية والاجتماعية في العولمة (٨٧).

وقد حدا هذا ببعض من الباحثين العرب إلى التأكيد على أن موجة التحول الديمقراطي التي شملت العديد من البلدان النامية، لم تمتد إلى الوطن العربي، ويذكر برهان غليون في هذا الصدد: «أن الدولة العربية ستظل تحت التهديد الدائم بعدم الاستقرار، طالما لم تنجح في

أن تتحول إلى دولة وطنية ديمقراطية... ومن المهم أن تنجح المجتمعات العربية في السيطرة على الدولة، والقضاء على الطابع الاستبدادي لها، وتطوير وظيفتها كأداة شرعية عاملة على تنظيم وتجسيد الإرادة الجماعية» (٨٨).

سابعاً: المواجهة:

وإذا كانت هذه هي تحديات العولمة كما سجلها المثقفون العرب، فما هي حدود مواجهتها لديهم؟ إن إسماعيل صبري عبد الله يلاحظ أن هؤلاء المثقفين لم تجذب انتباههم مسائل ثلاث حول العولمة: البحث في نشأة الظاهرة والقوى الفاعلة في تشكيلها وإهمال دراسة تأثيراتها السالبة في العالم الغربي (بطء في النمو، تزايد في البطالة، تراجع في مستوى التعليم، انتشار المخدرات، ظهور اليمين المتطرف، وتكاثر الملل والنحل التي لاصلة لها بالعقل وتعيش أوهاما غريبة). والانصراف عن البحث في قضايا القطرية والقومية واختفاء الوطنية والاستقلال من جدول أعمال المهتمين بالمتغيرات العالمية، وإشاعة التسليم بأن الأقوياء في قمة النظام العالمي يشكلون مستقبلنا وأن الإرادة الشعبية الوطنية والقومية معدومة الأثر (٨٩).

بعيدا على أية حال عن مواجهة تحديات العولمة بمقترحات تجزئية، فتم مشروعات ثلاثة قدمت في هذه المواجهة:

١- سفير أمين والأمية الجديدة:

وتبدو مواجهة العولمة لدى سفير أمين بمشروع نقض، اعتباراً من: «أن الإجابة الإنسانية والتقدمية على مشاكل العالم المعاصر، تستوجب إقامة أممية جديدة بين شعوب قادرة على إنتاج نظام من القيم الإنسانية حقاً، استكمالاً لآثر عصر الأنوار والحركة الاشتراكية... فذلك هو السبيل الوحيد لبناء جبهة فعالة ضد أممية رأس المال والكونية الزائفة والمشوّهة لنظام القيم الذي ينتج عنها» (٩٠).

ولديه، يقع تحدى بناء هذه الأممية الجديدة على عائق الفكر الاشتراكي بالأساس، شرط أن يتجاوز هذا الفكر صيغتي الاشتراكية الديمقراطية والدوليةتين، ومهمتي الثورة البورجوازية والثورة الاشتراكية، لأن الأولى

مستحيلة التحقيق في ظل علاقات الاستقطاب القائمة، والثانية بعيدة عن الاندراج في جدول أعمال التاريخ خلال المدى المنظور» (٩١).

إن سمير أمين يرى أن تقوم هذه الأممية الجديدة على تجاوز التضاد القائم المجرد بين الاشتراكية والرأسمالية، لصالح منطق تركيبي جديد يفتح الطريق صوب الاشتراكية، والمشاركة الفاعلة في بناء عالم جديد واحد متعدد الأقطاب، ورفض العولمة الثقافية الرأسمالية لصالح عولمة اشتراكية جديدة، تستوعب منجزات الثقافة الرأسمالية، وتقدم مساهمتها الخاصة من أجل مواجهة مشاكل كون واحد، وإنتاج أشكال جديدة للممارسة الديمقراطية السياسية والاجتماعية، وإعادة تكوين حركة عدم الانحياز، والقيام بمبادرات جماعية لإصلاح النظام الاقتصادي الدولي والمنظمات الدولية، والعمل من أجل تكوين تجمعات إقليمية.

ويقترح سمير أمين العمل في هذا الصدد على مستويين: استراتيجي، وتكتيكي على المستوى الأول الاستراتيجي، بالدعوة إلى فك الارتباط بين المركز والأطراف، وفك الارتباط هنا لايعنى مجرد الاكتفاء الذاتي والانسحاب الكلي أو شبه الكلي من شبكة المبادلات الخارجية، ولايعنى عدم المساهمة في الحركة العلمية والأيدولوجية العالمية، ولاوضع الوطن داخل إطار (جيتو) وفرض الحصار عليه، بل يقصد به إخضاع منطق التراكم للاستراتيجية الوطنية، ووضع مشكلة التكنولوجيا في إطارها الصحيح، عبر الدولة الوطنية التي تسعى إلى الامساك بزمام السيطرة على مواردها وقواها وثرواتها، وتنمية مهاراتها التكنولوجية (٩٢).

أما الانتقال إلى الاشتراكية، والتي تعنى لديه «سيطرة المجتمع على مصيره»، ويؤثرها على مفهوم «التنمية»، فهو انتقال لايد أن تسهم فيه الطبقات الشعبية من عمال وفلاحين وبورجوازية وطنية صغيرة غير كومبرا دورية، على شكل تحالف شعبي ديمقراطي، يتمتع باستقلالية الحركة، وربط النضال القومي بالاجتماعي، وتبنى أسلوب مرن يسهم في إضعاف الكتلة المهيمنة المرتبطة بالخارج، والتغلب على الحساسيات القومية (٩٣).

أما على مستوى التكتيك، فإن إعطاء الأولوية للاستراتيجية لايعنى تجاهله، حيث الاعتبارات التكتيكية تفرض نفسها بالنظر إلى عدم تعادل ظروف شعوب الأطراف من حيث درجة التضوج اللازم، من أجل اتمام فك الروابط في إطار تطلمي واشتراكي (٩٤)، ويتجلى العمل على هذا المستوى، في الافادة القصوى من تناقضات النظام العالمي من جهة، وبين مراكز هذا النظام والقوى الداخلية المرتبطة به من جهة أخرى.

ويرى سمير أمين: «أن مضمون التكتيك الذي نقترحه، هو توسيع فرصة استقلال الدول والقوميات والشعوب والطبقات المستغلة، من خلال تحقيق الظروف الملائمة، والتي تتمثل في إيجاد هامش لتحرك شعبي بالنسبة لشعوب الشمال، وخلق الظروف المواتية لتنمية متمحورة على الذات في دول الجنوب، ثم القيام باصلاحات جذرية من شأنها أن تقوى مراكز الجماهير الشعبية بالنسبة إلى شعوب الشرق» (٩٥).

٢- محمد الأطرش والمشروع القومي:

ولعل «منازلة» العولمة مثلت داعيا مهما كي تستحث الخطاب القومي أن يتعد عن طروحاته التقليدية بمفاهيمها الطوباوية، وممارساتها الشعارية الفوقية، وتصوراتها الذهنية القائمة على إزاحة التراكم والتعدد، وهو مانجده لدى الاقتصادي السوري محمد الأطرش.

وينطلق الأطرش في عرض مشروعه من فرضيات ثلاث: أولها، أن العولمة بصيغتها الحالية أمر مبالغ فيه، سواء من حيث درجة الشمول، أو من حيث التأثير في السيادة القومية للدولة الوطنية. وثانيها، أن الرأسمالية القطرية سوف تعجز عن تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية شاملة ومضطردة، لارتباطها بالمتروبول وأزماته من ناحية، ولأساليبها الملتوية غير المستهدفة لمصلحة المجتمع من ناحية أخرى. وثالثها، أن التطورات والعلاقات الدولية تحد من إمكانية تحقيق تنمية متمحورة حول الذات، بسبب الضغوط السياسية والاقتصادية التي تدفع لمزيد من الاندماج في الاقتصاد العالمي بأشكال مختلفة. ويبرر رأيه بكون أن الغالبية العظمى للشركات المتعدية الجنسية ليست شركات عولمة حقيقية. فأغلب القيمة المضافة من انتاجها العالمي يتم في موطنها

دور التخطيط في عملية التنمية ، وإعطاء القطاع الخاص دورا مناسباً في هذه العملية، والتراجع عن الخصخصة وعن تطبيق نظام الحرية الاقتصادية ، وإعطاء الدور الأهم والرائد في عملية التنمية للقطاع العام ، وتجهيز جزء كبير من الفائض الاقتصادي ووضعه تحت تصرف الدولة لاستعماله بحسب أولوياتها ، وتأمين درجة أعلى من التشغيل لوسائل الإنتاج ، وتوزيع أفضل في الدخل والثروات ، والقيام بتنفيذ بناء البنية التحتية ، وبالذات قاعدة صناعية ، وإشباع بعض الحاجات الأساسية في المسكن والصحة والتعليم والمواصلات ، وإزالة الاعفاءات الضريبية والامتيازات الأخرى الممنوحة لاستثمار القطاع الخاص ، والتقليل من الاعتماد على الاستثمارات الأجنبية المباشرة ، وتعريض الصناعة لقدر من المنافسة الأجنبية، والحيولة دون نزوح الرساميل الخاصة للخارج، ومقاومة مظاهر الفساد والرشوة والاختلال الإداري ، وتحجيم الفئات الكومبرادورية والطفيلية ، وإعطاء أهمية قصوى للتعليم ، والانغلاق ما أمكن على استيراد بعض أنماط الثقافة المبتذلة من الخارج ، والالتزام بالديمقراطية (٩٧).

ويرجع الأطرش الأسباب الحقيقية لعدم تحقق تقدم في مجال التكامل الاقتصادي العربي، إلى عدم تنفيذ الاتفاقات والقرارات التي وقعتها الأطراف العربية (اتفاقية الوحدة الاقتصادية العربية ، قرار السوق العربية المشتركة، الاتفاقات المتعلقة بتنظيم انتقال العمالة ...) ، وتركز جزء كبير من التزايد في الثروات والدخول العربية لدى قلة نسبية من العرب، انغمست في البذخ الاستهلاكي ، والاستيراد من الخارج ، وتهريب قسم كبير من ثرواتها إلى الخارج (٩٨).

ذلك هو مجمل المشروع الذي قدمه الأطرش ، عبر نظرية انتقائية وضعية ، تنظر إلى مواجهة العولمة من خلال التأثير المتبادل لمجموعة من الاجراءات المختلفة المتساوية الأهمية ، والصالحة دوماً للتطبيق في كل مراحل التاريخ العربي ، دون فرز نوعية المرحلة الراهنة

٣- سيار الجميل والشرابة الأوروبية المتوسطة :

وهناك من يراهن على إمكانية تنظيم لعبة الصراع

الأصلي ، كما أن أغلب أصولها الثابتة ومبيعاتها موجودة هناك ، إضافة إلى عدم وجود عولمة حقيقية فيما يتعلق بوضع المراكز الرأسمالية مختلف القيود لمنع انتقال أو هجرة قوة العمل البشرية ، ناهينا عن ضآلة عولمة رأس المال المتمثل في محدودية الاستثمارات الأجنبية ، حيث جزء معتبر من هذه الاستثمارات لا يؤدي إلى زيادة الطاقات الإنتاجية ، ولا يتضمن تدفقا جديدا في البلدان المستلمة لها (٩٦) .

ويضرب الأطرش مثالا لذلك بالوطن العربي ، حيث الاستثمارات الأجنبية المباشرة فيه هزيلة ، كما أن غير المباشرة منها هزيلة تماما ، مقابل أن الوطن العربي مصدر للاستثمارات والتوظيفات إلى الخارج .

استتبعا لذلك ، يرى الأطرش أن المرحلة الراهنة من تطور الاقتصاد الدولي لاتحد كثيرا من خيارات أغلب دول العالم الثالث ، وضمنها الوطن العربي ، في حقل الاقتصاد ، بما يتعين على العرب القيام بتنفيذ مشروع قومي متكامل ، يهدف إلى تحقيق أسباب القوة العربية بجميع جوانبها . وتحقيق هذا المشروع يتطلب لديه إقامة منظومة أمنية إقليمية عربية ، وإنشاء سوق عربية مشتركة ، من شأنها الوصول إلى درجة أعلى من التكامل الاقتصادي العربي ، ودعم المركز التفاوضي العربي في الاقتصاد الدولي الراهن ، وتحسين المركز التفاوضي القومي ككتلة تجاه منظمة التجارة العالمية .

ولوضع هذه الأهداف موضع التنفيذ ، يصوغ الأطرش مجموعة من الإجراءات ، يتعين اتخاذها على الصعيدين القومي والقطري : على الصعيد القومي ، يرى عدم الاقتصاد على إقامة مناطق تجارة حرة لتضمها قدرا كبيرا من عدم التكافؤ في المنافسة ، والمضى قدما نحو الإقامة التدريجية لسوق عربية مشتركة ، باباحة حرية انتقال قوة العمل المشتركة بين الأطراف العربية ، والاستمرار في تشجيع الاستثمارات العربية المباشرة ، ودعم المؤسسات الإقليمية المالية ، وزيادة إمكاناتها في تمويل التنمية العربية ، وسد عجز ميزان المدفوعات والتجارة العربية البينية .

ويتضمن البرنامج على الصعيد القطري ، العمل على تحقيق التوازن الاقتصادي الداخلي ، وإعادة الاعتبار إلى

السياسية التي يمكن أن يمارسها الجميع ضمن منظوماتهم الإقليمية» (١٠٢)

والمعروف أنه قد سبق لأوروبا طرح مشروع أوروبي متوسطي، في شكل اتفاقيات شراكة ثنائية بين دول الاتحاد الأوروبي ودول الساحل الجنوبي للبحر المتوسط، بهدف خلق مناطق تبادل حر، وقد انضمت بعض من الدول العربية إلى هذه الشراكة، غير أن العملية تسير ببطء، والواقع أنه، ورغم إدراك الباحث لارباكات وتعقيدات ستحدث في حركة الطرفين الأوروبي والعربي، فضلا عن دور الهيمنة الأمريكية في الشرق الأوسط، فإنه لم يضع في اعتباره ضعف الموقف العربي في هذه الشراكة، بالنظر إلى تباين وتفاوت نظرة الحكومات العربية، في مقابل وحدة الطرف الآخر الممثلة في الاتحاد الأوروبي كتنجيم دولي وإقليمي. كما فاته انخفاض نيرة التفاؤل بإمكانية وجود علاقة تعاون وشراكة بين أوروبا والعرب عبر المتوسط، بالنظر إلى أزمة العرب مع إسرائيل، وازدياد الأصوات في أوروبا المناهضة بقفل أسواقها وخفض الانفاق على المساعدات الخارجية، وتردد الحكومات العربية في مجال الإصلاح الاقتصادي والسياسي، مما لا يشجع أوروبا على الاستثمار في الوطن العربي، وتخوف بعض العرب من انقسام وطنهم إلى عرب البحر المتوسط وعرب آخرين مهمشين، وعدم وجود قاعدة فهم مشترك للأمن الاستراتيجي في البحر المتوسط، حيث ترى أوروبا في الدول العربية تهديدا لسلامها الاجتماعي من خلال الهجرة العربية وأحداث العنف المرتبطة ببعض العناصر الإسلامية، بينما الدول العربية ترى في استمرار اتساع الفجوة الاقتصادية بين دول حوض البحر الشمالية والجنوبية، استمرارا للهيمنة الأوروبية.

ويذكر مغاورى شلبي، أن التجربة أثبتت أن اتفاقيات الشراكة بين الاتحاد الأوروبي والدول العربية، تحمل في طياتها سياسة تمييزية ضد صادرات هذه الدول، مما يؤدي إلى تقليل حجم التجارة العربية البينية، ويؤثر على علاقات تلك الدول مع الشركاء التجاريين الآخرين (١٠٣). واضح هنا أن تصور الجميل للشراكة الأوروبية العربية، هو على ما يرى جميل مطر، شكل

والتنافس على صعيد العالم، باقامة أو تطوير نظام متعدد الأقطاب، والترويج لشراكة إقليمية مع أوروبا، بواسطة إنشاء كتلة اقتصادية كبرى معها، تنمو نحو تكوين قواعد للتكامل الإنتاجي والتكنولوجي والتصويلي والنقدي، ويمثل: «عامل توازن للعرب إزاء المشروع الشرق أوسطي، وذلك في بناء المستقبل» (٩٩).

ولدى سيار الجميل أستاذ التاريخ الحديث بجامعة آل البيت الأردنية يقوم هذا التصور على منطلقات أربعة: أولها: عمق العلاقات المتوسطية في حركة التاريخ منذ أقدم العصور إلى أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة، عززتها وحدة المنظومة حضاريا واقتصاديا وتبادليا، والثاني: تسجيل سبق على الأمريكيين للامساك من قبل الأوروبيين بالنظام العالمي الجديد المتمثل في العولمة الرأسمالية. والثالث: لأن حاجة أبناء منطقة الشرق الأوسط إلى الأوروبيين، بما تضم من أقطار عربية، تغدو ملحة للخروج من المشكلات والاضطرابات والاستلابات وعمليات النهب التي ستمارسها الولايات المتحدة ضد هذه المنطقة. أما المنطلق الرابع: فيتبدى لديه في عدم قدرة المجتمعات العربية على مواجهة تأثيرات العولمة، بما تتضمنه من تخلي الدولة عن مؤسسات وأدوار عديدة لها، وإيكالها إلى الشركات الخاصة، ومعظمها شركات أجنبية.

ولدى الباحث، تتأسس هذه الشراكة على احترام الثقافات والأديان، والتعاون في مجال الإعلام والتربية والحقوق الاجتماعية، والتعددية الفكرية، وتأمين رعاية المهاجرين، ومكافحة الإرهاب والمخدرات، والتعاون الوثيق والعمل المشترك مع القيادة العسكرية الأوروبية (١٠٠)، وذلك رغم تقريره أن بقاء الولايات المتحدة كقوة عسكرية متفردة، وإرادة سياسية مطلقة، هو أمر محتمل (١٠١).

ولكن، لماذا شراكة العرب مع أوروبا دون غيرها؟ يجيب الباحث بأن الرهان على إمكانية قيام أو تطوير نظام متعدد الأقطاب، لن يحمل نتائج إيجابية إلا بدعم: «النظام الذي يطالب به رافضو نظام القطب الواحد، ويؤكدون فيه على أن يسود مبدأ الحوار مع القوى الكبرى والصغرى، وأن تتشكل من خلاله الأدوار

من التكتلات الإقليمية المختلفة، التي يتوقع لها زيادة كبيرة في الاهتمام ، مع تصاعد حدة التنافس والخلافات على نمط القيادة في النظام العالمي، وعلى احتكار التحكم في أسواق النفط والمال في المنطقة ، بين الولايات المتحدة من جهة وأوروبا وآسيا من جهة أخرى(١٠٤).

ثامنا : مسالة نقدية:

ربما يبدو الأمر مهيئاً الآن ، بعد استعراض مفهوم العولمة وظروف انتقاله إلينا واستجابات المثقفين العرب بازائه، أن ننقب في حيثيات تفكيرهم حوله، إن فيما يتصل بالاستخدام المفاهيمي ، أو فحص اهتماماتهم البحثية نحوه، أو معاينة آليات وطرائق مرجعياتهم في استيعابه وتحويله ومعارضته .

١- الاستخدام المفاهيمي:

ونبادر هنا بالقول أن سمير أمين كان أول من أذاع مفهوم «العولمة»، وتنبأ به وبمضامينه السياسية المستقبلية بداية الثمانينيات (١٠٥) . ورغم ذلك، فإن تداوله لدينا لم يبدأ إلا نهاية الثمانينيات ومطلع التسعينيات ، وفي مناخ معرفي يتسم بخصائص ثلاث : أولها ، أن تعرفنا على هذا المفهوم ورد في إهاب تتابع الموجات المصطلحية والمفاهيمية الوافدة إلينا من الشاطئ الآخر (إعادة الهيكلة، التعددية ، القرية الكونية، مابعد الحداثة، نهاية التاريخ، صدام الحضارات، المجتمع المدني، حقوق الإنسان، الية السوق، الخصخصة، الشراكة، المعلوماتية..)، وهي موجات سعت أن تثير فينا إيماناً بشرعيتها، وموافقة على ماتمثلها ، مما أسفر عن نوع من الانفجار المصطلحي.

وثانيها : أن تجليات العولمة بدت أدعى إلى طغيان مفاهيم كانت حتى الأمس القريب من قبيل الأمور الثابتة أو المسلم بها، مثل مفاهيم الأمة والدولة والسياسة والدين والثقافة والهوية ، لتضحي موضع تأمل وبحث. كما برزت في الآن نفسه منظومة مفاهيمية جديدة، خاصة فيما يتعلق بعالم الاتصال والمعلوماتية.

أما الخصيصة الثالثة، فتبدو في سيادة، إن لم نقل استبداد ظاهرة التحول المفاهيمي (الآخر بدل العدو، ثقافة السلام بدل ثقافة التحرر الوطني، الشرق أوسطية

بدل القومية العربية ، التطبيع بدل المقاومة، الشراكة بدل الاعتماد على الذات...) ، وهو تحول يمارس تنوعاته لدى مختلف التيارات الفكرية ، بما يسمح بأجراء تحويرات في حملات المفاهيم الدلالية . ورغم أن لفظ «العولمة» أقرب ترجمة للمصطلح الفرنسي Mondialisation، و«الكوكبة» للمصطلح الانجليزي Globalization، فقد وقع المفهوم لدينا أسير فائض تعابير أخرى، راوحت في المعجم العربي بين التسمية اللغوية والاصطلاح : «التكوكبية»، و«تدويل العالم»، و«الكونية»، و«الكونائية»، و«الشوملة»، و«السلطنة»، و«الكابشالية»، و«الجولوبالية»، إضافة إلى «العولمة الجديدة» و«الليبرالية الجديدة» و«امبراطورية الفوضى» لدى سمير أمين، وإن لوحظ تداول «العولمة» و«الكوكبة» عن غيرهما.

ومع ذلك ، فالعولمة أكثر دلالة من الكوكبة ، لأن حقيقة العولمة لانقف عند حدود كوكب الكرة الأرضية Globe، مادامت السيطرة على الكواكب الأخرى أحد مطامحها.

كذلك أثار مفهوم «العولمة» بين الواقع والأيدولوجيا مشكلة مفاهيمية ، حين يتم التفرقة بين العولمة كواقع Globalization وكأيدولوجيا Globalism، فيما الممايزة بين اللاحقتين ization و ism تبدو أمراً شكلياً ، وإن جاز اعتماد الأولى منهما على دينامية هذه الظاهرة العالمية ، فيما الثانية تركز للتعبير عن الظاهرة اعتماداً على الدينامية الذاتية للجماعة.

على أن هذا التداخل المعجمي لم يقتصر فحسب على مفهوم «العولمة»، بل امتد ليشمل المفاهيم الأخرى المتصلة به، والتي يتم نقلها إلى العربية نقلاً واعتباطياً ، قوامه الاجتهاد الفردي، من ذلك تعدد التسميات التي تطلق على الشركات المتعدية الجنسية ما بين : «شركات متعددة الجنسية»، «شركات متعددة القوميات»، «شركات عالمية»، «شركات عابرة للقارات»، أو التراوح ما بين «الخصخصة» و«التخصيص» و«الخصخصة» و«التحول إلى القطاع الخاص» و«التقويص» و«التخاصية»، بما يشي أن هذه المفاهيم المترجمة تعاني عدم التدقيق التعبيري، ومن ثم عدم اتفاق

بتحليل وجهات نظر مختلفة فيه كذلك بدت مسائل كالإبداعية، والآخريّة، ورؤية العالم، والتفكيكية، والجسدية، والاختلاف، والتناص، والتأويل، والتي تمثل الملامح المنسوبة إلى اهتمامات مابعد الحداثة. تشق طريقها لدينا في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا واللغة والأدب والفلسفة، وهو ما يتضح لدى التونسي الطاهر لببيب حول الآخريّة، والمصريين أحمد أبو زيد حول رؤية العالم، وجابر عصفور وصبري حافظ حول التناص. ورأينا، مازال مفهوم «العولمة» يثير لدى المثقفين العرب ردود فعل عديدة، تراوحت فعاليتها بين محاولات بحثية ومقالات وندوات ومتابعات وترجمات، وإن لم تدخل بعد دائرة الاهتمام الأكاديمي العربي. ويشارك في هذه الفعاليات نخبة من هؤلاء المثقفين، تتنوع اختصاصاتهم واهتماماتهم مابين عالم اقتصاد، ومناضل سياسي، وباحث اجتماعي، ومشتغل بالفلسفة والدراسات الاستراتيجية، بل واللغوية، ومهتم بحقوق الإنسان، إضافة إلى خبراء وتكنوقراط، بما يقتضى الإلمام بأعمالهم من جهد الاطلاع والاستيعاب، وإن جاز القول أن هذه الفعاليات تعكس موقفاً يعبر عن إمكانات الفكر العربي في مقارنة المتغيرات العالمية، وسعيه لمواكبة قضاياها واستيعاب مضمونها، واتخاذ موقف منها.

يمكن على أية حال مقارنة هذا الاهتمام البحثي عبر أبعاد ثلاثة: البعد الأول توثيقي، يرصد حال المعرفة بالعولمة، وهنا نجد دائرة اهتمام المثقفين العرب بالعولمة ركزت أساساً في جوانبها الاقتصادية، يليها الاتصال والمعلوماتية، ثم حوار الثقافات وصراعاها، وتحول الدولة الوطنية، وحقوق الإنسان، فيما لم تفرز بالاهتمام موضوعات أخرى من قبيل: تأثير العولمة على الدين، وعلى عملية التنشئة الاجتماعية، وعلى أوضاع الجماعات الهامشية والفئات الأدنى.

أما البعد الثاني فتحليلي، يحاول التعرف على الخصائص والاتجاهات التي تسم واقع حال المعرفة بالعولمة. وهنا يجوز القول أن جهد المثقفين العرب لم يحقق نوعاً من التراكم، بالنظر إلى اهتمامه بجوانب بعينها للعولمة، وتعامله الاطلاقي في معالجة آلياتها،

مترجمها على استخدامات لها واضحة، بما يساعد على توجيه البحوث من خلال تحديدها لمسميات الظواهر، وتوضيح كيفية إجراء الملاحظات، وإلغاء التناقضات الظاهرية في المعطيات الامبيريقية التي تدرج من اهابها، والمشاركة في بناء الإطار النظري، وإجراء الاستنتاجات العلمية^{١٠٦}. وقد يمكن أرجاع هذا الاختلاط في الأساس إلى أن ظاهرة العولمة لم تطلع من الداخل العربي، بل عبر لقاء قسري مع الخارج، وهو خارج كان يتعين استجلاؤه تدقيقاً للتعبير عنه. يضاف إلى ذلك تسارع إيقاع الظاهرة وتواتر تناقلها، وجدة البحث حول أبعادها وقضاياها، واتساع الإمكانيات التعبيرية التي يتمتع بها المعجم العربي، رغم افتقاره، شأن كافة معاجم اللغات الأخرى، إلى اشتقاقات واضحة تميز بين الاسم والصفة واسم الفاعل، وعدم استقراره بازاء التعبير عن الظواهر المستجدة، لارتباطه ببنية مجتمعية عربية تخوض عملية تحول مأزومة، بما يدعو إلى التعامل التجريبي مع المفاهيم الوافدة، ناهينا عن قلة وضوح مجازات الترجمة دائماً مع المفاهيم الحديثة، خاصة مع مفهوم يرتدئ «امتيازاً» نوعياً مثل العولمة، تتداعى فيه ذاكرة اللغة، حتى لتضحي الكلمات المعبرة عنه في حال من حضور الغياب، وغياب الحضور. ذلك أن اللغة ليست لوحة قيادة، صممت لتخدم التعبير عن ظواهر ناجزة، وهو مايجوز القول أن نقل المفاهيم من المجال التداولي الذي تشكلت في صلبه إلى آخر، يقتضى الوعي بأبعادها الاجتماعية، ودلالاتها الفلسفية والمعرفية، حمولاتها الأيديولوجية، بما يضمن لها الجلاء والحضور والقبالية والسيروية، قصد تفعيل قوتها التعميمية، ومنحها صلاحيات تعبيرية أكثر دقة.

٢- الاهتمام البحثي:

ويمكن هنا تسجيل التنبيه الباكر للعولمة من قبل بعض من المثقفين العرب، منذ اقتراب نذرها في السبعينيات، وهو مايلبدو في أعمال الجزائري عبد اللطيف بن أشنهر، والمصريين فؤاد مرسى وإسماعيل صبري عبد الله ومحمد دويدار، واللبناني جورج قرم، إضافة بالطبع إلى سمير أمين الذي صاغ المفهوم، وبدأ

نتيجة لعدم لحظ التفاوت في الوزن بين هذه الآليات ، ومن ثم عدم ترتيبها في نسق من الأولويات . يضاف إلى ذلك، الميل إلى الارتباط بحاضر أوضاع وقضايا ومشكلات العولمة ، دون اهتمام مائل برصد رؤية مستقبلية ، نعى طبيعية واتجاهات التناقضات والصراعات المحتملة التي يمكن أن تتفاقم ، والعقبات التي ستواجهها المنطقة العربية من جرائها.

ونأتى إلى البعد الثالث التقييمي ، ويختص بتقييم واقع حال المعرفة بالعولمة ، الذي يشير إلى عدم إسهام المثقفين العرب في محاولات لافتتاح العولمة كموضوع عياني empirical يتعلق مع موضوعات البنية العربية وقضاياها ومشاكلها ، واقتصار هذا الإسهام على مجرد الممارسة النظرية. من هنا ننصرون أنه من الصعوبة إنجاز دراسات حول العولمة بالاعتماد على المجرد النظري، مادامت لم تتوافر الدراسات المونوجرافية المعمقة والدقيقة حول تأثيراتها في جوانب عديدة من واقعنا، مثل علاقتها مع توجهات الإصلاح الاقتصادي في معظم المجتمعات العربية ، وما استتبعها من عمليات التكيف الهيكلي والخصخصة والشاركة ، أو مع حالة التشويه البنوي التي تنتجها العولمة، وارتباطها بنشوء أنماط مختلفة من سياسات الهوية الدينية والأثنية ، وتأثيراتها على فعالية الاستقلال الوطني في تحديد أهدافه الاجتماعية والاقتصادية وطرق تحقيقها.

ولعل المساهمة في إنجاز مثل هذه البحوث ، تساعد عند توافرها على ممارسة فعل الابداع ، عن طريق المشاركة في إنتاج المعرفة بالعولمة، بما يسمح بتخصيها وتأويلها.

٣- المسار التناسلي:

وتفتح مسألة الاحالة المرجعية ، أو المسار التناسلي inter-textuel لمتن العولمة العربي، إمكان التعرف على تعامله مع مرجعيته ، استيعابا أو تحويلا أو معارضة ، واستيضاح البعد الدلالي لهذا المتن ، والطريقة التي أسس بها « منطقتة »، المفارق والمعتمد في الآن معا لمنطق مرجعيته ، بواسطة الكشف عن تفاعلاته النصية مع هذه المرجعية، وهو ماعناه هانز روبير ياوص H.R.Jauss ، حين أشار إلى التواصل التعبيري كعملية حوارية تأويلية

بين النص ومرجعيته ، والتي تتخلق عبرها هويتها المتعددة(١٠٧).

ذلك أنه لايمكن تصور استعادة ناجزة لمفهوم العولمة . فكل حوار معه يقتضى حداً أدنى من إعادة التركيب ، بما يشي أن تداوله في المتن العربي ، يعنى إعادة بنائه في ضوء أسئلته المرجعية وأسئلتنا المستجدة. وهذا المتن يقدم لنا أوجها ثلاثة لتفاعلاته مع مرجعيته ، وهي تفاعلات تخفى في العمق تبين التيارات الفكرية للمثقفين العرب بإزاء العولمة ، وتمليها اختلاف نظرتهم للتاريخ وللآخر وللجماهير.

أول هذه الأوجه هو التأويل ، ويعنى تلك المحاولات التي لم تتوقف عند مجرد إبراد المظاهر الشكلية للعولمة، بل يحضر فيها نزوع الكشف ما بين هذه المظاهر وأهدافها الحقيقية، بواسطة تمثل الدلالات الكاشفة والمشاركة بين معطيات التاريخ وأسئلة الحاضر، وهو ماتستبينه لدى سمير أمين ، حتى قبل صوغه لمفهوم العولمة ، في إيراد لمفهوم « مابعد الامبريالية » مطلع السبعينيات، كمرحلة لاحقة في التطور الرأسمالي، بعد مرحلتى الميركنتالية والامبريالية (١٠٨) . وكذلك لدى الباحث اللبنانى فؤاد خليل، حين رأى في العولمة مشروعا ثقافيا رسخ أنوية غربية صاغ نموذجها منذ قرنين، وغذته مؤخرا مفاهيم مابعد الحدائ، ونهاية التاريخ، وصدام الحضارات (١٠٩)، ويبلغ التأويل بهاء في مقارنة كاظم حبيب، التي انتهى فيها إلى أن المراكز الرأسمالية ستحاول استخدام الجوانب الإيجابية للعولمة في صالحها ، وستعرقل مآثره في غير مصلحتها(١١٠).

والوجه الثانى هو التبسيط ، ويعنى الاكتفاء بمنطق العولمة الشكلي، دون محاولة كشف علاقتها بالسياق التاريخى الذى أنتجها، مما يسم هذه المحاولات الامبيريقية الانعزالية ، وهو مايرد لدى الاقتصادى المصرى عمرو محبى الدين ، حين يعرفها على أنها زيادة درجة الارتباط المتبادل بين المجتمعات الإنسانية ، من خلال عمليات انتقال السلع ورؤوس الأموال وتقنيات الإنتاج والأشخاص والمعلومات(١١١). ومثل هذا التعريف يقف موقفا محايدا من طبيعة هذا الارتباط المتبادل ، سواء كان ناشئا عن علاقة متكافئة أو غير

تاسعا : فى تعريب العولمة :

وعلى ما رأينا ، أصبحت العولمة فى مدونة الفكر العربى إشكالية على كافة المستويات : مستوى الاستجابة نقداً أو قبولاً أو رفضاً ، ومستوى القراءة التباساً أو وضوحاً ، ومستوى التحديات والمواجهة تخفيفاً أو تهويلاً ، وأخيراً مستوى المرجعية تأويلاً أو تبسيطاً أو إعادة صياغة ، بما لا يدعم الاستدعاء الإيجابى للمفهوم . ذلك أن تعامل المثقف العربى مع العولمة لم يتعد فى مجمله دائرة التعريف الأولى إلى التعريب ، الذى ينهض على تخصيص أسسها المعرفية بالشروح والنقد والتأويل ، وقروا على كفاياتها ومثالبها واستراتيجياتها ، بترجمتها الفعلية إلى دراسات عينية حول تعاملها مع جوانب متعددة من قضايا الواقع العربى (١١٧) .

وفى الظن أن تعريب العولمة لا بد أن يمر عبر عمليات ثلاث أساسية : تفكيك العولمة واكتشاف عناصرها الحاسمة فى العلاقات الموحدة لها على ضوء حقلها المعرفى والأيدىولوجى الغربى ، ثم إعادة بناء هذه العناصر وفق الحقل العربى وعلى نحو تسوغه عناصر العولمة عبر دراسات عيانية وضمن جدلية العام والخاص ، وأخيراً تمثيل هاتين العمليتين عبر الواقع العربى وهضمها .

ولاشك أن القيام بهذا الجهد ، سوف يتيح التفكير فى صعوبات نقل واستعارة المفاهيم ، ومراجعة طرق استخدامنا للمناهج ، وأدواتها الإجرائية ، تعميقاً لمجال الدرس وأساليب البحث ، وكمسار نتجاوز به مجرد الإلمام بالعولمة إلى الدراية الناقدة فالتأويل المتجدد والممحرض على الإبداع ، بتعبير جون راشمان J.Rajchman (١١٨) . ولعل قصور الجهد العربى فى دراسة العولمة ، هو ما حدا بالباحث التونسى عبد السلام المسدى إلى القول بأن دخول العولمة فى منظومة المعرفة العربية : « كان سبباً فى تعرية كثير من ثغرات الخطاب الثقافى العربى ، وذلك فى مستوى البنية التأسيسية لمضامين الفكر ، أو فى مستوى الكفاية التفسيرية لآليات النقد والتأويل » (١١٩) . ويظل السؤال ماثلاً : هل تراها تناقضات الواقع العربى مصحوبة بأزمة الوعى التاريخى وغياب أسئلة التأصيل النظرى ؟ أم أن « هناك خطأ ما فى دولة الدانمارك » كما ذكر يوما شكسبير ؟

متكافئة ، أى بين تابع ومتبوع ، أو كفاية توزيع عائد عمليات انتقال هذه الوسائل والأدوات . وغالباً ماينظر إلى هذا الأسلوب الذى يقتصر على تعداد الخصائص المعبرّة عن العولمة ، بعيداً عن شروطها التاريخية ، باعتباره ضرباً من الفكرية الضيقة الأفق . ذلك أن تحديده للخصائص يتم عادة على حساب اختزال التعقيد . أما الوجه الثالث فهو إعادة الصياغة ، ويعنى إعادة طرح وإثارة قضايا العولمة . لاضمن أفق جديد ، أو إعادة نظر ومراجعة ، بل تكراراً واجتراراً لما سبق ، وأن بدا التصرف فى الكلام وإتيانه على ضروب ، ويقوم فى العادة على التقسيم الألى لجدليات العولمة ، بتجزئتها إلى مجالات نوعية أو جغرافية متعددة .

من أمثلة التجزئة النوعية ما يورده السيد يسين للعولمة ، حين يقسمها إلى عولمة اقتصادية ، وسياسية ، وثقافية ، واتصالية ، مهما كانت الاعتراضات على القوانين الحاكمة لنزوع كل مجال منها (١١٢) ، وهو مانجده لدى أنثنوى ماكجرو ، الذى يرى أن هناك أكثر من عملية عولمة : واحدة تختص بتنافس القوى العظمى ، وثانية تختص بالإبداع والانتشار التكنولوجى مع آثاره وجوانبه العسكرية والمدنية ، وثالثة تختص بالإنتاج والتجارة ، ورابعة تتعلق بالتحديث والمجتمعات (١١٣) .

ومن أمثلة التجزئة الجغرافية ، تصنيف الشاذلى العيارى للعولمة إلى عولمة مؤمركة ، وأخرى متأورية ، وثالثة على الطريقة الآسيوية (١١٤) ، استيحاه من تصنيف فيذرستون M.Featherstone ، وإن رهنه هذا الأخير لمقتضيات الشد والجذب بين عمليتي التجانس والتنازع الثقافى : « فالعديدون لا يخافون من الأمركة لابتعادها عنهم ، بل يخافون من توغل وسيطرة ثقافات أقرب ، كخوف سكان سيريلانكا من الهندية ، والكوريين من اليابان » (١١٥) .

ويوصى أسلوباً التبسيط وإعادة الصياغة ، أنهما أقرب إلى مايسميه جيرار جينيت « المحاكاة النصية » Hyper-textualite ، وتعنى كل عملية توليدية لنص ما من طرف نص سابق ، عن طريق تحويل بسيط (١١٦) . شواهد ذلك ، أن مرجعية التحليل فى ما يقدم من أعمال عبر هذين الأسلوبين ، تظل جملة استشهادات ، لاينتج عنها أى تحول نوعى فى بنية الظاهرة المدروسة ، ومن ثم لا تغير فى مقاربتها .

- (١) إدوارد سعيد : «انتقال النظريات» ، مجلة (الكومل) ، العدد (٩) ، نيقوسيا ، ١٩٨٣ ، ص ١٢-٣٤ .
- (٢) Robertson, R.: Globalization-Socio Theory and Global Culture, Sage Publication, London- New Delhi, 1996, (٢) p.54.
- (٣) Ibid., pp.61-62.
- (٤) Giddens, A.: The Nation -State and Violence, University of California Press, Berkeley, 1987, p.256.
- (٥) أحمد ثابت : «العولمة والعرب - خيارات اقتصادية مرّة بين التهميش والاقصاء» ، مجلة (الاتجاهات) ، العدد (٣٨) ، شتاء ١٩٩٨ ، دار الاتجاهات ، بيروت ، ص ١٠٤ .
- (٦) آتربنا استخدام مفهوم «الدولة الوطنية» بدل «الدولة القومية» المستعمل غالبا لدى الكتابات التي تتعرض لتأثيرات العولمة عليها .
ويلاحظ أن كلا المفهومين يمكن ترجمتهما عن العبارة الفرنسية (L'etat national) .
- (٧) Dunning, J.H.: Multinational Enterprises and the Global Economy, Reading Mass, Addison-Wesley, 1993, (٧) pp.71-73.
- (٨) بول كيندي : الاعداد للقرن الواحد والعشرين - التحولات الاقليمية (الجزء الأول) ، تعريب نظير جاهل ، دار الأزمنة الحديثة ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٨٧ .
- (٩) حازم البيلادي : دور الدولة في الاقتصاد ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ١٩٩ .
- (١٠) Lefebvre, M.: Le jeu du droit et de la Puissance, PUF, Paris, 1998, pp.67-79.
- (١١) ليتين : الأعمال الكاملة (الجزء الثالث) ، دار التقدم ، موسكو ١٩٨٢ ، ص ٣٧ .
- (١٢) كاظم حبيب : «العولمة الجديدة» ، مجلة (الطريق) ، مايو - يونيو ١٩٩٨ ، بيروت ، ص ٦١ .
- (١٣) Thompson, G.: "Economic Autonomy and the advanced industrial state" in A. Mo Grew and P. Lewis (eds.) Global Politics - Globalization and the Nation state, Polity Press, Cambridge, 1992, p.203.
- (١٤) Barnett, R.I. and J. Cavanagh: Global Dreams- Imperial Corporations and the new world order, Simon and Schuster, N.Y., 1994, pp.21-57.
- (١٥) نبيل علي: العرب وعصر المعلومات ، سلسلة (عالم المعرفة) ، العدد (١٨٤) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٩٤ ، الكويت ، ص ٢٩ .
- (١٦) United Nations Development Program (UNDP), Human Development Report, N.Y., 1997, p.130.
- (١٧) Giddens, A.: The Consequences of Modernity, Stanford University press, Stanford, 1990, p.7.
- (١٨) Mitterand, F.: La Bille et le Grain, Flammarion, Paris, 1975, p.53.
- (١٩) محمد السيد سعيد : الشركات عابرة القومية ومستقبل الظاهرة القومية ، سلسلة (عالم المعرفة) ، العدد (١٠٧) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٨٦ ، الكويت ، ص ٨٠ .
- (٢٠) إسماعيل صبري عبد الله : «الكوكبة - الرؤساء العالمية في مرحلة ما بعد الامبريالية» ، مجلة (الكومل) ، العدد (٥٣) ، خريف ١٩٩٧ ، ص ٨٦ .
- (٢١) براتران بادى : الدولة المستوردة - تغريب النظام السياسى ، ترجمة لطيف فرج ، دار العالم الثالث ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص ٧ .
- (٢٢) Giddens, A., Op. Cit., p.64.
- (٢٣) Robertson, R., Op. cit., p.57.
- (٢٤) Baudrillard, J.: Qu'est-ce que La mondialisation?, Grasset, Paris, 1998, P.11.
- (٢٥) Robertson, R., Op. Cit., p.62.
- (٢٦) محمد عابد الجابري : قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، ١٩٩٧ ، ص ٨٦ .
- (٢٧) دافيد روثكوف : « في مديح الامبريالية الثقافية » ، ترجمة أحمد خضر ، مجلة الثقافة العالمية) ، العدد (٨٥) ، ديسمبر ١٩٩٧ ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ص ٣٥ .
- (٢٨) Hirst, P. and G. Thompson: Globalization, Polity Press, Cambridge, 1996, pp.195-196.
- (٢٩) بنجامين بارير : عالم مارك - المواجهة بين التأقلم والعولمة - ترجمة: أحمد محمود، المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومى للترجمة ، رقم (٤٢) ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ص ٦ .

Ohmae,K.:The end of the nation state- The rose of regional economies, The Free Press, N.Y,1995, p.87.(٣٠)
Mc Grew, A.: A Conceptualizing global politics" in A.McGrew and P. Lewis (eds.), Global Politics- Glo- (٣١)
balization and the nation state, Polity press, Cambridge, 1992, p.19.

- (٣٢) بيترغران : «العلمة ، أو عدم النقاش الجاد عن الحداثة» ، مجلة (النهج) ، العدد (٥٠) ، ربيع ١٩٩٨ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ، بيروت ، ص ص ٧٤-٧٥ .
- (٣٣) جاك ديريدا: أطراف ماركس ، ترجمة منذر عياشي ، دار الحاسوب للطباعة ، حلب ، ١٩٩٥ ، ص ص ١٥٦-١٦١ .
- (٣٤) إيمانويل فالرشتاين : « إعادة بناء الرأسمالية والنظام - العالم » ، ترجمة إيمان شمس ، مجلة (شئون الأوسط) ، العدد (٧١) ، إبريل ١٩٩٨ ، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ، بيروت، ص ٤٨ .
- (٣٥) برتران بادى : الدولة المستوردة - تغريب النظام السياسى ، ترجمة لطيف فرج ، دار العالم الثالث ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص ٦ .
- (٣٦) سيرج لانوش : «العلمة ضد الأخلاق » ، ترجمة عفيف عثمان ، مجلة (شئون الأوسط) ، العدد (٧١) ، إبريل ١٩٩٨ ، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ، بيروت ، ص ص ٦٣-٧٥ .
- (٣٧) Barnet, R. I. and J. Cavanagh, Op. Cit., pp.461- 478. (٣٧)
- (٣٨) سمير أمين : امبراطورية الفوضى ، ترجمة سناء أبو شقرا ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٩١ ، ص ١٢ .
- (٣٩) محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص ١٤٣ .
- (٤٠) لمزيد من التفصيل حول الواقع الاقتصادى العربى المعاصر ، يمكن مراجعة: عبد الهادى يموت ، الاقتصاد العربى والشرق أوسطية ، معهد الانماء العربى ، بيروت ، ١٩٩٧ ، ص ص ٢٧١-٣٠٣ .
- (٤١) التقرير الاقتصادى العربى الموحد، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية ، صندوق النقد العربى ، ١٩٩٤ ، ص ١٦ .
- (٤٢) سعد الدين ابراهيم (تنسيق وتحرير): المجتمع والدولة فى الوطن العربى، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٨ ، ص ٢٠٦ .
- (٤٣) Trotsky, L'Histoire de la revolution Russe, Seuil, Paris, 1967, p.42. (٤٣)
- (٤٤) لؤى أدهم: « الإصلاح الاقتصادى واستهداف السوق - اشكالات نظرية أساسية واشكالات تطبيقية عربية » ، مجلة (النهج) ، العدد (٤٢) ، شتاء ١٩٩٦ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية فى العالم العربى ، بيروت ، ص ٤٦ .
- (٤٥) Eisenstadt, S.N: "Bureaucracy, bureaucratization and debureaucratization" in A.Etzioni (ed.), Sociological Reader on complex organizations, Rinehart and winston, N.y, 1988, p.306. (٤٥)
- (٤٦) محمد حافظ دياب : « أسئلة الثقافة المصرية » ، مجلة (اليسار) ، العدد (٩٦) ، فبراير ١٩٩٨ ، ص ٥٦ .
- (٤٧) ماهر الشريف: «ماذا يعنى الاستقلال الثقافى فى زمن العلمة ؟» مجلة (النهج) ، العدد (٥٠) ، ربيع ١٩٩٨ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية فى العالم العربى ، بيروت ، ص ص ٤٥-٤٦ .
- (٤٨) السيد بسين: « فى مفهوم العلمة » ، فى (العرب والعالم) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٣٣ .
- (٤٩) أحمد بدوى (اعداد): « حوار حول البرنامج الجديد لحزب التجمع » ، مجلة (اليسار) . العدد (١٠٢) ، أغسطس ١٩٩٨ ، القاهرة ، ص ١٩ .
- (٥٠) سمير أمين ، مرجع سابق ، ص ٤٢ .
- (٥١) المرجع نفسه ، ص ١٠٤ .
- (٥٢) صادق جلال العظم : «ماهى العلمة» ، مجلة (الطريق) ، يوليو- أغسطس ١٩٩٧ ، بيروت ، ص ٣٠ .
- (٥٣) المرجع نفسه ، ص ٣٣ .
- (٥٤) هذا مايتضح لدى حازم البيلالوى . فبقوله: «نحن مهذبون بأن يفوتنا القطار، وعلينا اللحاق به ولو فى الدرجة الثالثة، وبالصبر والالاحاح يمكن أن نتنقل إلى درجة أحسن ». من تصريح له لهيئة الاذاعة البريطانية- القسم العربى ، تاريخ ٢٨ إبريل ١٩٩٨ .
- (٥٥) صلاح قصوة: «من أجل تأمل فاحص وحوار خصيب» ، مقدمة الترجمة العربية ، فى صامويل هنتنجتون ، صدام الحضارات - إعادة صنع النظام العالمى ، ترجمة طلعت الشايب ، مطبوعات سطور ، القاهرة ١٩٩٨ . ص ١٩ .
- (٥٦) محمد عبد الشفيع عيسى: «المعاملات الرئيسية فى النظام الاقتصادى العالمى الجديد منذ عام ١٩٩٠ » مجلة (القاهرة) ، العدد (١٨١) ، ديسمبر ١٩٩٧ الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ص ص ٨-٢٠ .
- (٥٧) عزيز العظمة: «الشرق أوسطية والتكامل الثقافى للعلمة المستأنفة» ، مجلة (النهج) ، العدد (٤٢) ، شتاء ١٩٩٦ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية فى العالم العربى ، بيروت ، ص ص ٨٧-٨٨ .
- (٥٨) جلال أمين : «العلمة والدولة فى (العرب والعلمة) » ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ١٦٤ .
- (٥٩) عصام الخفاجى: «العلمة بين خطاب النوستالجيا واللحاق بالمستقبل» ، مجلة (الطريق) ، مايو - يونيو ١٩٩٨ ، بيروت ، ص ٩٤ .
- (٦٠) بنجامين بارير ، مرجع سابق، ص ٢٥٣ .

- (٦١) حيدر إبراهيم علي: «الثقافة الوطنية والتعددية - حدود الخاص والعام» مجلة (النهج)، العدد (٥٠)، ربيع ١٩٩٨، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، بيروت، ص ٧٠-٧١.
- (٦٢) عبد الوهاب المسيري: «في نهاية التاريخ وصراع الحضارات»، مجلة (القاهرة)، العددان (١٧٦-١٧٧)، يولية - أغسطس ١٩٩٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ٨٥.
- (٦٣) السيد محمد حسن الأمين: «شرط المعاصرة في الثقافة الإسلامية للاستفادة من ثورة المعلومات ومواجهة تحديات العولمة»، مجلة (الكلمة)، العدد (١٨)، شتاء ١٩٩٨، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بروت، ص ١٤١.
- (٦٤) برهان غليون: «الوطن العربي أمام تحديات القرن الواحد والعشرين - تحديات كبيرة وهمم صغيرة»، مجلة (المستقبل العربي)، العدد (٢٣٢)، يونيو ١٩٩٨، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٤.
- (٦٥) عبد الحميد إبراهيم: «الوسطية وحوار الثقافات» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، إبريل ١٩٩٨، ص ٤.
- (٦٦) نبيل عبد الفتاح: «مابعد الحداثة والعولمة - المابعديات والأديان»، من أعمال ندوة (الفكر الديني واشكاليات التطور الحضاري في مصر)، الاسكندرية، أغسطس ١٩٩٨، ص ٣٨-٤٢.
- (٦٧) فهمية شرف الدين: «الفكر العربي أمام تحديات العصر - أفكار للنقاش»، مجلة (الفكر العربي)، العدد (٩١)، شتاء ١٩٩٨، معهد الانماء العربي، بيروت، ص ٩٢.
- (٦٨) برهان غليون، مرجع سابق، ص ١٦.
- (٦٩) محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص ١٣٥.
- (٧٠) Amin, S. : Les Défis de la Mondialisation, Ed. L'Harmattan, Paris, 1997, p.53.
- (٧١) جلال أمين، مرجع سابق، ص ١٦١.
- (٧٢) رمزي زكي: الاقتصاد السياسي للبطالة - تحليل لأخطار مشكلات الرأسمالية المعاصرة، سلسلة (عالم المعرفة)، رقم (٢٢٦)، أكتوبر ١٩٩٧، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ١٠٩.
- (٧٣) سيار الجميل: العولمة الجديدة والمجال الحيوي للشرق الأوسط - مفاهيم عصر قادم، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٤٣.
- (٧٤) حازم الببلاوي: «تعقيب» في (العرب والعالم)، مرجع سابق، ص ٣٩١.
- (٧٥) خلدون حسن النقيب: «حوار الثقافات وصراعها - العولمة والوشائج الجديدة»، مجلة (النهج)، العدد (٥٠)، ربيع ١٩٩٨، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، بيروت، ص ٥٤.
- (٧٦) أبو بكر أحمد باقادر: «تأملات في أطروحات فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ»، مجلة (البحرين الثقافية)، العدد (١٦)، إبريل ١٩٩٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المنامة، ص ١٠٢.
- (٧٧) Amin, S., Op. Cit., p.54.
- (٧٨) غازي الصوراني: «العولمة وتأثيرها على الوطن العربي»، مجلة (اليسار)، العدد (٩٥)، يناير ١٩٩٨، القاهرة، ص ٨٢-٨٣.
- (٧٩) اسماعيل صبري عبد الله: «العولمة والاقتصاد والتنمية العربية» في (العرب والعولمة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٧٦.
- (٨٠) فهمية شرف الدين: «تعقيب» في (العرب والعولمة)، مرجع سابق، ص ٣٢١.
- (٨١) حلمي شعراوي: «ثقافة التحرر الوطني في إطار العولمة» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، المجلس الأعلى للثقافة، إبريل ١٩٩٨، القاهرة، ص ٥.
- (٨٢) عبد الباسط عبد المعطي: «المثقف العربي والتفاعل الإيجابي مع العولمة» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، ص ٢.
- (٨٣) عواطف عبد الرحمن: «الأعلام العربي وتحديات العولمة»، مجلة (النهج)، العدد (٥٠)، ربيع ١٩٩٨، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، بيروت، ص ٨٧.
- (٨٤) محمد حافظ دياب: «جلد المحلية والعالمية في الثقافة العربية» من أعمال مهرجان القصصين الدولي، تونس، إبريل ١٩٩٧، ص ٢.
- (٨٥) عبد الله بلقزيز: «العولمة والهوية الثقافية - عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة»، في (العرب والعالم)، مرجع سابق، ص ٣١٥.
- (٨٦) محمد عابد الجابري: «المسألة الثقافية، سلسلة (الثقافة القومية)، العدد (٢٥)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٤، ص ٨٧.
- (٨٧) كاظم حبيب: «العولمة الجديدة»، مجلة (الطريق)، مايو - يونيو ١٩٩٨، بيروت، ص ٦٤.
- (٨٨) برهان غليون: «المنحة العربية - الدولة ضد الأمن»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤، ص ٣٠١.
- (٨٩) إسماعيل صبري عبد الله، الكوكبة - الرأسمالية العالمية في مرحلة مابعد الامبريالية، مرجع سابق، ص ٨٥-٨٦.

(١١٤) الشاذلي العياري : «الوطن العربي وظاهرة العولمة - الوهم والحقيقة» نشرة (المنتدى ، منتدى الفكر العربي ، السنة (١٢) ، العدد (١٤٥) ، أكتوبر ١٩٩٧ ، عمان ، ص ١٣ .

Featherstone, M.(ed.): Global Culture-Nationalism, Globalization and Modernity, Sage Publications, London, 1990, p.112.

Genette, G.: Palimpsestes , Seuil, Paris, 1982, P.11. (١١٦)

(١١٧) بلغت النظر أن الحقل الفني لدينا كان أسبق من نظيره العلمي في التعبير عن ظاهرة العولمة ، وهو ما تبينه في أعمال مصرية ثلاثة : أولها مسرحي ، قدمه مؤلفه يسرى الجندى على المسرح الكوميدي عام ١٩٨٤ بعنوان (الدكتور زعتر) ، وصور فيه شخصية مؤلف وأستاذ جامعي ينجح في اجتذاب الآلاف الذين اعتنقوا نظريات التهليل والسرقات التي وضعها في مؤلفاته ، وفي استمالة مواطني مدينة طليقت نظرياته . حين تواجهه إحدى طالباته بحقيقة ، يستيقظ ضميره ويصاب بحالة زهد . لكن زوجته تحاربه ، ويتخلى عنه تلامذته ، ويتصدى له كهيئة النظام العالمي الجديد ، فليجأ في النهاية إلى إحراق المدينة .

أما العمل الثاني فروائي ، قدمه صنع الله إبراهيم عام ١٩٩٢ بعنوان (ذات) ، وصور فيه تطور الشخصيات المشوهة لأسرة قاهرة ، في صراعها مع حيتان الانفتاح وأصحاب شركات توظيف الأموال ومستوردي الطعام والدواء المسمم ومافيا البنوك وأجهزة الإعلام والمترجمين وكبار المسؤولين ، في مراوحة بين الوقائع التاريخية والحدث التخيلي الذي تحكمه تلك الوقائع ، على أكثر من مستوى : الصراع السياسي في العلاقات الوطنية والعالمية ، في تواز مع العلاقة بين الطبقات الميسورة والمحرومة والعمل الثالث لنفس الروائي ، خص فيه العولمة باهتمام أكبر ، هو رواية (شرف) ، وذلك من خلال ما كتبه أحد أبطالها «رمزي بطرس نصيف» كما جاء مدخل الرواية موقفاً في عرض تفاعلات ناجمة عن العولمة ، وحافل برموز موحية .

Rajchman, J. (ed.): The Identity in Question, Routledge and Kegan Paul, London, 1996, p.41. (١١٨)

(١١٩) عبد السلام المسدي : «الموقف العربي والتحالفات المتعينة في عصر العولمة» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية) ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، إبريل ١٩٩٨ ،

(١٢٠) فؤاد خليل : «هيجل وماركس - مطلق في الأول وحمية في الأبد» ، مجلة (الطريق) ، سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٧ ، بيروت ، ص ص ٩٣-٩٥ .

(١٢١) كاظم حبيب ، مرجع سابق ، ص ص ٦٤-٧٥ .

(١٢٢) عمرو محي الدين : «تعقيب» في (العرب والعولمة) ، مرجع سابق ، ص ٣٥ .

(١٢٣) السيد يسين ، مرجع سابق ، ص ص ٣٢-٣٣ .

McGrew, A., Op.Cit., pp.13-15.

(١١٤) الشاذلي العياري : «الوطن العربي وظاهرة العولمة - الوهم والحقيقة» نشرة (المنتدى ، منتدى الفكر العربي ، السنة (١٢) ، العدد (١٤٥) ، أكتوبر ١٩٩٧ ، عمان ، ص ١٣ .

Featherstone, M.(ed.): Global Culture-Nationalism, Globalization and Modernity, Sage Publications, London, 1990, p.112.

Genette, G.: Palimpsestes , Seuil, Paris, 1982, P.11. (١١٦)

(١١٧) بلغت النظر أن الحقل الفني لدينا كان أسبق من نظيره العلمي في التعبير عن ظاهرة العولمة ، وهو ما تبينه في أعمال مصرية ثلاثة : أولها مسرحي ، قدمه مؤلفه يسرى الجندى على المسرح الكوميدي عام ١٩٨٤ بعنوان (الدكتور زعتر) ، وصور فيه شخصية مؤلف وأستاذ جامعي ينجح في اجتذاب الآلاف الذين اعتنقوا نظريات التهليل والسرقات التي وضعها في مؤلفاته ، وفي استمالة مواطني مدينة طليقت نظرياته . حين تواجهه إحدى طالباته بحقيقة ، يستيقظ ضميره ويصاب بحالة زهد . لكن زوجته تحاربه ، ويتخلى عنه تلامذته ، ويتصدى له كهيئة النظام العالمي الجديد ، فليجأ في النهاية إلى إحراق المدينة .

أما العمل الثاني فروائي ، قدمه صنع الله إبراهيم عام ١٩٩٢ بعنوان (ذات) ، وصور فيه تطور الشخصيات المشوهة لأسرة قاهرة ، في صراعها مع حيتان الانفتاح وأصحاب شركات توظيف الأموال ومستوردي الطعام والدواء المسمم ومافيا البنوك وأجهزة الإعلام والمترجمين وكبار المسؤولين ، في مراوحة بين الوقائع التاريخية والحدث التخيلي الذي تحكمه تلك الوقائع ، على أكثر من مستوى : الصراع السياسي في العلاقات الوطنية والعالمية ، في تواز مع العلاقة بين الطبقات الميسورة والمحرومة . والعمل الثالث لنفس الروائي ، خص فيه العولمة باهتمام أكبر ، هو رواية (شرف) ، وذلك من خلال ما كتبه أحد أبطالها «رمزي بطرس نصيف» كما جاء مدخل الرواية موقفاً في عرض تفاعلات ناجمة عن العولمة ، وحافل برموز موحية .

Rajchman, J. (ed.): The Identity in Question, Routledge and Kegan Paul, London, 1996, p.41. (١١٨)

(١١٩) عبد السلام المسدي : «الموقف العربي والتحالفات المتعينة في عصر العولمة» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية) ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، إبريل ١٩٩٨ ،

العولمة والقيم الثقافية فى مصر الآثار والمواجهة

محمد السيد سعيد*

مقدمة:

العولمة الاقتصادية. والواقع أن هذا الاستنتاج قد فقد جانباً كبيراً من مصداقيته. فقد كشفت التطورات الواقعية عن سذاجته وبساطته المخلة. ذلك أن أحد أبرز ملامح السياسة العالمية الراهنة هو تزامن التدويل الاقتصادى والاتصالى مع انفجار النزعات العرقية والطائفية والدينية وماترتب عليها من صراعات. إن التوق لاستعادة خصوصية التجربة الثقافية يتنامى بشدة متعاظمة لا فى الهوامش الأقل تطوراً للنظام الرأسمالى العالمى، فحسب، بل فى قلب هذا النظام ومراكزه الرئيسية.

لقد ثبت أن الافتراض القائل بأن الاستيعاب والادماج الاقتصادى لهوامش النظام العالمى لا بد أن يصحبه أو يعقبه استيعاب ثقافى أيضاً ليس صحيحاً بالضرورة. بل إنه قد لا يكون صحيحاً بالمرّة. وكذا فإن القول بأن التطور الرأسمالى الهائل يقضى الى تمييط الحياة الثقافية والقيم الاخلاقية والاجتماعية هو على الأرجح افتراض خاطئ، حتى فى قلب المراكز الرأسمالية العالمية، وداخل القلاع الغربية الأكثر قوة، وصلفاً من الناحية الثقافية.

ويتعدى الأمر هنا مجرد الافتقار الى براهين وقرائن واقعية. فحالة جماعات المهاجرين الى العواصم والدول الغربية الكبرى تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك قدرة هذه

حتى سنوات قليلة خلت، كانت استنتاجات مدرسة التبعية حول العلاقة بين تدويل الانتاج والثقافة مقبولة على نطاق واسع، وخاصة فى العالم الثالث. ومن أبرز تلك الاستنتاجات القول بأن عملية تدويل الانتاج وتنامى التدفقات الاقتصادية عبر الحدود الدولية تؤدى أو تنطوى بالضرورة على تعميم وإشاعة الانساق الثقافية الشائعة أو المسيطرة فى المراكز الرئيسية للنظام الرأسمالى العالمى. والمعنى بذلك صراحة أو ضمناً هو تعميم الانساق الثقافية الغربية، وخاصة فى أكثر اشكالها نفذاً عبر تكنولوجيا الاتصال أى الثقافة الامريكية.

وقد اتخذ هذا الاستنتاج أشكالاً وصياغات قطعية. فنمو عملية تدويل الانتاج لانفضى فقط إلى مجرد نشر وتعميم الثقافة والقيم الثقافية الغربية والأمريكية بالذات فحسب، بل انها تزيح وتحتل فضاءات متزايدة على حساب الثقافات المحلية للمجتمعات التابعة. وحدا هذا الاستنتاج ببعض المفكرين الى تطوير نظرية متكاملة عن «الامبريالية الثقافية» بمعنى نزعة المراكز الرئيسية للنظام الرأسمالى العالمى إلى التحطيم العنيف للثقافات المحلية كأحد متطلبات توسيع مجال الإستثمار والتجارة ونقل التكنولوجيا فى العالم كله، أي باختصار متطلبات

(* نائب رئيس مركز الدراسات الاستراتيجية بمؤسسة الأهرام.

الجماعات على المحافظة والدفاع عن هويتها رغم أن الأمر لا يخلو من تصدعات نفسية معينة لدى الجيل الثاني والثالث، وقد نفسر صلابة الأطر الثقافية للجماعات المهاجرة حديثا من آسيا وأفريقيا في المجتمعات الرأسمالية الغربية المتطورة سواء بالإشارة إلى نقص الاستيعاب الاقتصادي أو إلى نظرة العداوة والتعصب التي تواجهها من جانب المجتمعات الأصلية. غير أن منطق استمرارهم في هذه المجتمعات وعزوفهم عن العودة لأوطانهم إنما تعنى بكل بساطة أن حساباتهم النهائية للموازنة بين البقاء والعودة شبه محسومة أي أنهم في الواقع أكثر اندماجا أو أقل استيعادا داخل بلدان المهجر بالمقارنة بأوضاعهم في بلادهم الأم.

كما أن منطق التبعية، وكذلك النظرات التبسيطية إلى الاندماج والاستيعاد يفشل في أن يفسر لنا لماذا تنتشر النزعات الأشد تطرفا لتوطيد الوعي بالهوية (وخاصة الهوية الدينية بين المسلمين مثلا) بين عناصر الطبقة الوسطى من المهاجرين في الولايات المتحدة، رغم كونهم أفضل استيعابا بكثير في المهن والأنشطة الاقتصادية التي تدر دخلا مرتفعا ومستويات معيشة أعلى حتى من المتوسطات الشائعة بين المواطنين الأصليين لبلاد المهجر.

إن حالة التطرف الديني بين المصريين من أبناء الطبقة الوسطى والمقيمين بالولايات المتحدة هو مثل ونموذج بالغ الوضوح لفشل التنبؤات الخاصة بالتزامن الحتمي بين الاستيعاب الاقتصادي في أنشطة الرأسمالية المدولة من ناحية وتدمير الثقافة الأصلية، وغزوها من ناحية أخرى.

لقد تعين على الجماعة الأكاديمية في الغرب نفسه أن تعترف بهذا الواقع، الذي لم يخطر لها على بال حتى عقد واحد مضى، أو أكثر أو أقل. فهبوط جاذبية نظرية التحديث، وصعود تيار ما بعد الحداثة يحمل علامات لا تنكر لهذا الواقع. وربما يعود الفضل لنظرية ما بعد الحداثة - بغض النظر عن تماسكها الأخلاقي والمنطقي - في بث وتطوير التقاليد الليبرالية فيما يتعلق بحتمية الاعتراف بالتعددية الثقافية لا على المستوى العالمي فحسب، بل على مستوى التكوين الثقافي للمراكز

الأساسية للرأسمالية العالمية: أي في قلب المجتمعات الغربية الأشد تطورا. ولكن، هل يعنى خطأ الاستنتاج بأن الاستيعاب الاقتصادي يؤدي بالضرورة إلى استيعاب ثقافي أن العكس هو الصحيح وهل يعنى خطأ هذا الاستنتاج أنه لا توجد علاقة بين توسع الرأسمالية الحديثة في فضاء العالم كله من ناحية والتكوين الثقافي للعالم من ناحية أخرى؟ وهل نستطيع أن ننكر أي أثر لاضطرار عشرات من المجتمعات الفقيرة والأقل تطورا إلى اللحاق بركب العولمة الاقتصادية والاتصالية ونوعية الحياة والقيم الثقافية على التوترات - وأحيانا التصدعات - الملحوظة في التكوين الثقافي لهذه الدول.

إن الإجابة عن هذه التساؤلات، وخاصة في حالة بلدنا مصر يلزمنا بالبحث عن إطار نظري وحقل أكثر تطورا وتعقيدا مما نملكه حتى الآن. ويحتاج توصلنا إلى هذا الإطار - أو النظرية العامة - إلى تضافر جهود طائفة واسعة من الباحثين متعددي الاختصاصات والمزودين بمعرفة نظرية وميدانية عميقة ومتنوعة.

وكل مانستطيع أن نفعله في هذه الورقة هو أن نستكشف بعض الأسئلة، وبعض المحددات حول العلاقة بين العولمة الاقتصادية والاتصالية والحالة الثقافية لبلدنا، من خلال اقتراب أكثر تفصيلا مما تسمح به الافتراضات والمسلمات العاصفة للنظريات الكبرى المتاحة مثل النظرية الوظيفية أو الماركسية أو النماذج التحليلية التجريدية نسبيا مثل التحديث، والتبعية وما بعد الحداثة.

وهذا هو ما سنحاوله في القسم الأول من هذه الورقة. أما في القسم الثاني، فسوف نسعى للإجابة على بعض تلك الأسئلة بما يفتح الباب أمام أسئلة أخرى أكثر دلالة، وربما استنتاجات أولية ذات فائدة في إجلاء الاختيارات المتاحة أمام ما يسمى بالعولمة.

أولا: إطار تحليلي: العولمة والقيم الثقافية:

إذا كانت نظريات الاقتصاد السياسي قد ضللتنا فيما يتصل بتوقع تقوض الهويات والقيم الثقافية الخاصة بالمجتمعات التي تلحق بالنظام الرأسمالي العالمي، فهل يتعين علينا أن نتوقع نتائج مختلفة بعد مضي عملية

العولمة في طريقها إلى مساحة أكبر بصورة ملحوظة عما تشهده الآن.

يتوقف الأمر على ما نقصده بالعولمة بالضبط:

إن من يعتقد أن في الأمر جديدا بصورة حاسمة أو نوعية يجد شواهد في سلسلة من التطورات القانونية والفعالية التي تلاحت منذ مطلع التسعينيات، وتتضمن نوعا من رفع الحواجز على تدفق السلع ورؤوس الأموال والتكنولوجيا، وكذا الوسائل الاعلامية والثقافية. إن تكوين منظمة التجارة العالمية بعد أن تمكنت القوى الكبرى من تسوية خلافاتها التجارية وتوقيع اتفاقية مراكش بنهاية عام ١٩٩٣ تمثل الشاهد الأكبر أو القرينة الأكثر دلالة ويرتبط بذلك أيضا تحول واسع النطاق بعيدا عن سياسات القومية الاقتصادية التي هزت العالم الثالث كله في عقد السبعينيات والانتقال من مواقف مسترربة وعدائية حيال رؤوس الأموال والاستثمار والتكنولوجيات الأجنبية والآتية من المراكز الرئيسية للنظام العالمي الى مواقف الحفز والتشجيع وهو ما ترجم في تشريعات تنقسم بتسامح وكرم شديد بين حيال الشركات عابرة القومية. وتأخذ هذه التطورات صيغة مؤسسية شبه متكاملة من خلال انشاء ترتيبات وظيفية جديدة (أو أنظمة) تنظم الدخول والخروج ومعايير الأداء المقبول في مجالات الاقتصاد الدولي كافة. فإلى جانب منظمة التجارة العالمية، ثمة قرارات بال المتعلقة بالعمل المصرفي الدولي، ونظام المعايير الفنية الدولية للمنتجات والآلات وأساليب الانتاج: الـ ISO، وثمة أيضا الجهود المتعلقة بوضع تشريع وترتيب دولي خاص بالاستثمارات الأجنبية المباشرة. والتي لم تتوج بعد وإذا نظرنا لانفاقية التجارة الدولية كحزمة من الترتيبات التي تتعدى المجال الخاص بالتبادل السلعي إلى تنظيم مجال التداول في الخدمات والملكية الفكرية (التي تحكم التجارة أو انتقال أو استعمال التكنولوجيا المتقدمة) لصار لدينا تنظيم دولي جديد بالغ الاتساع يحكم المبادلات الاقتصادية الدولية ويتسم بالتوافق - بصفة عامة - مع ايديولوجية الحرية الاقتصادية، على مستوى عالمي. اذ لا يبقى خارج مجال هذه الترتيبات العالمية غير مجال واحد كبير وهو انتقال رؤوس الأموال النقدية.

إن فحوى هذه الترتيبات كلها يتمثل في إمكانية تسريع وتسهيل عملية التدويل المستمرة والقائمة بالفعل للاقتصاد وضمان شمولها للركب الأرضي كله، الى حد كبير. ومعنى ذلك أننا لسنا بصدد عملية جديدة. إذ أن عملية تدويل الانتاج بتأثير توسع وانتشار الشركات عابرة القومية كانت قائمة بالفعل منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

وماحدث هو أن النظام السياسي العالمي القائم قد تمكن من السيطرة على تشققات وتصدعات خطيرة كانت قد أخذت تلم بهذه العملية بتأثير تصاعد موجة الحماية سواء من خلال التشريع أو الترتيبات الفعلية التي أخذت بها القوى والكتل الاقتصادية الدولية الكبرى. وبذلك أمكن - ولو بصفة مؤقتة على الأقل - السيطرة على تناقضات سياسية واقتصادية كادت تودي بوحدة النظام العالمي، وهي الوحدة التي كانت أسسها قد وضعت - من وجهة نظر التشريع الدولي - في اتفاقية بريتن وودز في اعقاب الحرب مباشرة.

ويرتبط على ذلك ما نسميه بالعولمة: أي نزعة او اضطراب الفاعليات الاقتصادية وبغض النظر عن موطنها القومي الأصل أو انتمائها القانوني والثقافي - الى التعامل والنظر الى العالم كله كوحدة انتاجية / اقتصادية واحدة.

وبغض النظر عن ذلك الجانب التشريعي الدولي، فإن عملية التدويل الاقتصادي (أو العولمة الاقتصادية) تتطور بتأثير عوامل وقوى محركة موضوعية عديدة ابرزها التغير في تقسيم العمل الدولي والمزايا النسبية المقارنة، والثورة التكنولوجية الثالثة، فقد ترتب على العامل الاول نشوء ظاهرة المصنع العالمي، أو بالأحرى توسعها وتعمقها، وحتمية انتقال فروع وربما قطاعات بكاملها من الصناعات الكلاسيكية وربما الجديدة أيضا إلى بلاد مختارة من العالم الثالث. وترتب على العملية الثانية: أي الثورة التكنولوجية إمكانية توحيد العالم اتصاليا ومن ثم تسهيل العولمة الاقتصادية، هذا الى جانب كون هذا التوحيد الاتصالي يشكل نشاطا مستقلا بحد ذاته، ويظهر كأحد جوانب عملية العولمة. والواقع أن هذه المحاور لعملية العولمة لاتشكل ثورات بالمعنى المفهوم

للكلمة، لأنها تطورت تدريجياً وإن بوثبات كبيرة خلال العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية.

وبتعبير آخر، فإن اقطاراً عديدة من العالم الثالث كانت منخرطة بالفعل في عملية العولمة هذه وأخوذة بعودها ومشكلاتها منذ فترة طويلة.

وإثارة هذه المشكلات في الأدبيات العربية وخاصة المصرية - إنما يرتبط إلى حد كبير بالتغيرات التشريعية والسياسية الاقتصادية التي تدفع بمصر إلى اللحاق بعملية العولمة، التي نضجت ملامحها في بلاد أخرى من شرق آسيا وأمريكا الجنوبية.

فإذا كان ما نشهده ليس سوى استكمال للبنية الأساسية التشريعية والاقتصادية والتكنولوجية لعملية العولمة (والتي اصطلح عليها بالتدويل لفترة طويلة فهل يكون بوسعنا أن نتوقع نتائج مختلفة لهذه العملية غير ما شهدناه بالنسبة للبلاد التي كانت قد انخرطت فيها بالفعل منذ فترة؟

وتبدو الاجابة عن السؤال الذي بدأنا به هذا القسم من الورقة والسؤال المطروح في الفقرة الأخيرة مستعصياً إن لم نضع هذين السؤالين في سياق المناظرات التي جرت في حقل العلوم الاجتماعية، وخاصة الاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع. ويتعبير آخر فإن الاجابة عن هذين السؤالين يمكن أن تبدأ بسؤال آخر وهو أين يكمن الخطأ المنهجي في نظريات الاقتصاد السياسي التي عالجت قضايا توسع الرأسمالية وتدويلها.

لقد ارتكب الاقتصاد السياسي الراديكالي تقليدياً خطأ مزدوجاً. الأول هو اعتبار المجال الثقافي (ومعه المجال السياسي الصرف) مجالاً تابعاً تبعية مباشرة يترجم بصورة خطية الميول الأساسية والضرغوط المتنامية في الحقل الاقتصادي. ووفقاً لهذا الافتراض، فإنه إذا كانت الرأسمالية تتطلب تكويناً ثقافياً معيناً، فإن انتقالها من المراكز الرئيسية إلى العمل على صعيد كوكبي يترتب عليه تلقائياً إزاحة الثقافات (ما قبل الرأسمالية) وإحلال ثقافة رأسمالية (أو القيم الغربية الحديثة) محلها وإنطوى ذلك الحكم بحد ذاته على تعميم عاصف، يرفض التسليم بالحاجة إلى تمييز المستويات والمجالات النوعية المتباينة للثقافة.

أما الخطأ الثاني فهو اكتفاء التحليلات العامة لتطور الرأسمالية وحركة العولمة على الكشف عن اتجاهات التطور شبه الحتمية انطلاقاً من تحليل المزايا التي تعود إلى رأس المال، دون التطرق بما يكفي لتناقضات العمليات الاقتصادية / الاجتماعية للإنتاج الرأسمالي. وبذلك، بدأ تطور الرأسمالية وكأنه عملية خطية متصاعدة، تفرض منطقها حتماً وبالضرورة وتزيح من طريقها كل ما يبدو تجريدياً متعارضاً مع متطلباتها، بما في ذلك الظواهر والقيم الثقافية.

لقد تمثل رد الفعل للخطأ الأول في إعادة الاعتبار للمجالين الثقافي والسياسي باعتبارهما فضاءات مشتتة للعلاقات الاجتماعية، تؤثر وتتأثر بالتطورات في المجال الاقتصادي. غير أن نقد الاقتصاد والسياسي الراديكالي من هذا المنظور لم يؤد بالضرورة إلى التسليم بنتائجه المنطقية والعملية، فالثقافة - أو النظام الثقافي - قد ترفض تطويعها بالحاجات الاقتصادية للرأسمالية مهما كانت قوية. والأهم هو أن الثقافة قد تكيف تطور الرأسمالية، تبعاً لنزعاتها هي، فتعيد هذا التطور أو حتى تحول دون تدفقه، أو تخلق له مسارات خاصة، فتفيدة في جوانب معينة وتضر به في جوانب أخرى، بل قد تتفاعل مع عملية تطور الرأسمالية بما يؤدي في نهاية المطاف إلى تكوين أسلوب إنتاج رأسمالي من نوع خاص.

وبفضل هذا الدور للثقافة نستطيع أن نفسر خصوصية تطور الرأسمالية في اليابان، بل ونجاحها المتفوق لعقود طويلة بالمقارنة مع وتأثر نمو الرأسمالية في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية ذاتها. فمفهوم الشركة الياباني - والذي ربما يكون قد تمت استعارته جزئياً في بلاد أخرى من شرق آسيا - ليس هو ذاته في أوروبا أو أمريكا، رغم كونهما يشتركان في كونهما (أي المصنع أو الشركة الغربية ومثيله الياباني) هو النمط التنظيمي للإنتاج الرأسمالي الأرقى. إن دلالة هذا الاختلاف واضحة إلى حد ما فثمة أشياء مشتركة يفرضها تطور الرأسمالية في الثقافة وفي علاقات الإنتاج. وثمة أيضاً أشياء متميزة تخص كل نظام ثقافي على حده، ولايتعلق تغييرها بضرورات تطور الإنتاج الرأسمالي وحده، بل إنها قد تكيف هذا التطور وتمنحه طابعاً خاصاً في الواقع

الملموس. وعلينا أن نحدد بدقة اشكال ودرجات الالتقاء المتوتر بين النزعات العميقة في الثقافة من ناحية وضرورات تطور الرأسمالية وبالتالي العولمة، من ناحية أخرى.

وإذا كان هذا الاستنتاج صحيحا لو اخذنا تعبير «ضرورات تطور الرأسمالية وعولمتها» على علاته باعتبارها ترجمة لقانون موضوعي. غير أنه يصح بدرجة أكبر إذا تعاملنا لا مع هذه الضرورات كمعطيات مطلقة، وحيدة الجانب، وإنما مع حقل العلاقات الاجتماعية / الاقتصادية ككل، وهو حقل يزخر بالتناقضات. وربما كان أبرز هذه التناقضات تتعلق بالعلاقات التوزيعية، التي تتدخل في صياغتها لا فقط القوانين التجريدية لتطور الرأسمالية، وإنما علاقات القوة - ومن ثم اشكال الوعي - أيضا: أى السياسة والثقافة.

ويعنى ذلك أننا عندما نتعامل مع العولمة، فإننا لانواجه مشكلة تشخيص نمط العلاقة بين رأسمالية تمتد من مركز رئيسي (عادة في أوربا الغربية والآن في اليابان وبلاد أخرى) الى المحيط العالمى والتكوين الاقتصادى المحلى في هذا المحيط، وإنما يتعين علينا تشخيص النمط البارز من العلاقات بين كيانات اجتماعية محددة بعضها يتسم بوضع ومكانة المركز الآخر يتسم بوضع ومكانة الهامش، وبين هذه الأخيرة وبعضها البعض. ولا يمكن اختصار هذا الكيان الاجتماعى في بيان يخص القوانين التجريدية لتطور الرأسمالية، إذ أن اشكالا عديدة للوعى والعلاقات الاجتماعية قد لانتشأ على أرضية الرأسمالية باعتبارها كذلك، حتى في أكثر مستويات التطور الرأسمالي تطورا ونضجا.

ويتعين علينا إذن ان نرصد اصطدام أو تلاقى اشكال معينة من الوعى وأنظمة القيم في سياق العولمة، حيث لانشكل ضرورات تطور الرأسمالية غير عامل واحد، من بين عوامل متعددة. وكذلك يتعين علينا أن نرصد الصراع التوزيعى في إطار العولمة الاقتصادية، بل وفى داخل كل تشكيل اجتماعى على حدة. ويترب على هذا الصراع التوزيعى حركة لاعادة توزيع المواقف البياسية والتناقضات الاجتماعية تنتج نزعات ثقافية قوية.

من هذا المنظور، فإن الافتراضات التجريدية والاستنتاجات النمطية قد لاتكون مفيدة على الإطلاق أو صحيحة بأدنى درجة عندما نتقدم لتحليل الواقع الملموس للعلاقات الاجتماعية والمواقف الثقافية على صعيد عالمى. وعلى سبيل المثال، فإن الافتراض القائل بأن العولمة تربط بمواقف تنزع لتدمير أو احتقار الثقافة المحلية يبدو مفارقا بشدة لما قد نستنتجه من تحليل ملموس للمواقف الناشئة في قلب النظام الرأسمالى ومراكزه الرئيسية في الغرب. إذ أن المصالح الرأسمالية - فى أوربا الغربية أو أمريكا الشمالية - التى تتمدد فى الخارج وتملك مزايا تنافسية ومتطلبات حيوية للعمل على صعيد عالمى وفى البلاد الأجنبية قد تجد ذاتها مضطرة لبدء الاحترام للثقافات المحلية. بل إنها قد تجد ذاتها منجذبة لتوظيف هذه الثقافات، بالقدر الذى يساعدها ذلك فى مجال تسويق منتجاتها على سبيل المثال. وعلى النقيض، فإن المصالح الرأسمالية التى تجد ذاتها مضطرة لاتخاذ موقف دفاعى حيال غزو المنتجات الآتية من بلاد فقيرة أو أجنبية عموما، تميل لاتخاذ مواقف حمائية، عادة ما تكون معادية للعولمة وقد يترتب على ذلك نشوء نزعة قوية لتوظيف أو تنمية نزعة احتقار أو كراهية الاجانب عموما وثقافتهم. وقد يختلط الأمر تماما بالنسبة للتحلل النمطى والكلاسيكى الذى يقدمه الاقتصاد الراديكالى. فبحكم التعريف عادة مايتميز هذا التحليل لصالح الطبقة العاملة فى الغرب. فإذا كانت هذه الطبقة تنظر بعين العداء للشركات متعددة الجنسية وعملياتها الخارجية وتميل لترويج ايديولوجية حمائية، فإنها غالبا ماتطور نزعة العداء للأجانب والثقافات الأجنبية كجزء من محاولة استنفار المجتمع ضد إقدام الشركات متعددة الجنسية فى بلادها لتصدير رأس المال أو استيراد العمل الرخيص.. الخ.

وفى السياق نفسه، فإن ترويج التحليل النمطى والكلاسيكى المثير للفرع حول دور عملية التدويل فى تدمير الثقافة والقيم الثقافية الوطنية، قد لايدخم سوى مصالح الشرائح العليا من البيروقراطية المهيمنة فى بعض بلاد العالم الثالث، والتى لاتحتكر السلطة والثروة فحسب، بل ونقاط التماس المهمة مع عملية العولمة

ذاتها. ولا يبدو من باب المصادفة أن الطبقات التي هيمنت على القطاع العام أثناء التوجه «الاشتراكي العربي» في مصر والجزائر وسوريا والتي روجت للسياسات الحمائية، هي ذاتها التي كانت أسرع في اغتنام فرص التحول إلى الانفتاح» وشكلت رافدا أساسيا من روافد تكون طبقة رجال الأعمال الجدد الذين أثروا من خلال الوكالات الأجنبية والتجارة والمقاولات العامة وأعمال الوساطة المالية الدولية.

في ظل هذا كله يستحيل أن نستنبط نتائج مفيدة بالنسبة للعلاقة بين الثقافة والعولمة إلا إذا أخذنا بتحليل ملموس لنفضاء اقتصادي محدد ثقافي، وأقدمنا على تشريحه من خلال رصد توزع القوى الاجتماعية في هذا الفضاء.

ومن المفيد أن نعرف القارئ بإطار «الفضاء الاجتماعي» كمدخل لفهم طبيعة الارتباط والتأثيرات المتبادلة بين عملية العولمة من ناحية والثقافة القومية من ناحية أخرى.

إن الفروض الأساسية في هذا المدخل يمكن صياغتها - فيما يتعلق بهذه القضية المحددة - كما يلي:

(١) إن المجتمع الذي يدخل كطرف في فضاء عملية العولمة، وخاصة إذا كان مركبا ومعقدا وقديما، له تكوينه الاجتماعي وميراثه السياسي والثقافي الخاص. كما أن له مشاكله وجدول أعماله وعلاقاته الداخلية على الأصعدة الطبقية والسياسية والثقافية. وهو بهذا المعنى، لا يتشكل من جديد ولا يولد مع عملية العولمة، وليس مجرد مادة خام تشكلها عملية العولمة وفقا لقوانينها وبدون إرادة منها.

والأحرى، هو أن عملية العولمة تظهر في كل مجتمع محدد بالكيفية التي تتيحها تشكيلة المجتمع ذاته: ميراثه وتقاليد وميوله ونزعاته وخصائص ثقافته والتوترات الكامنة في تكوينه الاجتماعي. وهي تتفاعل مع سياسات الدولة في هذا المجتمع، كما تطبقها النخب الحاكمة وبيروقراطية الحكومة، في مرحلة ما.

ومن البديهي في هذا الإطار، أن المجتمع المركب والقديم مثل مصر لا يفضى عزله فجأة أمام عالم تعاد

صياغته بفضل عمليات تدويل الانتاج والاتصال. بل إنه كان مشتبكا بالأصل في هذه العملية بأشكالها المحددة في مراحل سابقة. كما أن هذا المكون لا بد أن يكون قد كون خريطة محددة للمواقف من العالم الخارجي وما يشغى به من قوى ومصالح وحركات وظواهر وعمليات والمجتمع المصري بالذات هو من أكثر مجتمعات العالم الثالث اشتباكا مع العالم الخارجي عبر التجارة ونقل التكنولوجيا وأعمال المقاولات الأجنبية وتدفق الرسائل الثقافية بكل أشكالها. هذا إضافة إلى أن قسما كبيرا من هذا المجتمع يعيش خارج وطنه الآن بصفة دائمة أو ممتدة عبر قنوات الهجرة الدائمة أو المؤقتة، وأن قسما كبيرا آخر يتمتع بحرية كبيرة في التنقل والسفر والاحتكاك مع العالم الخارجي.

وهذا الاشتباك القائم مع المراحل الأولية من عملية العولمة تكيف بسياسات الدولة، وبخصائص التنظيم الاجتماعي، وبحالة الثقافة القومية في تلك المراحل. ولا شك أنه قد أثر فيها أيضا.

والاستنتاجات التي قد يستخرجها الباحثون حول أثر عملية العولمة في الثقافة القومية المصرية لا بد أن تكون قد ظهرت بالفعل. ولو بصفة جزئية، وإن كان من غير الممكن القطع باستمرار الآثار نفسها أو باتخاذها شكل النمو الخطي عبر الزمن. إذ أن أي تغير ملموس في سياسات الدولة وطبيعة نخبة الحكم والحالة الثقافية والاجتماعية يمكن أن يقود إلى آثار ونتائج مختلفة.

(٢) ومن أجل فرز المتغيرات التي تؤثر بها العولمة على التكوين الثقافي على نحو ما في مجتمع محدد، قد يكون من المفيد والضروري تعاونها بنفس تلك المتغيرات بالنسبة لمجتمع آخر، ورصد الفوارق في اتجاه ونوع ومقدار التأثير الثقافي. إننا قد نسأل في هذا الصدد مثلا لماذا أدى نضج تدويل اقتصاد دولة ما مثل البرازيل أو كوريا الجنوبية إلى أحداث تغيير أكبر في نظرة المجتمع إلى عمل المرأة، بينما لم يؤد هذا التدويل لاقتصاد دولة أخرى مثل السعودية إلى إحداث مثل هذا التغير.

ويمكن لهذا الرصد المقارن أن يدلنا أيضا على قوة مقاومة ثقافة محلية لما لضغوط عملية التدويل، بغض

النظر عما إذا كانت هذه الضغوط ايجابية أو سلبية. كما أن هذا الرصد المقارن قد يدلنا على طريقة التقاء متغيرات ثقافية محلية مع متغيرات اقتصادية أو اتصالية دولية لكي ينتج عن هذا الالتقاء مركب جديد.

(٣) إن القوى الاجتماعية الداخلية تتأثر ثقافيا بعملية التدويل بصورة مختلفة وبدرجات متفاوتة. كما أن توجهات هذه القوى تختلف تبعاً لموقعها من هذه العملية، ونعني بالموقع هنا المكان المحدد الذي تحتله هذه القوى في العمليات والعلاقات الاقتصادية الناشئة عن عملية التدويل، وأيضاً المكان المحدد الذي تحتله في العمليات والعلاقات الثقافية.

غير أن تلك المواقع لا تبقى جامدة أو ساكنة في علاقتها بعملية العولمة. إذ يتوقف الأمر إلى حد بعيد على سياسات الدولة والمجتمع، وبالتالي على ثقافة الدولة وثقافة (أو ثقافات المجتمع). وعلى سبيل المثال، فإن الدولة التي لا تهتم اهتماماً كافياً بعملية التعليم كما ونوعاً تنتهي بها الأمر إلى إنتاج قوة عمل ذات تكوين مهاري منخفض، مما يجعل غالبية السكان خارج - أو مستبعدين من - علاقات الإنتاج العالمية أو المدولة، وهو ما يجعلهم ينظرون لها بعين الريبة، أو الرفض.

(٤) ورغم تباين الأشكال التي تتجلى بها عملية العولمة في مجتمع ما، فإن هذه العملية تخضع لقوانين محددة، ذات طبيعة متماثلة بالنسبة لكل المجتمعات. وأهم تلك القوانين يمكن اختصارها فيما يلي:

(أ) تتقوض الأشكال التقليدية للحماية (أو العزل النسبي) أو تنحسر تدريجياً، فتلغى أشكال الرقابة الكمية على الواردات السلعية والخدمية، وتنخفض مستويات الرسوم الجمركية، ويتاح للاستثمار الأجنبي مزاولة الأنشطة الاقتصادية في السوق المحلية، وكذلك تنتهي أو تنخفض كثيراً فاعلية الحواجز التي تحول دون التدفق المباشر للرسائل الإعلامية والثقافية.

(ب) ويعني ذلك كله أن الاقتصاد والثقافة المحلية تدخل إلى حلبة المنافسة الدولية بدون الأشكال التقليدية من الحماية. وتصبح المزايا التنافسية والمزايا المقارنة للاقتصاد للثقافة هي الأدوات الحقيقية المتاحة للصمود في وجه السلع أو الخدمات أو الرسائل الإعلامية المنافسة أو البديلة.

ومن السهل قياس قدرة الاقتصاد المحلي على المنافسة من خلال مؤشرات الانتاجية. أما بالنسبة للثقافة فإن الأمر يبدو أكثر صعوبة. غير أن المحك النهائي لقدرة قالب ثقافي ما على الصمود هو ما يحققه من إشباع وتوازن إيجابي نفسي واجتماعي من خلال الحلول المحددة لمشكلة ما من مشكلات الحياة الاجتماعية.

(ج) تتم المنافسة في الاقتصاد الدولي على أساس من عمليات جديدة تشكل شروطاً عامة لعلاقات الانتاج والتوزيع مثل الميل لتنميط العمليات الغنية للانتاج وتوحيد أسواق رأس المال وتأثرها المتبادل، وبالتالي تضائل الفوارق في أسعار الفائدة، والضغط المتزايد لانتاج أذواق متشابهة للمستهلكين. ويرتبط بذلك خضوع قاعدة التراكم والتسويق المحلي لشروط عالمية. إن استقلالية قاعدة التراكم والسوق بما في ذلك سوق العمل قد تنتهي، ولكن ذلك لا يعني بالضرورة انتهاء كل تأثير وطني على التراكم والتسويق. كل مايعنيه أن الكفاءة النسبية للاقتصاد المحلي هي التي تحدد نصيبه من التدفقات الرأسمالية والسلعية وتدفقات العمل الماهر.

(د) إن علاقات القوة التقليدية لامتختفى، ولكنها تفسح مكانها بصورة متزايدة لأشكال ومصادر جديدة للقوة مثل القدرة على إنتاج والتلاعب بالمعلومات، والقدرة على التنظيم والمساومة، والقدرة على ايجاد بدائل متعددة للوصول إلى نتائج مرضية.

(هـ) وتعدد مجالات العولمة وتأثر ببعض البعض في الواقع الملموس للمجتمع. وفي أبسط صورها تظهر عمليات التأثير والتأثر في ثنائيات كما يلي:

- علاقة اقتصاد - ثقافة
- علاقة اقتصاد - إقتصاد
- علاقة اقتصاد - سياسة
- علاقة ثقافة - ثقافة
- علاقة سياسة - ثقافة
- علاقة سياسة - سياسة

حيث الطرف الأول في العلاقة هو التغير أو المجال الخاص بالعولمة والطرف الثاني هو المجال القومي.

هذه الظواهر الثلاث هي مايلي:

(١) النزوع نحو الشكلانية والجمود والتطرف الديني: وهي ظاهرة شاعت بين جماهير المصريين عموماً، والطبقات الوسطى بصفة أكثر شدة، ونشأت على قمتها تيارات مختلفة للاسلام السياسي والثقافي تتسم بالصرامة والعداء لبعض مؤسسات الحدائة، ورفض شبه كامل للآخر الحضارى والثقافى والسياسى. وهذه التيارات لاترفض النظام الرأسمالى العالمى جملة وتفصيلا. بل إنها إما تتعامل معه بالفعل أو تبتدى استعدادا للتعامل معه، ولكنها تتحدث عن نموذج إسلامى شامل للحياة الاجتماعية والفردية، بما فى ذلك نموذج للممارسة الاقتصادية، وهو نموذج مستقل ويختلف مع بعض منطلقات النظام الرأسمالى، والسوق الحرة.

(٢) نزوع استهلاكى شديد القوة يكاد يقترب من الايديولوجية المتعوية hed anism: إذ يعرض من السلع والخدمات التى جعلها النظام الرأسمالى العالمى متاحة على صعيد كوكبي للطبقات القادرة على شرائها. ويرتبط بهذا النزوع دوافع نفسية واجتماعية وثقافية تكاد تصل إلى تقديس السلع Commodity Fetli-hiln.

ورغم مشاعر الحرمان العام بين الطبقات الدنيا من المصريين، فقد ساهمت هذه النزعة فى إحداث اختلال شديد فى الميزان التجارى للبلاد (حيث يصل حجم الواردات الى نحو ١١٥ مليار دولار، بينما لاتزيد الصادرات على نحو ٥٥ مليار دولار فى المتوسط). كما ساهمت فى صياغة دولاب الانتاج الصناعى والخدمى المحلى بما يعكس التحيز لصالح الاستهلاك الترفى.

(٣) انحسار مستوى المشاركة والعزوف عنها apa-thy حيال الحياة العامة، والانسحاب إلى داخل الفرد والحياة الأسرية بمعناها الضيق. ويسبب هذا الانحسار تنكمش مساحة الحياة السياسية والاجتماعية الأوسع، وتتركز سلطات اتخاذ القرار على كل الأصعدة، ويتعاظم الجمود الجبلى، وتنمو الميول الثقافية الرجعية والمحافظة فى شتى مجالات الحياة.

ويمكننا أن نطور فهمنا لعمليات التأثير والتأثر هذه اذا أدخلنا وظيفة التوسط بين المجالات، وهو ما يجعل كل ثنائية من هذه الثنائيات خاضعة لتوسط المجال الآخر كما يلى اقتصاد - سياسة - ثقافة، اقتصاد - سياسة - اقتصاد اقتصاد - اقتصاد - ثقافة... الخ.

غير أنه بقصد التبسيط تصلح الثنائيات السابقة لوصف كاف لأثار عمليات العولمة فى الواقع الاجتماعى القومى. وحيث إن مجال الورقة الحالية والحيز المتاح فيها لا يغطى كافة هذه الثنائيات فسوف نكتفى فيما يلى بتأمل التأثيرات (المبادلة) المحتملة فى ثنائية: اقتصاد - ثقافة، وثنائية ثقافة - ثقافة.

ويهدف التبسيط أيضا يمكننا حصر نوع التأثير المحتمل للعولمة على نتيجتين: الأولى هي توظيف خصائص أو سمات ما (فى الاقتصاد أو الثقافة)، والثانية هي استبعاد أو تهميش وتدمير خصائص أو سمات، ما أخرى (فى الاقتصاد أو الثقافة القوميين).

ويحتمل الأمر فى الواقع مجالا أوسع من النتائج، ربما يكون أبرزها هو التكيف والتحوير أو الازاحة أو إعادة تنسيق الثقال (أو قيم) خصائص وسمات (اقتصاد أو ثقافة) مجتمع ما.

والاسئلة المطروحة هنا هي ما إذا كانت عولمة الاقتصاد المصرى أو دخول مصر عموما إلى الفضاء الاقتصادى للعولمة يهدد (يهمش، يدمر، أو يزيح) خصائص أساسية فى الثقافة القومية المصرية، وما إذا كان تعرض مصر لموجات الثقافة العالمية عبر الاعلام والاحتكاك المباشر يقضى الى تغييرات ملموسة سلبية او إيجابية فى الكيان الثقافى للبلاد.

ثانيا : العولمة والثقافة القومية المصرية :

تدلف مصر إلى مرحلة متقدمة من العولمة، وفى جعبتها خبرات كبيرة تكونت عبر المراحل السابقة من الاشتباك مع النظام الرأسمالى العالمى، منذ إعلان سياسة الانفتاح الاقتصادى عام ١٩٧٤.

ومنذ ذلك الوقت، أى خلال ربع القرن الأخير، تكونت ثلاث ظواهر ثقافية كبرى وواسعة النطاق، وهيمنت على الحياة الاجتماعية فى مصر بكل جوانبها.

الأبعاد الاقتصادية، والتكنولوجية والمؤسسية والاجتماعية لهذه العملية.

ويشكل ميزان القوة الاقتصادى أهم محددات هذه العملية، وهو ميزان يبرز فى كل هذه الأبعاد.

ويمكننا تتبع تحديات عملية العولمة بالنسبة للثقافة القومية المصرية على ضوء موازين القوة والعلاقات الديناميكية المحتملة فى كل من أبعادها الأربعة. وهو ما سنفعله بإيجاز وبصورة أولية فيما يلى :

أولاً: البعد الاقتصادى :

تعنى العولمة من الناحية الاقتصادية الصرفة طرفاً يتيح التعامل مع العالم كله كوحدة أو بناء إنتاجى وتسويقى (وبالتالى تراكمى) واحد. والظرف أو الظروف التى تتيح هذه النظرة الجديدة للعالم تتمثل فى توسيع مجال المنافسة إلى العالم كله بفضل تمكين الموارد (ربما باستثناء العمل). من الحركة والتدفق الحر عبر الحدود القومية. فتتحرك السلع والخدمات عبر الحدود بدون حواجز إدارية أو جمركية عالية، ويتم تأمين نظام التجارة الحرة متعددة الأطراف من غوائل وتعديات السياسات الحمائية والميركانثيين. وكذلك تحرك رؤوس الأموال سواء لهدف الاستثمار المباشر أو للاستثمار فى الأوراق المالية. وحتى الآن يتم ذلك من خلال قوانين الاستثمار الوطنية، وكذلك القوانين الحاكمة لسياسات المصارف والبورصات. غير أن ثمة تحركاً عالمياً لوضع اتفاق يضمن حرية الاستثمار على مستوى عالمى مشابه لنظام منظمة التجارة الحرة (أو الجات سابقاً).

ولأنزال هناك قيود قانونية وطنية شديدة على حرية حركة العمل، ولاتسماح الغالبية الكاسحة من دول العالم مع الحق فى الإقامة والهجرة إلا بشروط شديدة. ومع ذلك رغم هذه القيود، فإنه لم يحدث فى تاريخ الإنسانية أن نشأت حركات مكانية عبر الحدود القومية بالإنساع والفخامة الذى تشهده فى العقود الأخيرة، وهو ما يحدث بفضل الضغوط والمتطلبات الاقتصادية والاتصالية.

والعولمة الاقتصادية بهذا المعنى قد تقضى على المضمون الاقتصادى للدولة القومية فتوسع التجارة الدولية ونهاية السياسات الميركانتيلية والحمائية (فيما لو

وفى سياق ذلك كله يتفشى الشعور بالاغتراب خاصة بين الأجيال الشابة، ويتراخى الولاء القومى والوطنى والاجتماعى، ولانكاد مؤسسات الحياة المدنية بدءاً من الجمعية الأهلية مروراً بالنقابات ووصولاً إلى الأحزاب السياسية تشهد مشاركة جماهيرية حقيقية، إلا بصورة موسمية ووفقاً لمعايير نفعية ضيقة.

وتتعاظم الشعور بالفوضى فى البلاد بسبب الافتقار إلى أسس حقيقية لاحترام القانون وعدم التوحد معه، والنزاعات الأشد أنانية والأقل أخلاقية. إن الفرد قد ولد مشوهاً فى ساحة السوق بكل أشكاله وميادينه، ولم يتطور إلى الفردية الأخلاقية التى تحدث عنها دوركايم وتلاميذه من علماء الاجتماع المحافظين والليبراليين.

والسؤال الذى يبرز هنا هو إلى أى حد ترتبط هذه الظواهر الثقافية الثلاث بالانخراط فى النظام الرأسمالى، والانفتاح عليه. وهل تشهد المداخل المقبلة الأشد تطوراً من عملية العولمة تعميماً لهذه الظواهر الثقافية أم نمو ظواهر وممارسات ثقافية بديلة؟

إن ميل بعض المدارس الفكرية لغزو كل الظواهر الثقافية والاجتماعية السلبية لعملية العولمة بحد ذاتها لا يصدر عن تحليل علمى دقيق. فإذا كان من البديهي أن العولمة مثلاً مثل كافة التطورات الكبرى فى التاريخ تنتج ظواهر إيجابية وسلبية فى نفس الوقت، فإن حصداها فى مرحلة معينة وفى بلد معين يتكون من التقاء خصائص وسمات هذا البلد وسياساته فى هذه المرحلة مع متغيرات ومحددات عملية العولمة، وليس عن أى منهما على انفراد. فبينما تستطيع بلاد معينة فى نفس المرحلة أن تحقق نتائج إيجابية، تطفئ النتائج السلبية فى بلاد أخرى. والفارق بين هاتين الفئتين من البلدان يتمثل فى ظروف وخصائص وسياسات كل منهما.

ويتعين على الباحث العلمى أن يرصد بكل دقة محددات وتحديات عملية العولمة حتى يمكن له أن يستنبط المداخل السليمة التى تجنب بلاده آثارها السلبية وتعظم لها النتائج الإيجابية التى يمكن تحقيقها بفهم الفرص الممكنة والمتاحة فى هذه العملية.

وقد يمكننا تفهم تحديات عملية العولمة، ونتائجها الثقافية المحتملة (السلبية والإيجابية) من خلال رصد

وبالتالى، فإن عملية العولمة تسمح فقط بتلك
الايدولوجيات ونظم الأفكار التى لاتناهض العالمية
الاقتصادية. وقد تعارض هذه الايدولوجيات أسس ونتائج
النظام الاقتصادى العالمى، ولكنها ستجد نفسها مضطرة
لتوجيه خطابها لا إلى جماعة محددة من الناس وإنما
إلى جماهير العالم كله من أجل التغيير من الداخل.
وهذه النتيجة هى أكثر النتائج جوهرية لثقافة العولمة
الاقتصادية، ولكنها ليست النتيجة الوحيدة على الصعيد
الايدولوجى.

إذ تنقسم كل مرحلة محددة فى تطور عملية تدويل
الانتاج وتوحيد الأسواق بسيادة خطاب أو خطابات
ايدولوجية معينة.

وفى المرحلة الراهنة، تسود ثقافة رأسمالية نوعية
تمثل ايدولوجية القوى الأشد محافظة على الصعيدين
الاجتماعى والسياسى وخاصة فى الولايات المتحدة
الأمريكية، وتسعى هذه القوى لفرض ايدولوجيتها من
خلال إضفاء طابع القداسة على النظام الرأسمالى
وتحويله من حقبة محددة فى الحضارة الانسانية إلى
الهدف النهائى والمثل الأعلى الوحيد للحضارة، بل
وللتاريخ البشرى كله، بما يجعله هو الفاصل النهائى فى
التاريخ.

وتتسم هذه الايدولوجية أيضا بعبارة السوق الحرة ونيزد
كل تدخل من جانب الدولة أو المجتمع. وهو ما يجعل
السوق الحرة فوق وأعلى من الإرادة الانسانية. وبغض
هذه العبارة cult ثمة عملية ترويح وضغوط تسعى لتدمير
كل صور التدخل المجتمعى فى آليات الاقتصاد والسوق
من خلال الخصخصة المطلقة، والسياسات المالية
والنقدية الأشد صرامة، والتأكيد على ضرورة التسابق فى
منح الجوائز والحوافز لرأس المال، وإعلاء شأن رجل
الأعمال وجعله فوق النقد والمساءلة الاجتماعية.

ويقدر ما يتم فرض هذا الخطاب الايدولوجى من
الخارج، قد تفضى التحولات فى بلاد معينة مثل مصر
إلى إحداث انقلاب اجتماعى / ثقافى قد يشتمل على
التحديات والتحديات التالية:

(أ) تفكيك النظام الاجتماعى، وخاصة نظام الحماية
والأمان الاجتماعى Social Security net قبل أن

انتهت فعلا)، والنمو المتواصل لظاهرة المصنع
العالمى، وانتشار الشركات عابرة القومية، بما فى ذلك
نشوء أسواق خاصة للمال والنقد لانتقيد السياسات
القومية، ونمو حركة رؤوس الأموال عبر الحدود. وكل
ذلك يعنى نهاية فكرة السوق القومية الصرفة المنحرة
من حوافز وضغوط السوق أو الأسواق الخارجية، ويعنى
نهاية التراكم المحلى الصرف، بل ويعنى انخفاضا شديدا
فى قدرة الدول والحكومات على ضبط حركة الموارد
الاقتصادية داخل حدودها أو داخل نطاقها التشريعى.

وإذا كانت مصالح الأمم والأفراد تتكيف بهذا التغيير
أو بالأحرى هذا الانقلاب فى قاعدة الممارسة
الاقتصادية، فإن ثقافتهم لابد أن تتغير كذلك.

وبوسعنا أن نتحدث هنا عن ضغوط اقتصادية هائلة
للتغيير فى الترتيبات الثقافية الكبرى، كما يلى:

(١) التغيير فى الأنماط الايدولوجية الكبرى:

إذا أطررت عملية العولمة وقطعت أشواطا بعيدة،
سوف يصبح اختيار العزلة عنه نوعا من الانحمار
الاقتصادى القومى. وبهذا المعنى، فإن الايدولوجيات
التي دافعت عن اختيار العزلة أو الاستقلال عن السوق
العالمية قد خسرت المناظرة الاقتصادية لفترة طويلة
مقبلة.

وقد كان من الممكن لبعض النظم الايدولوجية
الكبرى أن تلتحم وتتوحد مع بلادها الأم (حيثما نجحت
فى تأسيس دولة تنهض على هذه النظم)، بحيث
استقلت بهذه البلاد وانسلخت بها عن النظام العالمى.
وقد حدث ذلك بالنسبة للماركسية والشيوعية.

إن هذا الاختيار لم يعد ممكنا من الناحية الصرفة،
وتعوتره صعوبات جمّة فى المجال الاقتصادى. ويصدق
ذلك أيضا على الايدولوجية القومية، وعلى المدارس
والايدولوجيات الراديكالية الاقتصادية. كما يصدق على
الايدولوجيات التى ترفع لواء الدين.

ولايعنى ذلك استحالة معارضة أو الانسلاخ عن
النظام العالمى، من خلال ايدولوجيات راديكالية أو
ثورية. ولكن هذه المعارضة وهذا الانسلاخ سوف يكون
مكلفا للغاية من الناحية الاقتصادية، وهو ما يعنى أنه قد
يصبح مؤقتا ومحدودا بفترة زمنية ما.

ينشأ بديل من داخل منطق السوق وآليات عمل المجتمع المدني والاقتصادى لتوفير نفس الوظائف وتحقيق نفس الأهداف.

(ب) تفكيك النظام الاقتصادى القائم على دور جوهري للدولة قبل أن يتم ضمان إعمال آليات السوق بما يحقق الحد الأدنى من التوازنات الاقتصادية الكلية، والجزئية، وهو ما يسفر عن ظاهرة البطالة الممتدة. وفى هذا السياق، قد تتكشف الضغوط على الفرد بما يؤدي إلى سحقه واضطراره لملاحقة ضرورات الحياة بما يخل بتكامله النفسى والبيئى والاجتماعى، ويشيع الأمراض النفسية ويضاعف من شدة النزعة للانسحاب من الفضاء العام.

(ج) إغراق طبقة رجال الأعمال بالامتيازات بما يؤدي إلى خلل فى نظام المسؤولية الاجتماعية، وقد يضاعف من تدليلهم وأنانيتهم، وسيادة نظام مكافآت سلبى من الناحيتين الثقافية والأخلاقية، مما ينمى العشوائيات الثقافية.

(د) تكوين حاجز اجتماعى بين فئات محرومة وأخرى متميزة، بسبب الإغراق فى إغداق الامتيازات (وخاصة الامتيازات الضريبية) على الفئات الرأسمالية، وهو ما يحرم الدولة من الموارد اللازمة للاستثمار فى تنمية القدرات البشرية. ويعمق هذا الحاجز من ثقافة الحقد والكراهية الطبقية، وقد يفضى إلى تكوين ايديولوجيات مضادة تنهض على العنف المادى والدمدى كتعبير عن المرارات الطبقية، وانسداد آفاق التغيير السلمى المنظم.

(٢) التغيير فى أنماط الولاء والانتماء:

يعتقد بعض الباحثين أن العولمة الاقتصادية ستفضى فى نهاية المطاف إلى نقل مشاعر الولاء من الدولة القومية إلى نطاقات عالمية جديدة. فالفاعل الرئيسى فى العولمة الاقتصادية هو الشركات عابرة القومية. والمنافسة فى السوق العالمية تتحول أكثر فأكثر إلى منافسة بين شركات ذات جنسيات متعددة. فإذا تصورنا أن الشركة تسعى لتنمية الولاء. لها بين العاملين فيها، فإن هذا الولاء للشركة يتخطى الولاء القومى، حتى وإن لم يصطدم معه بالضرورة.

وربما نستطيع أن نكشف عن هذا التخطى المزعوم للولاء القومى فى مستويين، الأول هو الملكية والثانى هو الادارة.

(أ) فقد احتفظ المركز الرئيسى للشركات عابرة القومية تقليدياً بملكية أصول الشركات الأم. بينما قبلت بل وحرصت هذه الشركات على الدخول فى مشروعات مشتركة كشكل لملكية الشركات فى الدول المضيفة. غير أن ثمة اتجاهاً بازغاً لتنوع الأصول القومية لمالكى حتى الشركات الأم فى الدول الغربية الكبرى. وثمة اتجاه ملحوظ لتحول بعض الشركات الكبيرة فى العالم الثالث الى مشروعات عابرة القومية وقيامها بالاستثمار وإنشاء شركات تابعة فى الدول الصناعية الكبرى.

وبذلك تتزايد نسبة رجال الأعمال الذين يستثمرون خارج بلادهم الأم من العالم الثالث. فإذا كانت ملكيات هذه الطبقة قد صارت متنوعة الجنسيات، فمن المنطقي أن تنزع عناصر هذه الطبقة إلى تخطى حدودها القومية، ونقل ولاتها من «المصالح القومية» إلى «المصالح والتجمعات العالمية» التى ترتبط بانتماء ملكياتها.

(ب) وكذلك كان المركز الرئيسى للشركة عابرة القومية يحرص على التجانس القومى للمديرين الكبار فيه، ويتجندهم من بين مواطنى الدولة الأم. غير أن ثمة اتجاهاً بازغاً وقوياً للغاية لتنوع الاصول القومية للمديرين الكبار فى المشروعات والشركات عابرة القومية، بما فى ذلك المراكز الرئيسية لهذه الشركات. فإذا كان معيار نجاح المدير فى المشروع فوق القومى هو مدى إضافته وتحقيقه لأهداف الشركة الخاصة بالربحية والنمو والسمة العالمية، فإن من المنطقي أن ينتقل ولاؤه من الدولة التى يحمل جنسيتها الى الشركة.

ومن المتصور نظرياً على الأقل أن تتنافس شركات فى فرع اقتصادى معين، بحيث يكون مالكو ومديرو كل شركة من جنسيات متعددة. فيتنافس مثلاً ملاك ومديرو مصريين فى شركة عالمية معينة مع ملاك ومديرون مصريون فى شركات أخرى، ويفضل كل منهم التضامن مع شركائه من جنسيات أخرى، لدعم قدراته التنافسية

ضد منافسهم الذين قد يكون بعضهم مصرياً.

وبذلك يتخطى ولاء هؤلاء «التضامن القومي» التقليدى، ويتأكد ولاؤه للنطاق العالمى لأعمالهم الاقتصادية.

غير أن هذا التحليل لا يجب تعميمه بأكثر مما يحتمل فى الواقع. فمن ناحية أولى، فإن المصالح الاقتصادية لاستتوعب كل جوانب التجربة الانسانية لا بالنسبة للفرد ولا بالنسبة للأمم.

ومن ناحية ثانية، فإن مصداقية هذا التحليل تتوقف على نسبة المواطنين الذين يعملون على نطاق عالمى وداخل شبكات الشركات عابرة القومية. وهى حتى الآن نسبة طفيفة للغاية بين المصريين.

ومن ناحية ثالثة، فإن الدراسات الحقلية قد برهنت على أنه لا توجد علاقة قوية بين العمل فى شركات عابرة للقومية من ناحية والتوجه العالمى أو فوق القومى من ناحية ثانية، مما يعنى أنه لا يحدث انتقال حقيقى للولاء ومشاعر الانتماء إلا فى الجانب الاقتصادى البحث، وفى الحدود التى تتفق مع ايدىولوجية التجارة الحرة والسوق المفتوحة، وهى الايدىولوجية التى تفترض أن المصالح القومية يمكن خدمتها على نحو أفضل مع تحرير السوق وتحرير التجارة من التدخل الحكومى.

(3) النتائج الثقافية للمنافسة على صعيد كوكبى؛

تشكل المنافسة - فى الحدود وفى الأشكال التى صارت ممكنة فى الطور الاحتكارى من تطور الرأسمالية الكوكبية - أهم أبعاد العولمة الاقتصادية على الإطلاق من حيث نتائجها السياسية والثقافية فى الداخل والخارج على السواء.

ومن الصعب للغاية الاحاطة بكامل دلالات وأشكال وركائز المنافسة الرأسمالية الكوكبية، وهو ما يجبرنا هنا على اختصارات مبسرة إلى حد كبير، حتى يصير من الممكن التركيز نوعاً ما على الجوانب والنتائج الثقافية.

فأولى الدلالات والركائز التى يثيرها تعبير المنافسة الممكنة بتصل بموقف كل دولة فى التشكيل الدولى الراهن من رأس المال، والعكس. فتنافس الدول على رأس المال المتحرك فى نطاق عالمى هو أبرز ملامح الاقتصاد السياسى للرأسمالية طوال تاريخها، وفى مرحلة

العولمة على وجه الخصوص. ويلاحظ فى هذا السياق أن هذا التنافس يتصل ويرتبط ارتباطاً عميقاً بالأبعاد التوزيعية والانتاجية فى آن معاً. ففرض الدول فى القوة وكذلك فى الشرعية ترتب على نحو متزايد بقدرتها على الحصول على قسط وافر من رءوس الأموال المتحركة، والتى تمثل الدافعة المهمة لنمو الأسواق والانتاج فى الداخل. وتتم هذه المنافسة أساساً بين الأقطاب الثلاثة للنظام الرأسمالى العالمى. أى الولايات المتحدة واليابان ومعها أرخبيل شرق آسيا الصاعد، وأوروبا التى لاتزال حائرة فيما يتصل «باتحادها» كمظهر ومحتوى حقيقى فى الساحة الدولية اقتصادياً وسياسياً على السواء.

غير أن ما يهمنا هو المنافسات «الأفقية» بين الأقطاب الاستراتيجية فى العالم الثالث حول النصب من رءوس الأموال المتحركة فى النطاق الكوكبى. وبالمطالع تظهر حركة رءوس الأموال فى اتجاهين متوازيين ومتلاحمين فى الوقت نفسه: وهما الاستثمار المباشر (بما فى ذلك الأسهم والسندات ذات المضمون الانتاجى إلى حد ما)، ورأس المال النقدى (المضارب)، وما يهم الدول كافة هو الأول، وإن كان الحصول عليه يفرض تلقائياً القبول ولو بحد أدنى من أنشطة رأس المال النقدى (المضارب).

وتتحدد الفرصة الحقيقية للحصول على - أو اجتذاب - رءوس الأموال فى القدرة على الانتاج الكفء والرخيص. وهو ما ينطوى بالضرورة على درجة توفر قوة عمل منضبطة وقابلة للتجيش (أو العسكرية)، تتسم ولو فى المراحل الأولى بقبول مستويات أجرية أقل (بالمقارنة بمستويات الانتاجية). وبصورة متزايدة، من المهم أن تتسم قوة العمل هذه بهيكل مهارى مرتفع بما يتناسب مع المحتوى الفنى المرتفع للصناعة الحديثة التى تولد غالبية السلع والخدمات الجماهيرية التى تسوق فى بلاد المراكز والهوامش على السواء.

وبتعبير آخر، لا يكفى أن تتوفر قوة عمل تقليدية (أى تلك التى تعمل فى الصناعات الكلاسيكية مثل الهندسية والكهربية والكيميائية والمعدنية وغيرها)، بل وأن تتوفر قوة عمل فوق تقليدية (أى تلك التى تعمل فى الصناعات الأحدث وخاصة الاليكترونيات الدقيقة

والمعلوماتية والانصالية... الخ) ويكون كلاهما قابلاً للضبط التلقائي.

وقد نجحت دول مثل اليابان وجنوب شرق آسيا والصين في توفير هذا الشرط الجوهري: أى الانضباط، إما بفضل الموروثات الثقافية التقليدية، أو نتيجة هيمنة نظم تسلطية صارمة. وبطبيعة الحال، فإن وجود ثقافة قومية تحقق قدراً كبيراً من الانضباط التلقائي لقوة العمل نتيجة عمق الطابع الهيدراكي للمكانات والتوارث المتصل لنظام ما للهيمنة الثقافية يسهل إلى حد بعيد تجيش قوة العمل اللازمة لتشغيل دولاب صناعة حديثة يتم نقله من المراكز الرأسمالية المتقدمة التي ترغب في إعادة هيكلة تخصصاتها ودورها في تقسيم العمل الدولي.

إن جوهر المنافسة الأفقية بين دول ومجتمعات ما كان يسمى بالعالم الثالث يقع في هذه البؤرة بالذات: أى مدى قدرتها النسبية على ضبط وتجييش قوة عمل منظمة وماهرة. ويتوقف نصيب كل دولة على ما تملكه من قوة العمل المعسكرة هذه.

وبالتالي، فإن رغبة الدول (بمعنى جهاز الهيمنة داخل كل مجتمع) على فرض تلك الثقافة شبه العسكرية هو العامل المحدد كما يمكن أن تحصل عليه من «مكافأة» متمثلة في نصيب وافر من رءوس الأموال المتحركة عالمياً. وربما يتمثل أهم النتائج الثقافية للعلومة الاقتصادية في المرحلة المقبلة في هذا الشرط تحديداً. أى القدرة على فرض الانضباط أو على الأقل القدرة على التمتع بمهارات تنظيمية (سياسية ومؤسسية على حد سواء) بما يتيح ضمان «ضبط» قوة العمل بشقيها: التقليدي (والذى يتمثل مع معنى الطبقة العاملة في النصف الأول من القرن العشرين)، وفوق التقليدي (والذى يتمثل مع معنى الطبقة الوسطى أو شرائحها العليا).

وقد تفهم «الدول» أو «نيخب الحكم الاستراتيجية» هذه القاعدة البسيطة النافذة أو لانفهم. غير أن ما تنطوى عليه من دلالات هو أن الدول سيتم تصنيفها وفقاً لجدارتها النسبية بالحصول على نصيب من رءوس الأموال المتحركة تبعاً لما تملكه من ظروف مؤهلة

للضبط والمأسسة الميسرة لقوة العمل الأفضل مهارة. فبعض الدول تحصل على نصيب وافر لأنها تملك هذا الشرط، وبعضها الآخر قد يحصل على أقل القليل أو لا يحصل على شيء مطلقاً لأنه لا يملك الكثير من تلك «الهيئة».

وبناء عليه، فإن المراحل المقبلة من العولمة الاقتصادية ستشكل ضغوطات هائلة لإشاعة ثقافة الضبط، بما في ذلك القبول الطوعي للهيمنة، وهو ما يعنى إما صعود أيديولوجيات قادرة على تحقيق هذا الضبط تلقائياً (وخاصة تلك التي تنهض على مفهوم مركزي وهو الهوية)، أو صعود نبخ قادرة على تكوين وتطوير والتلاعب بأوعية تنظيمية قادرة على تحقيق مثل هذا الضبط عبر المهارات الديناميكية، أو أخيراً تكون وثبات نظم حكم ذات طبيعة قهرية، بكل بساطة.

وفي هذا السياق، تتأثر الثقافة القومية المصرية بنوع الاختيارات التي قد تأخذ بها «النخبة الاستراتيجية». وهى اختيارات يمكن تصنيفها بكل بساطة كما يلي:

١ - الاختيار الأول هو البقاء خارج نطاق عملية العولمة من الناحية الفعلية، رغم الالتحاق بها من الناحية القانونية والشكلية. ونعنى بذلك العزوف عن مجابهة مشكلة إعادة هيكلة قوة العمل المصرية بما يوفر لمصر نصيباً من رأس المال المتحرك على صعيد كوكبي. وفي هذه الحالة، يبرز اختياران فرعيان:

(أ) استمرار الوضع الحالي على ما هو عليه، وهو ما يعنى استمرار قدر كبير من الفوضى مع إمكانية التطور بمعدلات بطيئة جداً لانكاد تلاحق معدلات النمو السكاني.

(ب) استحداث بديل لصيغة التطور، وبالتالي صيغة الثقافة والسياسة دون الالتحاق أو على الأقل دون الاعتماد على رءوس الأموال المتحركة عالمياً (بمحتواها التكنولوجي التسويقي)، وهو ما يحتم إيجاد مصادر بديلة للتكنولوجيا ورءوس الأموال والأسواق، على نطاق واسع.

وفي الحقبة الحالية من التطور العربي والعالمي لا نلاحظ في الأفق إمكانية هذا البديل. ولايكاد هذا الاختيار يكون جاداً إلا في ظل احتمال ضئيل جداً لتجمع قوة

النقل هذه، ومع تغير المزايا النسبية للإنتاج في هذه الفروع الصناعية الكلاسيكية.

وتنهض فرصة الدولة في الحصول على نصيب من الصناعات والاستثمارات وبالتالي التجارة الدولية على قدراتها النسبية في ميدان استيعاب التكنولوجيا الكلاسيكية وبعض مستويات التكنولوجيا البازغة. كما أن توفر القدرة على الأقملة التكنولوجية، وكذا على الإضافة add-on والتركيب add-up تمثل مزايا نسبية هامة.

ولابد للدولة من أن يكون لديها بنية أساسية في مجال البحوث والتطوير حتى تتمكن من تطوير قدراتها في هذه المستويات التكنولوجية. ويمثل أداء النظام التعليمي واحدا من أهم الأبعاد الضرورية لكفاءة المنافسة التكنولوجية. وإذا أضفنا متطلبات المنافسة الاقتصادية، وخاصة بالنسبة لمستويات الانتاجية المطلوبة، فإن مدى شيوع الثقافة العلمية ومستوى الاستثمار في القوة البشرية والترقية المستمرة لنوعيتها ومهاراتها تمثل عوامل حاسمة في المنافسة الكوكبية، وخاصة بين الدول المرشحة لنقل الصناعات الكلاسيكية.

إن النتائج الثقافية لهذا كله يمكن أن تكون واضحة بما يكفي. فالقدرة على استيعاب العلم والمعرفة، والقدرة على أقملة التكنولوجيا والإضافة إليها وتركيبها يتطلب تحديث الهياكل والأوعية بل والمضامين الثقافية للمجتمع.

وتشكل هذه العوامل كلها ضغوطا لانتجراً للبحث عن فرص ترويج وتعميق الثقافة العلمية والصناعية والإدارية الحديثة، بغض النظر عن مستوى العمق الذي يتم به الأخذ بهذه الثقافة كجزء من تكوين الشخصية الثقافية القومية.

وبافتراض أن مصر قد لحقت فعلا بعملية العولمة أو ستلحق بها من الناحية الفعلية في المستقبل، فإن ثمة حاجة شديدة للاستجابة لمتطلبات الأخذ بهذا الشق من الثقافة العصرية.

والنتائج الثقافية لهذه الضرورة تكاد تنحصر في مدى التوترات التي قد تنشأ على صعيد كل فرد، كما على صعيد الجماعات والمجتمع ككل والمتربة على نمط الالتقاء بين هذه الثقافة العلمية والتكنولوجية من ناحية

حيوية في المجتمع تتوافق على إنشاء حضارة غير صناعية وغير رأسمالية قد يكون لها جاذبيتها كنموذج استثنائي لحضارة طبيعية غير رأسمالية.

٢- أما الاختيار الثاني فيتمثل في اللحاق الفعلي بعملية العولمة، ومجابهة مشكلة إعادة هيكلة قوة العمل المصرية بما يحقق لمصر مزايا نسبية في الصراع على رهوس الأموال المتحركة عالميا. وإذا افترضنا أن الدولة المصرية - أيا كان شكلها ومحتواها - قادرة على توفير المتطلبات التعليمية والتنموية الضرورية لضمان الارتفاع بمستوى مهارة قوة العمل هذه، فسوف يكون أمام هذه الدولة ثلاثة اختيارات فيما يتعلق بضبطها.

(أ) الاختيار الأول يتمثل في صعود ايدولوجية شمولية (معتدلة) تقوم على القبول الطوعى لنظام ما للهيمنة والانضباط التلقائي.

(ب) الاختيار الثاني يتمثل في تطور شكل سلطوى وإن كان كفوًا للحكم يمكنه فرض الانضباط المجتمعى بمزيج من القوة البوليسية والقدرة التنظيمية.

(ج) أما الاختيار الثالث فهو تطور بارز في القدرة التنظيمية لنظام الحكم بما يضمن التناسق التلقائي بين أوعية مؤسسية كافية وقادرة على ضبط ومأسسة قوة العمل المصرية مع الاحتفاظ بقدر كبير من الحريات العامة والمدنية.

ويختلف المحتوى الثقافى للعولمة في مصر اختلافا كبيرا وعميقا حسب كل من هذه الاختيارات الممكنة نظريا.

ثانيا : البعد التكنولوجى :

تتحرك عملية العولمة إلى مراحل جديدة بفضل الثورة التكنولوجية والاتصالية الراهنة. إذ تمكن هذه الثورة المراكز الرأسمالية المتقدمة من إعادة هيكلة أدوارها فى النظام العالمى، والاكثفاء بالتخصص فى فروع التكنولوجيا الأرقى والبازغة، وفى إنتاج المعرفة الضرورية لتشغيل هذه الفروع (البحوث الأساسية والابتكارات وميدان البحوث والتطوير). وفى المقابل، يتم نقل فروع الإنتاج الكلاسيكى الى دول مختارة من العالمين الثانى والثالث. وتحظى التجارة الدولية بقوة دفع مع تطور ونمو الاستثمارات المباشرة التى تقوم بعملية

والمركب الثقافي القومي في وضعيته الراهنة من ناحية أخرى.

ويمكننا في هذا الإطار رصد الاحتمالات التالية للنتائج الثقافية للعلمة التكنولوجية:

(١) الاحتمال الأول يتمثل في توازي ثقافتين: الأولى علمية / تكنولوجية، والثانية دينية / رمزية دون تفاعل حقيقي، وهو أمر يمكن تصوره بل يحدث فعلا سواء على مستوى الشخص الواحد أو على المستوى الاجتماعي الكلي.

(٢) أما الاحتمال الثاني فيتمثل في وقوع اصطدام مباشر قد يؤدي بإحدى الثقافتين إلى ازاحة الأخرى. ويترتب على ذلك انقسامات اجتماعية وتصدعات نفسية وتوترات ثقافية وسياسية شديدة.

(٣) أما الاحتمال الثالث فيتمثل في تطور مركبات أخلاقية ومعرفية وفكرية تجمع بين عناصر الثقافتين، وتطور كل منهما.

ولا يكاد يكون هذا الاحتمال ممكناً إلا مع حدوث تطور ثقافي هائل في المجتمع يمثل قوة دفع للارتفاع المستمر بالتكوين العضوي للممارسة الدينية والرمزية، ويتيح في نفس الوقت توسع المعرفة العلمية وإقامتها على قواعد معرفية وأخلاقية صلبة.

ثالثاً : البعد المؤسسي :

تعد العلمة الاقتصادية حركة ذات هيكلية مؤسسية شديدة التطور ومتنامية في هذا الاتجاه. فإضافة إلى نظام الأيزو بخصوص المعايير الفنية للمنتجات وأساليب الانتاج، وقرارات بال بخصوص المصارف، ونظام التجارة الدولية المحكوم باتفاقية مراكش والايـتو ITO، فثمة حركة لوضع اتفاقية دولية للاستثمار. ويبقى خارج مجال المؤسسة جانب أساسي وهو رأس المال النقدي السائل، الذي يتحرك عبر الحدود بقصد المضاربة، وكذلك بالطبع الأنشطة الاقتصادية الاجرامية.

وعملية العلمة ذات هيكلية مؤسسية متطورة أيضا من وجهة نظر الفاعل الاساسي في هذه العملية وهو الشركة عابرة القومية. فقد طورت هذه الشركة استراتيجيات وهياكل تنظيمية غاية في المهارة تستعين بنظم المعلومات الأشد تطورا وكذلك باعجازات الاتصال واللوجستيك والمحاسبة المعاصرة.

إن عملية العلمة تؤثر على كل ما حولها في كل المجتمعات والأركان. ولكن ذلك لا يعني انها تغلق كل الأنشطة الاقتصادية الاجتماعية في كل انحاء العالم. ففي كل المجتمعات، ثمة قطاعات واسعة لاتكاد تتصل الا عبر سلاسل من الوسطاء بالشركات عابرة القومية أو بالاتفاقية الدولية ذات الصلة. وبعض هذه الأنشطة تخضع للتشريع الوطني، وبالتالي للمهاكل المؤسسية على الصعيد القومي مثل النقابات ووزارات العمل. ولكن ثمة مجالا واسعا جدا للأنشطة الاقتصادية والاجتماعية التي لاتكاد تخضع لأي تشريع سوى شرعة السوق. وتسمى هذه الأنشطة بالقطاع غير الرسمي.

إن التوقعات التي تأسست على حتمية اختفاء هذا القطاع قد تبددت. بل انها تأخذ في الاتساع. وبسبب تقادم التشريعات وصعوبات التوفيق بين المصالح وقسوة الضغوط الاقتصادية والسياسية، فإن جانباً لا بأس به من القطاع الاقتصادي الوطني المنظم تقليديا قد صار بدون تنظيم أو مأسوسة يعتد بها. ففي مصر مثلاً لاتكاد النقابات العمالية تلعب أى دور ولاتكاد تحظى بالثقات الدولة أو حتى الاعضاء. وقد فقدت مصداقيتها كمؤسسة من مؤسسات المفاوضة الجماعية، وكمؤسسة من مؤسسات التضامن الطبقي والحياة الاجتماعية العمالية.

وهكذا نشهد انفساما شديدا في الفضاء الاقتصادي للعالم ومكانة المجتمعات.

القسم الأول يتسم بمستوى مرتفع للغاية من التنظيم والمأسوسة، والقسم الثاني يتسم بشئ من التنظيم المفكك والذي يفقد مصداقيته بسرعة. أما القسم الثالث فهو فضاء رحب للغاية وشديد التفكك من الناحية المؤسسية.

ويعنى ذلك أن الثقافات القومية ستنتج الى اتخاذ نفس الهيكلية إلا اذا تمتعت نظم الحكم برؤية وحركية خيال واسع يسمح لها باعادة ترتيب البنية المؤسسية للنشاطات الاقتصادية الاجتماعية التي تدور في ظلها. وبدون ذلك تتصور أن مجال العلمة سيشهد انفساما متزايدا بين ثقافة مؤسسية وثقافة فضفاضة أو معادية للمأسوسة.

وفي إطار الثقافة المفككة مؤسسيا والنافرة من

تختلف نوعيا عن تلك الفئة أو الفئات التي تعاني من البطالة الممتدة والتهميش الاجتماعي بسبب كونها محدودة الالمام بمهارات العمل الارقى، والتحيز الاجتماعي والسياسي ضدها لسبب أو آخر.

وثمة نظرية أخرى تؤكد أن التكنولوجيا الراقية وخاصة تكنولوجيا الاتصال والمعلومات قد عادت بهيكل الانتاج الى الطابع الحرفي والعائلي الذي كان سائدا في العصر قبل الرأسمالي. فالانتاج الكبير وخطوط الانتاج التي يحتشد حولها عدد كبير من العمال قد أصبح مؤسسة متقادمة. وحل محلها المصنع الصغير أو الشركة محدودة العدد من العاملين والذين يستطيعون بفضل التكنولوجيا العصرية أن يحققوا انتاجا أوفر وأرخص. والأهم ان هذا المصنع أو هذه المؤسسة فوق الحديثة لم تعد مكرسة للانتاج النمطي الجماهيري الذي يذهب إلى سوق مجهولة. بل إن الانتاج قد أصبح أكثر فأكثر عملية تفعيل لخدمة او سلعة تبعا لذوق وحاجات مستهلك محدد.

ويعني ذلك أن المجتمع الجماهيري كله يتقوض الآن لصالح بروز مجتمع مكون من فئات أو جماعات متقاربة في مهاراتها وثقافتها والمهن التي تعمل فيها وأذواقها. إن محطات التلفزيون وشبكات الراديو الخاصة تستجيب للمحاجات الثقافية والاتصالية لهذه الجماعات النوعية.

ومن الناحية الثقافية، يؤدي هذا التطور الى نهاية نمط الثقافة الجماهيرية والاعلام النمطي واسع النطاق. ولكنه في نفس الوقت يجزئ المجتمع الى مجتمعات صغيرة ذات مصالح واهتمامات ولغة مشتركة ولكنها منفصلة عن غيرها الى حد بعيد.

إن هذه النبوءة لم تصدق بدورها فلا زالت الصناعات الكلاسيكية والمصنع الكبير يقوم بدور بارز في الحياة الاقتصادية للمجتمعات المتقدمة، بسبب الحاجة للانتاج لصالح جماهير المستهلكين في العالم كله، وما يقتضيه ذلك من وفورات انتاج. والأهم أنه بينما قد تنقسم الشرائح الاجتماعية الأعلى مهارة ومأسدة ودخلا الى جماعات ثقافية ومهنية متواصلة عالميا ولكنها قد لا تكون متكاملة قوميا، فإن الحيز الاكبر من الحياة

المأسدة والتنظيم، يزداد الشعور بالقهر الناشئ عن الإهمال بأكثر من القمع أو التدخل التعسفي.

ويسبب ان هذا الانقسام يتوافق مع الفوارق الكبيرة في مستويات الانتاجية فإنه يتحد من الاستقطاب بين الغنى والفقر، وبين الاحترام الشكلي للقانون والتحاييل المباشر عليه.

وباختصار، فإن العولمة الاقتصادية قد تفضي في حالة مصر والبلاد المماثلة لوضعها مثل الهند والبرازيل... الخ؛ إلى انقسام ثقافي على الأقل فيما يتصل بالبعد المؤسسي والتنظيمي للحياة الاجتماعية.

رابعا: البعد الاجتماعي:

مع بزوغ الشركات عابرة القومية، برزت نظرية تقول بأن الفضاء الاجتماعي يشهد مولد نخبة من نوع جديد تكاد تكون منزوعة القومية، هذه النخبة العالمية تتكون من رجال الأعمال والمديرين التنفيذيين في الشركات عابرة القومية، ومعهم أعداد كبيرة من الصحفيين والدبلوماسيين وأصحاب المكاتب الاستشارية والفنيين البارزين في مجالات تكنولوجيا الانتاج والاتصال... الخ إن نشاط هذه النخبة يدور حول قضايا ومشكلات ذات طبيعة عالمية أو متعددة الجنسية. وهي غالبا ما ا تبقى لفترة طويلة في بلادها الأم؛ فهي كثيرة السفر والترحال؛ وحياتها اليومية في كل مكان معلقة بالأنشطة العالمية.

غير أن نمو عملية العولمة، جعل المراقبين في البلاد الغربية الأم يشكون من انقسام المجتمع (الغنى والمتقدم أصلا) الى شقين: الأول يستطيع التعامل مع التكنولوجيا الجديدة ويعيش علاقات عالمية وقومية متقدمة ذات مضمون تنظيمي ومؤسسي غاية في التقدم. والثاني عاجز عن التعامل مع هذه التكنولوجيات ويعانى من البطالة الدورية أو الممتدة، ولاستوعب هياكل مؤسسية فعالة وقادرة على ادماجه في الحياة الاجتماعية بصورة فعالة.

إن هذه النظرية أقرب الى النبوءة مبها إلى وصف الواقع، فالمجتمع المتقدم ينقسم إلى شرائح عدة فيما يتصل بعملية العولمة؛ فلا تزال الفئات عالية المهارة في الصناعات والخدمات الكلاسيكية قادرة على المشاركة؛ رغم اضطرابها الى معاناة البطالة المؤقتة، ولكن ظروفها

وبهذا المعنى سوف تستمر وقد تنفّاقم حالة مركبة من عدم الامان الثقافي وهو الظرف الذى تنمو فى ظلاله ايدىولوجية الهوية وأزماتها.

خاتمة: إطار لسياسات المواجهة:

تحمل العولمة معها أخطاراً وتهديدات ثقافية، أهمها على الإطلاق تقسيم المجتمع إلى شطرين: أحدهما: مستوعب فى الثقافة والاقتصاد العالمى، والثانى: مهمش، ومملوء بالمرارة، وحاقق على من يحتكرون الامتيازات فى الداخل والخارج.

إن هذه الأخطار والتهديدات لاتلحق بالمحتوى الثقافى بقدر ما تلحق بالأوعية الثقافية القومية؛ بمعنى قدرة المجتمع على التواصل مع نفسه من خلال هياكل ومؤسسات متلاصقة تلاصقاً كافياً. غير أنه قبل أن نستكمل هذه الخاتمة بالحديث عن نموذج ديناميكى لمواجهة أخطار وتهديدات العولمة، يجب أن نضع هذا الإستنتاج فى سياقه التاريخى السليم، بالتأكيد على الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: هى أن المجتمعات العربية تواجه بالفعل مخاطر التشظى والتشظير إلى قسمين أو أكثر قبل ولوجها إلى عملية العولمة.

والسبب الرئيسى وراء ظاهرة التشظى والتشظير الثقافى يعود فى الجوهر إلى تقادم الهياكل الانتاجية للاقتصادات العربية، وتخلّفها الواضح. وبالارتباط مع هذا التقادم، لابد من الإشارة أيضاً إلى العجز عن انتاج نموذج ثقافى - سياسى، وهياكل مناسبة لتفعيل هذا النموذج الخاص بعضوية المجتمعات العربية. إن تأخر إنتاج هذا النموذج قد أدى إلى توطيد هياكل منيائية غير قادرة على تحقيق الالتحام الاجتماعى إلا من خلال القهر المادى المبتذل وشديد القسوة. كما أدى تأخر هذا النموذج وسيادة نظم تسلطية لفترة طويلة إلى مجرد إخفاء التشققات الثقافية الخطيرة. فى المجتمعات العربية، وهى التشققات التى سرعياً ما تفرض ذاتها مع تراخى قبضة النظم التسلطية على المجتمع لسبب أو آخر.

ومن هنا، فإن المجتمعات العربية قد تأخرت كثيراً فى انتاج وعيها الخاص بهتمية وضرورة استحداث آليات غير تقليدية لإعادة الاندماج الاجتماعى وضمان بناء أو

الاجتماعية لايزال مأهولاً بمفاهيم وممارسات المجتمع الجماهيرى.

أما فى المجتمعات الأفقر مثل مصر، فإن الحياة الاجتماعية تكتسب صفات مختلفة. وبوسعنا ان نتنبأ بما يلى، فيما يتصل بالأبعاد الثقافية للحياة الاجتماعية فى ظل العولمة.

السمة الأولى هى دخول قطاع صغير من المجتمع يتمثل فى الشرائح العليا من رجال الاعمال والطبقة الوسطى فى الفضاء الاجتماعى للعولمة، بما ينطوى عليه ذلك من إتقان التعامل مع الثقافة المميزة لهذا الفضاء. ويمكن أيضاً أن نضيف لهذا القطاع قطاعاً آخر أكثر اتساعاً تمسه العولمة من باب الاستهلاك وليس الانتاج، ولا يمكنه التعامل مع الثقافة العالمية.

والسمة الثانية هى تواجد السواد الاعظم من المصريين خارج فضاء العولمة انتاجاً واستهلاكاً. ومن الممكن مع ذلك أن تحصل شروط حياة جانب من جمهرة المصريين بفضاء العولمة، اما بسبب السفر والاقامة فى الخارج فى أعمال هامشية أو بسبب تلقى الثقافة العالمية الأدنى من خلال المحطات الفضائية.

ويتوقف حجم هذا الجمهور على معدل نمو واتساع دولا ب الانتاج المستوعب فى الاقتصاد العالمى، وهو ما يتوقف بدوره على نصيب مصر من رؤوس الأموال المتحركة.

وغالباً ما قد يطور الجمهور العريض المستبعد من عملية تدويل الانتاج والاستهلاك ثقافة تتسم بقدر كبير من الحقد والمرارة تجاه النخب والطبقات المستوعبة فى عملية العولمة، وهو ما يؤهله لهبات عفوية عنيفة أو دموية أحياناً، إن لم يطور هيكل مؤسسى وآليات توزيعية تخفف من الكراهية العنيفة للأنماط البازغة من الامتيازات الطبقيّة والمعنوية الثقافية التى تتمتع بها الطبقات الممتازة فى فضاء العولمة.

أما السمة الثالثة فتتصل بتكوين وشروط خياة الفئات الوسيطة فى فضاء العولمة، والتى قد تتقاطع جزئياً مع عملية تدويل الانتاج والاستهلاك. والأرنج هو أن تجمع هذه الفئات بين بعض السمات الثقافية للعولمة وبعض السمات المتولدة عن ثقافة الكراهية.

تكون أمم عصرية. ومن ثم، فإن التشقق والتشطبي والتشطير الثقافي ستمثل نتيجة حتمية سواء دخلنا فضاء العولمة أو لم ندخل.

والملاحظة الثانية: هي أنه لم يوجد أبداً أساس نظري يبرهن عقلياً وعملياً على إمكانية تحقيق وثوب أو انطلاق تنموي من خلال الاكتفاء الذاتي أو الاقتصاد والمجتمع المغلق، بينما ثمة أساس نظري يبرهن على إمكانية هذا الانطلاق من خلال الاعتماد المتبادل مع النظام العالمي.

والأمر الوحيد المبرر نظرياً وعملياً ليس هو الانكفاء على الذات كإستراتيجية أو حالة دائمة، وإنما ضبط التفاعلات وتأطير الاعتماد المتبادل مع العالم في الحدود التي يتطلبها توفير شروط أولية لتأمين ولادة نموذج للتقدم والانطلاق السريع.

وهذا المعنى، مثلت التجربة الوطنية الناصرية محاولة لتوفير هذا التأمين. وكانت مواراة الباب: بمعنى ضبط التفاعلات الاقتصادية والاجتماعية الخارجية سياسة حكيمه خلال فترة محدوده. ولم يكن المقصود أو الهدف من هذه التجربة هو إغلاق الباب على نحو دائم أو انتهاج إستراتيجية الاعتماد على الذات بصورة مطلقة وما يجب أن نناقشه بالتالي هو الكيفية التي يمكن بها تأمين نموذج للانطلاق يراعى التطورات الثورية في حقل التكنولوجيا والاقتصاد والاتصال... على المستوى الكوكبي.

وبتعبير آخر، فإن التواصل مع النظام العالمي ليس اختياراً نقبله أو نرفضه. بل ونزيد على ذلك بالتأكيد على أن المناهج والأساليب التقليدية لضبط التفاعلات الخارجية لم تعد ذات جدوى، ولم يعد من الممكن فرضها عنوة على المجتمع إلا بوسائل الضغط التسلطي العنيف شديد القسوة، وإنتهاك الدستور والحريات والحقوق الأساسية للمواطن المصري. فلننظر على سبيل المثال، الى مشكلة الهجرة بشقيها الدائم والمؤقت. إنها تمثل بكل تأكيد أحد أوجه عملية العولمة، حتى لو كانت أقلها تقنياً. ولهذه الظاهرة جوانبها السلبية واليجابية. غير أنه لايمكن منعها، إلا على حساب الدستور والحريات السياسية، كل ما يمكننا وما يجب أن

نفعله هو «ضبط» هذه الظاهرة بمناهج ووسائل جديدة تحقق مصالحنا القومية وتؤمن أفضل النتائج الممكنة لها من الزوايا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ويصدق نفس الشيء بالنسبة لحرية الاستيراد، سواء كنا نتحدث على استيراد السلع أو استيراد التكنولوجيا، فقد صار من المستحيل، تقيد هذه الحرية بالمناهج والوسائل التقليدية: الادارية والجمركية. كل ما يمكننا أن نفعله هو «ضبط» هذه الظاهرة بمناهج ووسائل جديدة.

أما الملاحظة الثالثة: فتتعلق بالمناهج الجديدة لضبط التفاعلات الاقتصادية مع النظام العالمي لتأمين تطبيق صحي لنموذج قومي للانطلاق الى النمو المستمر.

لقد التفت المناهج التقليدية بإعمال إستراتيجيات دفاعية Defensive تقوم في جوهرها على الحماية وبناء الأسوار. وقد ثبت بما لا يدع مجالاً كبيراً للشك أن هذه الاستراتيجيات الدفاعية قد صارت مالية وأنه لايمكن تحقيق صناعة ثقافية أو سياسية أو اقتصادية من خلال الحظر والمنع والتقييد. فالمدافع الثقيلة للرأسمالية تدك بوسائل لا تخطر على البال كل الموانع والأسوار والسدود، وتستعين في ذلك بالميول الكامنة في المجتمع ذاته، وخاصة بعد أن صار مجتمعاً معقداً يحفل بتناقضات المصالح والرؤى الايديولوجية والثقافية.

إن الحماية الصحية والحقيقية للتراث الثقافي وللقيم الأساسية للمجتمع لا تتوفر من خلال آليات الدفاع، وإنما من خلال آليات الهجوم إن القدرة على التصدير وعلى اختراق الأسواق الأجنبية تعنى من باب أولى التمكن من السيطرة الفعلية على السوق القومية. إذ تتحقق هذه السيطرة من خلال معايير وآليات فعالة تتماشى مع منطق الاقتصاد وهي التنافسية والانتاجية والكفاءة السريعة والتنوعية.

وبنفس المنطق، فإن القدرة على إقناع الآخرين تلقائياً بأجمل وأنبيل وأعظم جوانب ثقافتنا القومية تضمن تلقائياً توفير الحماية لهذه الجوانب في الداخل. وبهذا المعنى، فإن اقتحام عملية العولمة من خلال نموذج إيجابي للانطلاق والتقدم هو الطريق الملائم والفعال حقيقة لتأمين ثقافتنا القومية والدفاع عنها ضد التخريب أو الامتهان.

وربما تكون مصر قد بدأت فعلاً الدخول إلى هذه المرحلة ولكنها قد تستغرق نحو عقد كامل من الزمن، أو أكثر، تبعاً للظروف. أما المرحلة الثالثة فتشهد توسعاً ملموساً في القدرات التصديرية، وفي حجم ونوعية طبقة المنظمين الصناعيين والأطر المؤسسية والفنية التي توجه تطور هذه الطبقة بالاتحاد مع الدولة. وتتحقق للبلاد في هذه المرحلة طفرة ملحوظة أو عظيمة في مستويات الانتاجية ومعدلات الاستثمار، وكما تمتد الآثار الانتشارية والتحفيزية للقطاعات التصديرية إلى بقية الاقتصاد.

وبالتالي يتحقق تخفيض كبير في معدلات البطالة، وتحسن مستويات الأجور والمزبات، وتتمكن الدولة من إحداث تقدم حقيقي في استيعاب قطاعات أكبر من المهمشين، وإذا مرت هذه المرحلة بسلام، قد تنكشف ثقافة الكراهية والمرارة ضد الدولة والمجتمع بين الفئات الفقيرة. مع توافر مؤسسات أحدث وأقدر على استيعابهم وإدماجهم في المجتمع. وهذه المرحلة هي التي يطلق عليها في أدبيات التنمية مرحلة الانطلاق Take off، التي قد تبعد مصر عن فلك التخلف ودوائره الشريرة.

والمرحلة الرابعة: تشهد نمواً متواصلاً في الاقتصاد القومي جزئياً من خلال فرص أكبر للتصدير من جانب عدد من الفروع والقطاعات وتحسناً مستمراً في الانتاجية في بقية الاقتصاد. وخلال هذه المرحلة يتمكن المجتمع من امتصاص الجزء الأكبر من البطالة، وتسمح الظروف بإنهاء ظاهرة التهميش، دون التمكن بالضرورة من القضاء على الاستقطابات الاجتماعية أو من منع بروز فجوات جديدة، في المجال الاقتصادي وربما الثقافي. غير أن هذه الفجوات تختلف نوعياً عن تلك القائمة حالياً من حيث إمكانية اقتلاع الفقر المطلق وما يرتبط به من تشوهات اجتماعية ومعيشية وصحية وتعليمية وثقافية.... الخ.

إن هذا النموذج الاقتصادي يرتفع إلى حد كبير بالتكوين الثقافي والسياسي للمجتمع المصري، في بداية القرن الواحد والعشرين. والفارق الكبير الذي يمكننا من

ولايعنى هذا المنظور الايجابي الهجومي أن ولوج عملية العولمة سيكون بدون مخاطر وتهديدات حقيقية للثقافة والقيم الثقافية القومية في مصر.

وقد يكون من المناسب عند هذه النقطة أن نقترح نموذجاً ديناميكياً للتعامل مع المشكلات والمخاطر المترتبة على العولمة في مجال الثقافة.

هذا النموذج الديناميكي يتكون من أربع مراحل، كما يلي:

المرحلة الأولى: يتم فيها الانفتاح على عملية العولمة في ظروف تتسم بمستويات مرتفعة من الانكشاف الاقتصادي. وتتسم هذه المرحلة بتعاظم الاختلال في الميزان التجاري، وغزو السلع الأجنبية للسوق المحلية، ومحدودية الاستثمار الأجنبي واتجاهه للقطاعات الخدمية والصناعية الخفيفة. وترتبط هذه المراحل بتعاظم الفوارق الطبقيّة وتوسع التهميش الاجتماعي وبروز ثقافة الحقد الطبقي والمرارة ضد مؤسسات الدولة. وهذه المرحلة مرت بها مصر بالفعل منذ نهاية السبعينيات، وحتى بداية عقد التسعينيات.

والمرحلة الثانية يتم فيها تعديل زاوية الولوج المصري إلى عملية العولمة، من خلال التركيز على الانتاج والتصدير. وتتسم هذه المرحلة بالتعرف على عدد من الفروع والقطاعات الاقتصادية التي تمثل ميزة نسبية لمصر تمكنها من دخول أوسع لأسواق التصدير، وبالتالي تقلص عجز الموازين التجارية، مع استمرار غزو السلع والخدمات الأجنبية للسوق المصرية في بقية الفروع والقطاعات. وتظهر في هذه المرحلة أول أشكال تبلور طبقة جديدة من المنظمين الصناعيين، وتنب الدولة إلى ضرورة أعمال آليات جديدة لتعزيز النمو الصناعي، وخاصة عبر الدعم التكنولوجي والتنظيمي والتسويقي للفروع الجديدة من الصناعة ذات القدرات التصديرية، وبالتالي يتم تحقيق انتقال قوة العمل المشغلة فعلاً إلى مستويات أعلى من المهارة والانتاجية، مع امتصاص جزء بسيط من البطالة. ومع ذلك تستمر عملية التهميش، ربما مع إدخال تحسينات في نوعية حياة المهمشين، دون النجاح في امتصاص وتجفيف المراتب الشعبية والحقد ضد مؤسسات الدولة.

ونعني بذلك إحلال ديناميكية جديدة في الفضاء السياسي بما يمكن الأمة من الاعتراف بالتعدد وتشكيل قاعدة متينة للإجماع القومي في نفس الوقت. إن تحقيق هذا الهدف يرتبط إلى حد كبير بتحرير وتدوير ونظم القدرات السياسية في المجتمع ونشرها في قاعدة الهيكل الاجتماعي. ويتوقف هذا بدوره على تراضى كل قوى الأمة على تأسيس ديمقراطية جديدة تجمع بين عوامل الحرية والعوامل الضرورية لتعبئة طاقات المجتمع وتجسير فجواته ومضاعفة مناعته الثقافية والأخلاقية.

تجاوز مرحلة الخطر، (وهي المرحلة الثانية بصفة خاصة) يتمثل في قدرة النخبة الاستراتيجية في مصر على إبداع كيمياء ثقافية تشد المجتمع بعضه إلى بعضه. وتشمل هذه الكيمياء توسع العمل الأهلي وانطلاق العمل الخيري من عقالة الفردى والعائلى ومأسسته، وتعميق هياكل الاتصال وتوسيع نطاقها وتعظيم فعاليتها، وإغناء الرسالة الثقافية التي تجرى في قنوات هذه الهياكل. كما أن العامل الحاسم في إمكانية تجاوز مرحلة الخطر (وخاصة الاستقطاب الثقافي) يتمثل في السياسة.



العولمة وثقافة السلطة

(الجزائر نموذجاً)

عروس الزبير*

ودورها السياسى مع جعل اقتصادياتها تابعة من حيث التمويل بالمواد الخام الضرورية لعملية الإنتاجية لهذا النظام، والمستهلك المسرف لإنتاجه وذلك باحتكار الثروات أو بفرض أنماط الحياة الاجتماعية وفرض أشكال منتجاته الثقافية والفنية مع العمل المنظم لإضعاف كل آليات الحماية الثقافية والاقتصادية لدول الجنوب.

فالأجهزة الاقتصادية لهذا النظام تعمل بفاعلية لإعادة صياغة الحياة المادية ووسائل إنتاجها لأوطانها بما يناسب ويؤكد الهيمنة الفعلية والمستمرة لهذا النظام ولو أدى الأمر الى تخريب اقتصاديات وتجويع القوة المنتجة لبعض البلدان، والجزائر النموذج الأمثل على ذلك.. إذ نشيجة إعادة الهيكلة التي فرضها صندوق النقد الدولى كمؤسسة وآلة من الآلات القائمة للنظام الجديد وصلت درجة البطالة إلى أرقام قياسية لم تعرفها حتى دول جنوب شرق آسيا المتواجدة فى حالة أزمة.

وقد قدرت نسبة البطالة ٣٧٪ مقارنة مع العدد الإجمالى للعينة الشغيلة من السكان، أى الذين تتراوح أعمارهم ما بين سن ١٥ و٦٤ سنة، ويجدر التذكير أن هذا الرقم يأخذ مدلولاً مأسوياً إذا عرفنا أن ٨ ملايين من السكان الذين كانوا يشكلون هذه الشريحة من العمر سنة ١٩٩٠ تصل نسبة البطالة بينهم إلى ٢٨٪ وهى نسبة لا

العولمة هذه الكلمة التى ترجمت معنا عن عبارة الكوكبية التى ولدت فى مدارس التسيير الكبرى الأمريكية فى بداية الثمانينيات . ماهى فى الحقيقة إلا ترجمة هروب من طرف أولئك الذين يرون أن نقل عبارة الكوكبية إلى مستوى المفهوم يعنى الإقرار بأمركة النظام العالمى الجديد مسبقاً قبل أن تكتمل معالمه، الاحتراز هنا مطلوب أولاً، لأن توظيف عبارة عولمة كمفهوم بدون النظر فى خلفياته الاستمولوجية قد يؤدى بنا الى الخلط مع مفهوم العالمية الذى يعنى 'الوعى' بحتمية الترابط بين الإنسانية والأرض لمشكلا الماهية الواحدة لوجود الإنسان ككل.

الاحتراز مطلوب ثانياً لأن توظيف أى مفهوم يحمل «شحنة شارة الوطن» قد يبعدنا عن الفهم الحقيقى لطبيعة النظام الجديد الذى ينفى الممارسة المستقلة، وطنية كانت أو قومية للفعل الاقتصادى الثقافى والسياسى.

لذا وذلك التركيز على تأثير هذا النظام الجديد على حياة الشعوب بأبعادها المختلفة. إن فى الاقتصاد والسياسة كما فى الاجتماع والثقافة يعتبر أولى الأولويات، لأن هذا النظام بآلياته المختلفة والفعالة يعمل على تهميش شعوب وبلدان الجنوب بإقصاء ثقافتها

(*) استاذ علم الاجتماع بجامعة الجزائر

تأخذ بعين الاعتبار الفوارق الجهوية حيث تصل نسبة البطالة في بعض مناطق البلاد إلى ٤١٪.

والبطالة هي أكثر الانعكاسات قساوة وإذلالا بالنسبة لكل من يعيشونها باختلاف أعمارهم وطموحاتهم وتكوينهم، وهي في ارتفاع مستمر وشاملة لكل الفئات والقطاعات حتى قطاع التعليم الذي كان من أقدس المقدسات في الجزائر، فهي شاملة ومستمرة باستمرار مؤسسات العولمة في فرض شروطها من أجل النظام العالمي الجديد والذي يمثل الانتقال من مرحلة الرأسمالية الوطنية إلى مرحلة الرأسمالية العالمية.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا نحن ضعفاء إلى هذه الدرجة؟ ولماذا روح المقاومة عندنا شبه منعدمة؟

الرجوع إلى سنة ١٩٨٦ مفيد في حالة الجزائر لأنها السنة التي لم يبق فيها للدولة من المال ما يكفي لمواصلة تحمل مسؤولية وعبء أمة غير منتجة فانهارت الدولة المعطاة الممثلة لأيدولوجية البناء الوطني، لكن لماذا تم هذا الانهيار وبهذه السرعة الفالقة؟

أولا - الجواب قد يكون شرطه الأضعف في الانهيار الذي عرفه النظام الدولي الذي كان قائما على القطبية الثنائية. فأول ضربة تلقتها دول الجنوب والجزائر منها خاصة هي الزعزعة التي عرفتتها الدولة نتيجة الضرورة الحتمية التي كان يجب أن يقوم عليها النظام الدولي الجديد ومنها ربط سيادة دول الجنوب ومصيرها بديناميات السوق الدولية فكان التفكك هو المصير ليشمل هذا التفكك مجمل النسيج الاجتماعي.

ثانيا - تعرض المجتمع الجزائري نتيجة للتغطية التلفزيونية بالهوايات الفضائية لهاطل مكثف من الأفكار الإباحية والقيم الاستهلاكية التي لا عهد لها بها ولم يكن مستعدا من ناحية القيم الضابطة أن يتحملها، لأن هذه القيم وبكل بساطة لم يساهم في إنتاجها لاماديا ولا معنويا. ولاتنقظ نظرتة التقليدية لأمر الحياة وأساسيات حياة الاجتماع التي يعيشها ويؤمن بها ويدافع عنها لحد الموت، هذه القيم والأفكار، وطرائف السلوك وعدت الاستهلاك لا يملك الفرد الجزائري القدرة على تلبيتها لا من الناحية المادية ولا النفسية، فكانت النتيجة

خلع الأفراد من واقعهم الاجتماعي وأطره التنظيمية والرمي بهم في عوالم خيالية تتناقض فيها إلى أبعد الحدود الآمال والتطلعات والإمكانات والحاجات والقدرات.

ثالثا - كانت النتيجة انبعاث الأيديولوجيات القديمة الدائمة إلى المحلية العصبية وحياة الجماعة اللاتنية، إلى جانب ذلك انبعاث وبشكل مرعب ومدمر أيديولوجية العودة إلى مجتمع السلف الصالح وإلى صفاء وكمال الأحكام والشريعة الدينية وكان ولا يزال انبعاثا لحدود له من حيث السلوك الاجتماعي والفعل السياسي الذي تحول إلى عنف لا يمكن تبريره بأى مبدأ مهما بلغ كماله ولا بأى هدف مهما كانت مشروعيته وقداسته حتى أصبح يطلق عليه في أدبيات السياسة (عنف الحالة الجزائرية).

- لماذا؟ لأنه وبكل بساطة وجدت هذه الأيديولوجية و«حاويات البشر» التي صدرت للجزائر بعد انتهاء النظام القائم على الثنائية القطبية في الجزائر الحالة النفسية لدى الأفراد ووضعا اجتماعيا قائما على بنية تنظيمية مناسبة.

فالتنظيم على مستوى الاجتماع ونظام الحاكم قائم على التنظيم القبلي وقد يسميها البعض الآخر تنظيميا جهويا (وننقل عن مراد بن أشنهو*) أوصاف هذا النظام أنه نظام سياسي خال من قوة مؤسسية مضادة، ومبنى على دستور وقوانين أعطت لمفهوم دولة القانون أبسط المعاني في الواقع، دولة القانون هذه كانت أيضا دولة للحقرة وارتكزت أساسا على التلاعب والاعتبار وتزوير تاريخ الثورة التحريرية التي قدمت بشكل مشوه، وكأنها جثث في بعض المناطق من البلاد، مما يعطى لأبناء هذه المناطق وحدهم الحق في السلطة السياسية وامتيازاتها مبررين المنطق القبلي بالتوازن الجهوي(١).

خامسا - فالتنظيم القبلي هذا إن كان على مستوى حياة الاجتماع أو النظام السياسي زادت من وطأته فلسفة الحياة الاجتماعية والسياسية المعبأة بالمقدسات مما أدى إلى تعطيل تشكل روح وطنية راسخة في وعي الأفراد والجماعات المشكلة للمجتمع الجزائري مما أدى إلى ضعف الإرادة الجماعية لدى الأفراد والقائمة

على عقد اجتماعي يجعلهم يعملون على بناء مجتمع يسلّم أمر شؤونه لسلطة قائمة على الاختيار لا الجبر.
سادسا - هذا الاختيار الضروري لأية سلطة قوية وعادلة تريد أن تكون محمية طوعا من طرف ويتضامن الأفراد معها عندما تتعرض للتقلبات الناتجة عن الأوضاع الداخلية أو الخارجية حتى ولو كانت من حجم العولمة، والتي تعنى في وجهة نظرنا انتقال التاريخ من مرحلة إلى أخرى لانهايته.

- أضف الى ذلك أن العولمة لا يمكن مواجهة آثارها الا بالمشاركة المتجددة للأفكار - لا بجمود العقائد وتقديس ركودها، مثل حالة المجتمع الجزائري الذي يسود فيه الاعتقاد السني والعقيدة الأشعرية للذات أهدى المجتمع الجزائري والمجتمعات المماثلة من حيث الإعتقاد بأمراء سابقين وقائمين يملكون الحكم المطلق، ولاحقين يحاولون إقامة حكم مقدس لا يختلف عن القائم إلا من حيث الشعارات، حكم قائم وآخر لاحق إذا قدر الله، لا أحد له أهلية معارضة إلا إذا كان يريد مصير على بن سعد*.

- فكيف نواجه آثار العولمة أو المشاركة في صنعها إذا كان نظامنا السياسي يحكمه من هم على هذه الشاكلة من الحكام الذين لا يحق لأحد معارضتهم، وطاعتهم واجبة شرعا حتى لو كانوا فجارا وسراقا، فالثورة عليهم ولو بواسطة صناديق الانتخاب تعتبر منكرا.

ثامنا - إذا كان تاريخنا للخليفة حقا شرعيا فالرئيس له حقان في تعيين من يليه وإن كان أباه، أخاه، أو ابنه، والبيعة فرض كفاية إذا انعقدت لإمام لزم على الأمة كأمة مبايعته والدخول في طاعته بصرف النظر عن حق المعارض المرسّخ دستوريا، إنها جمهورية روما الأخلاقية الأولى لكن جمهورية روما أدت إلى وقادت النظام العالمي الأول والجمهوريات الأخلاقية العربية تعمل لكي تكونوا مقودين والى الأبد من طرف النظام العالمي الأخير، إذا وافقنا أصحاب نظرية نهاية التاريخ في هذه النقطة مرتين فقط.

تاسعا - لحسن الحظ كون موروثنا الثقافي فيه من الإيجابيات التي يمكن أن تكون وسائل ناجعة لانطلاقة حضارية واعدة تمكننا من دخول الألفية الثالثة بخطوات

ثابتة، من الإيجابيات هذه عدم تشريع الإسلام للاستبداد، وكون الجور لم يصبح عقيدة شرعية، فالانحراف السياسي لم يشمل أو يعم البناء الثقافي والوجداني لأمتنا ولم تهدم عقيدة حب العدالة والمساواة والنفور من «الحقرة»* هذه العناصر الإيجابية يمكن البناء عليها ونقد العناصر الفاسدة أو طرحها جانبا مثل العناصر الروحية، والأخلاقية التي تشكل نظرتنا للسلطة، والتي تنأى في كثير من الأحيان والمناكب عن المبادئ السياسية والاجتماعية الفعالة مثل الخضوع للقوة الحسنة بدل القواعد العامة، السلطة والاجتماع العام قد يمكن إذا أردنا أن نواجه تأثيرات العولمة بالمشاركة من الناحية السياسية الذهاب الى حد الإفراط في تغيير المبادئ العامة التي كانت تحكم الأنظمة السياسية أثناء النظام الدولي القائم على صراع القطبين.

فالعولمة تعنى من هذه الناحية الانفتاح المطلق على المجتمع المدني، ودفعه إلى النشاط والمشاركة السياسية وتوسيع دائرة التعددية الفعلية والانفتاح على مختلف الحساسيات والتيارات الثقافية والسياسية.

عاشرا - ففي الجزائر وقع الابتعاد عن العدد العربي السحري ٩٩ر٩٩ بدرجة ٢٠٪ لكن هذا غير كاف فالخطوات الجادة والمكثفة إذا كانت على مستوى الفكر أو الفعل السياسي مطلوبة بالاحصاء لإثبات النية والفعل، إن الاستبداد ليس حكرا على أمتنا وليس مكونا ثابتا في تاريخ ثقافتنا شريطة الاحتراز من الوقوع من حيث الموقف النظري في تبرير الاستبداد الماضي واللاحق.

حادى عشر - إن الإفراط في التنظير لضرورة إحياء كوامن الذات الثقافية لمواجهة الآثار السلبية للعولمة، يجعلنا أمام خطر داهم يجب الاحتراز منه، فالإنزلاق سهل وتجربة الجزائر خير دال على ذلك لأنه وبكل بساطة العربي عامة والجزائري خاصة ميال نفسيا وعقائديا للانقياد تحت سلطة «الشيخ» و «العالم» فالخطاب الديني يهزه هزا ويدفعه للعمل المعاكس أكثر من التفكير العقلاني.

هذا من جهة ومن جهة أخرى بحجة محاربة آثار العولمة قد نعمل من حيث لاندري على ترسيخ الممالك والسلط الوراثية والانقلابية القائمة والتي

استحوذت على الحكم بالسيف والحيلة نارة وباسم الشريعة والوطنية تارة أخرى، وفي كل الحالات رجل الدين حاضر للتبرير والمباركة. وقد يأخذ التبرير والمباركة هذه شكل الدعوة لقيام أنظمة مماثلة من حيث المضمون ومختلفة من حيث التسمية بحجة مواجهة خطر العولمة التي تأخذ مسميات أخرى في الخطاب الديني، والخطر هنا ليس من الدعوة ولكن من استبعاد المواطن الجزائري والعربي لذلك، فالجزائري تنقصه التجربة في الحكم الذاتي والمؤسساتي لذا الأخلاق لها النصب الأوفر في الأمور السياسية وفضائل الحاكم تأتي في الصدارة على حساب فعالية المؤسسات السياسية مثل مؤسسات التعددية، واستقلال العدالة، وحرية التعبير.

فأول فرصة يظهر فيها حاكم محتمل يتصف ظاهريا بالصفات التي تتماشى وقيم العامة، فإن «الشعب» أو الجماهير تقوم بالهتاف معه ومن ورائه بشعارات نافية للمؤسسات التي بها وحدها يمكن أن تشارك أو تعارض إيجابيا التحولات التي ستعرفها الألفية الثالثة والتي لم يبق للدخول فيها الا ١٨ شهرا.

- فالخطاب النافي لمؤسسات السيادة الشعبية عامل فاعل في الجزائر وآثاره لا يمكن أن تتصورها مخيلة إلا إذا كان صاحبها له اسم المشاهدة المباشرة لهذه الآثار، ويمكن لهذا الخطاب أن يصبح فاعلا وبنفس الدرجة في أية نقطة من العالم العربي، لأن الظروف الاجتماعية والسياسية والنفسية التي يعمل في إطارها بالجزائر متواجدة في كل أنحاء العالم العربي وإن تفاوتت الدرجات فالسيادة الشعبية بالرغم من عدم فاعلية واقعية مؤسساتها فعليا، والديمقراطية كشكل من أشكال الحكم، قد يبرر نفيهما بالعولمة وآثارها، بعد أن كانا يتنافيان ومبدأ الحاكمية.

ثاني عشر - إننا أمام بداية سياسية جارفة تنفي العالم نظريا وعمليا، ولها القدرة الفائقة على توظيف وعي العامة ودفعه إلى الفعل المنذر لتحقيق نفي هذا العالم، لأنها وبكل بساطة غير قادرة أن تشارك في صنعه أو تغييره إيجابيا، فتلجأ إلى توظيف كوامن عقلية التسليم التي يتميز بها أفراد المجتمع الجزائري ومنها الحكم

على الإطلاق أن رجل الدين عادل نزيه لا يتعدى حدود الدين وصائب في أحكامه لأنها مستمدة من الإيمان، هذه العقلية مكنت رجل الدين المفبرك* في مخابر النظام العالمي الزائل أن يقود المعارضة السياسية القائمة على فعل الساطور ويوجهها ضد الدولة العصرية التي تشكلت بعد الاستقلال ١٩٦٢، والتي تعتبر مفهوما وواقعا جديدا لم تعهده الذهنية الجزائرية من حيث الممارسة الذاتية فوقع الخلط بينهما كمؤسسة وبين الحكام وعسفهم وفهمت من طرف العامة على أساس أنها تمثل سلطة الأشخاص والحكام المتنافية مع الصورة الذهنية التي يرسمها الجزائري للحاكم، فلم ير فيها قوة عمومية، تجسد الإرادة الجماعية، فحارب أكثر رموزها تجديدا بالرغم من كونها تجسيدا لحكم الفكر الوطني ونظاراته المتكررة، هذا الفكر الذي ألهم الجزائريين وصقل وجدانهم لكن بعد الاستقلال فقد هذا الفكر كموروث عملي وفقدت الوطنية كتجسيد للوطن المعاش كل هيمنتها بعد الاستقلال إن لم نقل مباشرة نتيجة الأخطاء والتصرفات الأنانية والجشع المادي لقادة ما بعد الاستقلال فالخيبة أخذت مكان الحماس في نهاية السبعينيات وتحولت إلى انفجارات في الثمانينيات وإلى موت وإرهاب وخراب في التسعينيات.

ثالث عشر - لذا تبنى المواطن عولمة التلفاز لأن مواطن تمرکز قراراتها واحة للسلم والرفاء وجنة الاستهلاك والترفيه على النفس. فكان الحلم الهجرة إلى «موطن» العولمة أو الرجوع إلى الماضوية انتقاما من الوطنية وممارستها المحرقة، وعرفنا بذلك أن الوطنية فكرة قابلة للنضوب، وأن المواطن يمكن أن ينصرف عنها في أية لحظة إذا انحرفت المؤسسات المتوجه لمسارها، فالماضي حاضر ويمكن أن يعمل في أية لحظة زمنية أو ذهنية إنه الحاضر الثقافي الراسخ في وجدان الأفراد الذين يعوضون به أحلامهم المبتورة، إنه الملدج المناسِب للهروب إليه من حاضر ممقوت ومستقبل مرعب.

رابع عشر - ماذا يعنى هذا؟

يعنى وبكل بساطة أن مسار التغيير إن كان على مستوى الذهنيات أو على المستويات الأخرى والذي بدأ

المتواجد من علامات الحداثة ونظام الدولة الذى يرمز لها، وذلك من أجل إقامة الدولة البديل الدولة الإسلامية ليتحول هذا الداعي الى طاغية بعد ذلك كما يشهد عليه تاريخ المغرب الأوسط الملىء بالعبر والأمثلة الرمزية فى هذا المجال.

سادس عشر - لماذا هكذا؟

لأننا أولاً: سعينا للتحرر من الأنظمة العالمية السابقة بأفكار الغرب من سانت إغسطين إلى مصالى الحاج. لقد عمل أجدادنا وآباؤنا بأفكاره ومثله، مثل الديمقراطية، حرية التعبير، التجمع، الاقتراع، حق تقرير المصير.

حاربوا الاحتلال فى أشكاله المتعددة بمبادئه الخاصة وتصدوا لكل أشكال الهيمنة، وقاوموها مقاومة إيجابية تعتمد أسلوب المشاركة والمطالبة بدل الاستمرار والتقدم لاحتلال المكان الرمزي، والفعل الذى نطالب به وقع العكس المناقض، أصبحنا نمجد الطاغوت ونعبد الأحادية التى تنفى الآخر لنتنقل مرحليا وفى مدة وجيزة إذا ماقيست بتاريخ النضال إلى زمن الدعاة الذين صنعتهم الظروف الاجتماعية حلم العيش فى كنفهم فلبى الطلب ورزقنا بقيادة الأمراء، أمراء الموت من أبناء جلدتنا.

ولأننا ثانياً: لم ندفع إلى عمق الذات والممارسة بالأفكار التى وصفناها من أجل التحرر، جل رموز الحرية والتقدم من قادة الحركة الوطنية فحولوا هم أنفسهم الى صخور عاتية تعرقل أداء أفكار الحرية والمساواة والعدل فى المعاملة.

فالدساتير التى وضعت وبالرغم من كثرة أعدادها ومئات المواد التى تضمنتها والمشحونة بمعانى الحرية والمؤسسات الضامنة لها، لادستور ولا مادة واحدة منه طبقت على أرض الواقع، وطبقت جزئياً لأن مصلحة الحكام وراء ذلك لا المبدأ.. معظم مواد الدساتير ليست فعلية ولا عملية فالسلطة التأسيسية التى تنسب للشعب فى النصوص لم يمتلكها إطلاقاً، ودولة القانون ما هى إلا فكرة حاملة تحولت الى خطاب إيديولوجى أجوف، ينأى عن الواقع والممارسة، وحق الإنسان فى الحياة الكريمة، وحتى فى الحياة البيولوجية غير محترم.

- فكانت النتيجة والخلاصة أن تحول ملف حقوق

مع مرحلة النضال الوطنى لم يبلغ العمق المطلوب وبالتالي تشكل نمط ثقافى ونسيج من القيم يمكن أن ندخل بها الألفية الثالثة، ألفية العولمة الثقافية الفائقة التى تفرض علينا الرجوع الى اشكاليات كان قد تناولها القلم العربى وبإفراط تحليلياً ودراسة إنها إشكالية الحداثة التى عرفها العالم منذ خمسة قرون وأزيد، لكن تأثيراتها لم تمس البنية الثقافية والاعتقاد به لمجتمعاتنا إلا بشكل طفيف.

هذه الحداثة لم تمس الجيل الأخير جدا كما يرى نور الدين بوكروح رئيس حزب التجديد الجزائرى. جيل الهوياتيات الفضائية التى أثرت فى نمط سلوكه الاجتماعى ولكنبقى سلوكه السياسى بعيداً عن كل تأثير. فهو جيل مباشرة مر الى النمط الفكرى والمعيشى الذى غزى به «إنسان العالم» الفضاء تقانياً ويستعد لخلق ظروف الحياة على كواكب أخرى.

إنه جيل يعانى من خواء ذهنى معطل لإمكانيات الإدراك الواعى للنواكب المعطلة والكابحة لتقبل الأفكار الأولية التى جاءت بها الحداثة مثل الجمهورية ومؤسساتها الديمقراطية ووسائلها مثل الانتخابات، التعايش والقبول القائم على التعددية والاختلاف المسالم، أى أنه جيل لا يزال فى حالة ذهنية غير مريحة وموقف ضبابى من «الحداثة» يجعله فرصة سهلة لفرسان قوافل الرجوع الى الوراء هؤلاء الفرسان الذين يحملون تسميات تميمية متعددة، يحسنون جيداً الخطاب الديماغوجى، وخبراء فى كوامن النفس وميولاتها. إنهم خبراء من الطراز الفعال فى توظيف أحاسيس الأجيال وسذاجتها الوراثية ومنها. الميول الى التقديس والعاطفة القائمة على رغبتين متناقضتين الرغبة فى العولمة بمعنى إشباع الحاجات البيولوجية والتطور الفطرى من مؤسساتها الجديشة الضابطة لعلاقات المجتمع وتنظيمات الدول الحديثة.

خامس عشر - هذه الأجيال فى حالة استعداد دائم لتقبل دعوة أية «داعية» مدنى أو دينى يرافع ضد الظلم والاضمحلال الأخلاقى ويدعو الناس الى الهجرة والخروج عن أطر العالم الحديث والرجوع الى الأصل المجيد الغائب قبل أن يوفر الوسائل للاطاحة بالقليل

الواحد.

فالسلمة القائمة، وأخشي أن تكون اللاحقة إذا لم يتم تدارك الأمر، تحرم كل عمل سياسي حر، وتكبح كل معارضة منظمة وسلمية، هذه السلمة السابقة لم تكن في الماضي ولا زالت ترغب في أن ينتظم الأفراد في شكل مجتمع يتكون من أفراد وكيانات واعية بدورها ومسئولة عن مصيرها المشترك بل كانت ترغب أن تبقى في مستوى «جماهير شعبية» خاضعة ومستسلمة لا أمة سيادة على مستوى الذات وفي مواجهة الآخر.

إنها السياسة التي أولصتنا إلى إعادة الجدولة التي أصبحنا نسبح بها صباح مساء بعد أن كان مجرد النطق بها سفاهة يستأهل التكفير السياسي وإقامة الحد القانوني، إنها السياسة التي أعطت الشرعية لمؤسسات العولمة مثل صندوق النقد الدولي أن تفرض شروطها وتقيم سلوكنا الاجتماعي.

إنها السياسة التي أعطت الفرصة لمنظمات العولمة الراحية لحقوق الإنسان أن تتدخل وبكل ثقلها لتهذب سلوكنا السياسي القائم على الغريزة لا على الفعل الواعي، فبعد الرفض بإسم السيادة الوطنية قبلنا باسم الشرعية الدولية، لا لجنة تحقيق ولكن لجنة استعلام قبلنا ما اشترطه وطلبه منا الآخرون وصرحنا بأنهم قبلوا ما إشتراطه وطلبنا منهم باسم السيادة والكرامة الوطنية. إنها لإرادة المجتمع الدولي وصورة من أجلى الصور للعولمة على مستوى التطبيق.

الإنسان بالجزائر خاصة إلى وسيلة للهيمنة وإعادة التأهيل لبلد مثل الجزائر، فكان النجاح وسيستمر لدول الهيمنة في توظيف هذا الحق مادام مداسا فعلا، قلت ستستمر دول الهيمنة في توظيفه لصالح تحقيق هيمنتها ليس الاقتصادية فقط ولكن الهيمنة الأيديولوجية بصفتها الحارس الوحيد والأرحد على التراث الإنساني الممجد لحق الإنسان في الحياة الكريمة.

سابع عشر - ولا يمكن الحديث عن المخرج إذ لم نصل في حالة الجزائر على الأقل إلى بناء مجتمع يقوم على قيم العدالة بدل قيم التسلط، ومبدأ الاختلاف المسالم بدل الأحادية الجامدية والقاتلة، مجتمع يكون مشروعه التنموي هادفا إلى خلق الإنسان المبجل والمشف، إنسان الواقع الذي يواجه أعباء الحياة، ويعرف كيف ينفع مجتمعه، لا الإنسان الراكن المستسلم المتكفل فالابتعاد عن الخطاب السياسي التنموي الذي أفهم المواطن أنه ليس عاملا اقتصاديا حرا ولا مساهما ضروريا في عملية التشييد، يجب أن يكون هدفا استراتيجيا لأن هذا الخطاب إلى جانب روح السلبية التي غرسها في المواطن اتجاه قضايا مجتمعه الكبرى، زرع فيه نبتة العداء لمقولة (الاختلاف رحمة).

إنه خطاب ارتبط بالممارسة، فالعملية الانتخابية هي دالة عن روح التزوير والمغالطة والإبتزاز فهو ليس فيها سيذا ولا مختارا، والحياة الجمعية سياسية كانت أو مدنية إذا حادت عن الخط المرسوم لها والغاية المرجوة منها، كُفرت من علماء الشعوذة وأئمة سياسة الحزب

الهوامش

(*) مراد بن أشنهو وزير سابق للصناعة وإعادة الهيكلة بالجزائر.

(١) مراد بن أشنهو جريدة الخبر رقم ٢٢٦٠ - ١٩٩٨/٥/٦.

(*) أستاذ جزائري جامعي انتقد السلمة القائمة في مجتمع شعب انتخابي سنة ١٩٩٥ مورط في قضية إرهابية ارتكبت من طرف الجماعات الإسلامية هو من أشهر معارضيه.

(**) لفظة عامية جزائرية لها أصول في اللغة العربية اخذت طابع المصطلح في القاموس السياسي الجزائري وتعني الشعور بالظلم والعجز أمامه في نفس الوقت، فهي وليدة إحساس لدى الفرد بأنه لا يتحكم في مصيره، وأيضا بأن الذين منحوا لأنفسهم الحق في التحكم وتسيير هذا المصير يقومون بذلك لصالحهم محاولين إيهامه بأن عملهم في صالحه.

(*) المصنوع.

البعد التاريخي والمعاصر لمفهوم العولمة وتأثيرها في الوطن العربي

غازي الصوراني *

النظام «الجديد» أو ما يسمى بالعولمة Globalization .
العولمة والرأسمالية

السؤال الذي نطرحه هنا ونحاول الإجابة عنه، هل العولمة نظام جديد ظهر فجأة عبر قطيعة مع السياق التاريخي للرأسمالية أم انه جاء تعبيراً عن شكل تطورها الراهن في نهاية هذا القرن؟ وهل تملك العولمة كظاهرة إمكانية التفاعل والتطور والاستمرار لتصبح أمراً واقعاً في بداية القرن القادم؟

أولاً: المعروف أن الرأسمالية منذ نشأتها الأولى في القرن السادس عشر، ومن ثم في سياق تطورها اللاحق، لم تكن في صيرورة فعلها حركة محدودة بإطار وطني أو قومي معين ضمن بعد جغرافي يحتوى ذلك الوطن أو يعبر عن تلك القومية، فالإنتاج السلعي وفائض القيمة وتراكم رأس المال لدى البرجوازية الصناعية، التي استطاعت تحطيم إمارات وممالك النظام الإقطاعي القديم في أوروبا وتوحيدها في أطر قومية حديثة، في فرنسا وبريطانيا وألمانيا والولايات المتحدة وغيرها، لم تكن هذه الدول القومية الحديثة والمعاصرة، سوى محطة لتتمركز الإنتاج الصناعي ورأس المال على قاعدة المنافسة وحرية السوق للانطلاق نحو التوسع العالمي اللامحدود انسجاماً مع شعار الكوسموبوليتية cosmo-

لم يكن انهيار الاتحاد السوفيتي - في العقد التاسع من هذا القرن - حدثاً روسياً فقط، بقدر ما كان بداية تحول نوعي في مسار التطور العام للبشرية، عملت الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها على إنضاج وتفعيل تراكماته الداخلية والخارجية، تمهيداً لدورها - الذي تمارسه اليوم - كقطب أحادي يتولى إدارة ما يسمى بالنظام العالمي «الجديد».

وفي سياق هذا التحول المادى الهائل الذي انتشر تأثيره في كافة أرجاء كوكبنا الأرضي بعد أن تحررت الرأسمالية العالمية من كل قيود التوسع اللامحدود، كان لا بد من تطوير بل وإنتاج النظم المعرفية، السياسية والاقتصادية إلى جانب الفلسفات التي تبرر وتعزز هذا النظام العالمي الأحادي، وخاصة أن المناخ العام المهزوم أو المنكسر في بلدان العالم الثالث أو الأطراف، قد أصبح جاهزاً للاستقبال والامتثال للمعطيات الفكرية والمادية الجديدة عبر قيادات مأزومة ومهزومة لأنظمة فقدت وعيها الوطني أو كادت، استجابة لشروط الهيمنة والتبعية أولاً ولمصالحها الأنانية ثانياً، وقامت بتمهيد تربة بلادها للبذور التي استنبتها المركز الإمبريالي تحت عناوين إعادة الهيكلة، والتكيف، والخصخصة باعتبارها إحدى الركائز الضرورية اللازمة لتوليد وتفعيل آليات

(*) مفكر فلسطيني ورئيس الهيئة الإدارية المؤقتة لمنتدى الفكر الديمقراطي.

على ان هذه الاحادية القطبية التى تحكم العالم منذ بدايات العقد الاخير الراهن للقرن العشرين، لم يكن مقدراً لها ان تكون بدون شكلين متناقضين من التراكم، الأول: التراكم السالب فى بنية المنظومة الاشتراكية ادى فى ذروته الى انهيار الاتحاد السوفيتى، والثانى: التراكم فى بنية النظام الرأسمالى بالرغم من ازيمته الداخلية، الذى حقق تحولاً ملموساً فى تطور المجتمعات الرأسمالية قياساً بتطور مجتمعات بلدان المعسكر الاشتراكي، وكان من اهم نتائج هذا التطور النوعى الهائل خاصة على صعيد التكنولوجيا والاتصالات اعادة النظر فى دور الدولة الرأسمالية او الاسس الاقتصادية الكينزية، وقد بدأ ذلك فى عصر كل من ناتشر ١٩٧٩ على يد مستشارها الاقتصادى «فردريك فون هايك» ورونالد ريجان ١٩٨٠ ومستشاره الاقتصادى «ميلتون فريدمان» وكلاهما اكد على اهمية العودة الى قوانين السوق وحرية رأس المال وفق أسس نظرية الليبرالية الجديدة new liberalism التى تقوم على:

- ١- «كلما زادت حرية القطاع الخاص، زاد النمو والرفاهية للجميع»!
- ٢- «تحرير رأس المال وإلغاء رقابة الدولة فى الحياة الاقتصادية».

انها باختصار، دعوة الى وقف تدخل الدولة المباشر، وتحرير رأس المال من كل قيد، انسجماً مع روح الليبرالية الجديدة التى «هى فى جوهرها ظاهرة رأسمالية تنبمى - إلى حرية الملكية والسوق والبيع والشراء، ومنطقها الحتمى يؤدى الى التفاوت الصارخ فى الملكية والثروة لا الى المساواة.. ولو تحققت درجة من المساواة لما كان للبنافسة وتراكم رأس المال حافز يستحهما». فى ضوء هذه السياسات اندفعت آليات الصندوق والبنك الدوليين وبحماس بالغ فى الترويج لهذه الليبرالية بل والضغط على كافة دول العالم عموماً والعالم الثالث على وجه الخصوص للأخذ بالشروط الجديدة تحت شعار برامج التصحيح والتكيف التى تمثل كما يقول د. مزمى زكى «أول مشروع أبمى تقوم به الرأسمالية العالمية فى تاريخها لاعادة دمج بلدان العالم الثالث فى الاقتصاد الرأسمالى من موقع ضعيف بما يحقق مزيداً من اضغاب

plotitanism أو المواطنة العالمية الذى رفعته منذ نهاية القرن التاسع عشر، وهى نظرية تدعو إلى «نبذ المشاعر الوطنية والثقافة القومية والتراث القومي باسم وحدة الجنس البشرى، ومن الواضح أن هذا الشعار الأيدولوجى صاغته الرأسمالية فى مواجهة الأممية البروليتارية» Proletarian Internationalism وجوهره «ياعمال العالم، اتحدوا» لكن الأزمات التى تعرض لها الاقتصاد الأوروبى / الأمريكى فى العقدین الثانى والثالث من هذا القرن من جهة، وبروز دور الاتحاد السوفيتى وما رافقه من انقسام العالم عبر ثنائية قطبية فرضت أسساً جديدة للصراع لم يشهده العالم من قبل من جهة أخرى، وتأثير هذه العوامل لم يكن أمام دول المعسكر الرأسمالى سوى إعادة النظر - جزئياً - فى آليات المنافسة الرأسمالية وحرية السوق والتوسع اللامحدود كما عبر عنها آدم سميث، حيث توصلت إلى ضرورة إعطاء الدولة دوراً مركزياً لإعادة ترتيب المجتمع الرأسمالى يتيح مشاركتها فى إدارة الاقتصاد فى موازاة الدور المركزى للسوق الحرة وحركة رأس المال، وقد تبلور هذا التوجه فى قيام هذه الدول بتطبيق الاسس الاقتصادية التى وضعها المفكر الاقتصادى «جون ماينارد كينز» حول دور الدولة، دون اى اهتمام جدى للتراجع الملموس حينذاك الذى اصاب شعار «الكوسموبوليتية» ومن اهم هذه الأسس:

- ١- تمكين الدولة الرأسمالية من الرد على الكوارث الاقتصادية.
- ٢- إعطاء الدولة دور المستثمر المالى المركزى فى الاقتصاد الوطنى او رأسمالية الدولة (القطاع العام).
- ٣- حق الدولة فى التدخل لتصحيح الخلل فى السوق أو فى حركة المال.
- ٤- دور الدولة فى تقييد التضخم والديون وارتفاع الأسعار.

وقد استمرت دول النظام الرأسمالى وحلفاؤها فى الاطراف فى تطبيق هذه السياسات الاقتصادية الكينزية طوال الفترة الممتدة منذ ثلاثينيات هذا القرن حتى نهاية العقد الثامن منه حيث بدأت يلامح انهيار منظومة البلدان الاشتراكية وبروز الاحادية القطبية الامريكية.

جهاز الدولة وحرمانها من الفائض الاقتصادي وهما الدعامتان الرئيسيتان اللتان تعتمد عليهما الليبرالية الجديدة (١).

العالم الثالث (أعداء الغد)

وفي مجرى تطور الرأسمالية وفق هذا المفهوم «الجديد» وتطبيقاته المباشرة في عصر ريجان / تانشر، واستمراره فيما بعد، ظهرت تحولات بالغة السرعة في الاقتصاد العالمي، فقد تغيرت بنية التجارة الخارجية العالمية، وتطورت التكنولوجيا خاصة في مجال المعلومات والاتصالات وتم إخضاع الدولة في العالم الثالث للشروط الدولية الجديدة عبر نمو وانتعاش برجوازية السوق على حساب برجوازية الدولة خاصة في العالم الثالث، في هذه الظروف برزت بقوة الشركات العابرة للقوميات أو المتعددة الجنسية، حيث ترافق معها - ومنذ سنوات قليلة فقط - مفهوم العولمة Globalization، بالرغم من أن هذا المفهوم لم يطرح أكاديمياً بعد، إلا أنني اعتقد أن المدافعين عنه والرافضين له، لا يختلفون على تعريف العولمة باعتبارها ضيغة تهدف إلى تنظيم حياة الشعوب والدول بالأساليب ومفاهيم جديدة أو ما يسمى «بالنظام العالمي الجديد» الذي يسعى إلى إعادة صياغة النظم السياسية والاقتصادية السائدة في العالم بهدف اخضاع العالم لإدارة كونية واحدة، إنها انفتاح عالمي بلا حدود، وهيمنة بلا حدود، تقوم على حرية حركة رؤوس الأموال والمنتجات والتسليم بسيادة السوق، وهي تعنى أيضاً «انتقال مركز القرارات الكبرى في الاستثمار والعمالة والصحة والتعليم والثقافة البيئية من المجال العام أو الدولة - وفي بلدان المحيط بشكل خاص - إلى المجال الخاص أو البنك والصندوق الدوليين والشركات المتعددة الجنسية»؛ وفي العولمة - عند استكمال شروطها - ستصبح دول العالم الثالث - والوطن العربي تحديداً - مفرد مشروعات، يتم بواسطتها تدمير السوق الوطنية أو القومية، حيث سيكون الاقتصاد في هذه الدول متعدد الجنسية بصورة مثيرة؛ فلا وجود للهوية الوطنية أو القومية أو الدولة / الأمة، فالعولمة نقيض لكل هذه المفاهيم، وفي هذا الصدد يقول

(*) إبراهيم فني - الماركسية وإزمة المنهج - دار الحضارة - بيروت ١٩٩٣.

د. محمد الجابري في كتابه قضايا في الفكر المعاصر، الصادر في حزيران ١٩٩٧، «إن العولمة ترجمة لكلمة Mondialisation الفرنسية التي تعنى جعل الشيء على مستوى عالمي، أي نقله من المحدود المراقب إلى اللا محدود المقصود به العالم، الكرة الأرضية. فالعولمة إذن تتضمن معنى الغاء حدود الدولة القومية أو الدولة / الأمة في زمن تسوده العولمة بهذا المعنى».

ثانياً : بالطبع لم يكن ظهور مفهوم العولمة الاقتصادي معزولاً عن الانهيار الأيديولوجي الذي أصاب العالم بعد غياب الاتحاد السوفيتي، بل هو مرتبط أشد الارتباط بالمفاهيم الفكرية التي صاغها فلاسفة ومفكرو الغرب الرأسمالي، بدءاً من «عصر نهاية الأيديولوجيا» إلى «صراع الحضارات» و«نهاية التاريخ عند الحضارة الغربية»، وأعني بذلك فكر النهضة والتنوير بكل مدرسه المثالية والمادية، فإنها تتقاطع مع الأفكار النازية عندما تتحدث عن تفرد الحضارة الغربية - ضمن إطارها الجغرافي - بالقوة والعظمة دون أي دور أو ارتباط مع حضارات العالم الأخرى، وعلى أساس أن حضارة الغرب - كما يقول صموئيل هنتنجتون - «لها جوهر واحد ثابت لا يعرف التغيير، وهوية مطلقة تبقى كما هي عبر القرون»! وكذلك الأمر عند «فرنسيس فوكوياما» الذي يرى أنه «يسقط الأنظمة الاشتراكية يكون الصراع التاريخي بين الليبرالية والماركسية قد انتهى بانتصار ساحق لليبرالية، وبهذا النصر تكون البشرية قد بلغت نقطة النهاية لتطورها الأيديولوجي».

أما تصور «فوكوياما» للعالم بعد نقطة النهاية هذه - أو نهاية التاريخ أو نهاية الصراع الأيديولوجي - فهو يستنتج أنه لا وجود لتناقضات أساسية في الحياة البشرية لا يمكن حلها في إطار الليبرالية الحديثة، ومع ذلك فليس من الضروري عند نهاية التاريخ أن تصبح كل المجتمعات مجتمعات ليبرالية، بل بالعكس يرفض هذا التجانس ويؤكد أن البلدان التي تنتمي فقط إلى الحضارة الغربية هي التي يجب أن تؤكد سيطرتها على العالم كله على قاعدة السادة والعيبد، لأن بلدان العالم الثالث عموماً ستكون مصدراً يهدد الحضارة الغربية سواء

بشعارات التطرف القومي أو بالأيديولوجية والأمراض والتخلف، وبالتالي لابد من إخضاع العالم الثالث باعتبارهم «أعداء الغد».

وفي هذا السياق يقول «روبرت شتراوس هوب» في كتابه «توازن الغد» الصادر عام ١٩٩٤ م، أن «المهمة الأساسية لأمريكا توحيد الكرة الأرضية تحت قيادتها واستمرار هيمنة الثقافة الغربية، وهذه المهمة لابد من إنجازها بسرعة في مواجهة نمو آسيا وأى قوى أخرى لا تنتمي للحضارة الغربية»، ويستطرد: «أن مهمة الشعب الأمريكي القضاء على الدول القومية، فال مستقبل خلال الخمسين سنة القادمة سيكون للامريكيين، وعلى أمريكا وضع أسس الامبراطورية الأمريكية بحيث تصبح مرادفة «للامبراطورية الانسانية».

الثورة الكونية:

أما «آلفين توفلر» باحث سوسيولوجى أمريكى - فيتوصل في كتابه «الموجة الثالثة» إلى تعريف مغاير لهذا التحول العالمى المعاصر، ويرى فيه «ثورة كونية جعلت العلم لأول مرة في تاريخ البشرية قوة أساسية من قوى الانتاج تضاف الى الأرض ورأس المال والعمل، وأن المشاركة في هذه الموجة أو هذا التحول مشروطة بانتاج المعلومات والمشاركة فيها عالمياً من أجل تنمية «الذكاء الكونى»، نحن إذن امام حالة من «الوعى الكونى» أو العولمة الفكرية في مواجهة الوعى الوطنى والوعى القومى في الوطن العربى والعالم الثالث، تقوم على مبدأ «البقاء للأصلح» أو الأقوى في وطن عالمى بلا حدود.

ثالثاً: هدفنا مما تقدم كشف طبيعة الموقف الايديولوجى الشوفينى المدافع عن امكانية تحقق مفهوم العولمة وانتقاله من حالة الفرضية النظرية المجردة الى حالة الواقع والتطبيق، خاصة بعد ان توفرت له كل هذه المعطيات المادية والفكرية التي تعزز وتغطي الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتدفع بعمق نحو انتقال هذا المفهوم الى حقائق مادية نشطة وفاعلة على هذا الكوكب، ضمن اطار وادوات ما يسمى بالحضارة الغربية والبلدان التي تنضوى تحت لوائها، وفي تناولنا لهذه الحقائق المادية لنظام العولمة، نشير الى الركائز

الأساسية لهذا «النظام» كمقدمة للحديث عن مستقبل العولمة أو الاحادية القطبية وانعكاساتها على الوطن العربى.

لقد بات من المعروف ان ركائز النظام العالمى الجديد - العولمة - هي:

١- النظام النقدى العالمى بإدارة صندوق النقد الدولى.

٢- النظام التجارى العالمى بإدارة منظمة التجارة العالمية WTO التي تعمل على تنفيذ اهدافها في تحرير التجارة الدولية وإزالة العوائق الجمركية وحرية السوق وفي مدى زمنى لا يتجاوز عام ٢٠٠٥ بالتنسيق المباشر وعبر دور مركزى للشركات المتعددة الجنسية.

وفي ظل الاحادية القطبية الأمريكية الراهنة - التي لم تبدأ تراجعها الملموس بعد - فإن الولايات المتحدة تملك الدور المركزى في السيطرة المباشرة على هذه الأنظمة العالمية، دون اغفال الدور الهام والمركزى - غير المباشر - للشركات المتعددة الجنسيات، وهي - في معظمها - شركات أمريكية - فمن أصل أكبر خمسمائة شركة عابرة للقارات، هناك (١٦٥) شركة أمريكية، و(١١١) شركة يابانية و (٢٢٤) شركة تملكها بريطانيا وفرنسا والمانيا وهولندا وباقي دول أوروبا، تسيطر هذه الشركات على ثلثي التجارة العالمية (٣ تريليون دولار من أصل ٥ تريليون دولار)، أما مبيعات المائة شركة الأكبر منا فيصّل حجمها الى (١٤٠٠) مليار دولار سنوياً، عدا عن ان كل شركة من هذه الشركات تملك ما لا يقل عن مائة فرع في العديد من بلاد العالم، فعلى سبيل المثال فان شركة (آسيا براون بروفرى Asia Brown Broveri) تملك ألف فرع في (٤٠) دولة، وكذلك الامر لشركات أخرى معروفة مثل (ميتسوبيشى) (هوندا) (توشيبا) (فورد) (كاترلر).

ان انتشار وتوسع هذه الشركات يشكل ظاهرة غير مألوفة للوهلة الأولى، لكن وعينا بالتراكمات والآليات المتصاعدة في الرسم البياني لحركة رأس المال المالى تجعل من تلك الظاهرة أمراً طبيعياً بل ومبرمجاً في بنية النظام الرأسمالى، وبالتالي لاستغرب ما يورده د. الجابرى استناداً لتقرير صادر عن الامم المتحدة - من ان

رئيس البنك المركزي الأمريكي - في حديث له - يقول «ان اللامساواة المتنامية اصبحت خطراً كبيراً يهدد مجتمعاتنا» .

وفي كتاب «فخ العولمة» للكاتبين الالمانيين (هانز بيتر، وهيرالد شومان) يورد الكاتبان ان «العولمة هدفها فرض مصالح الشركات العالمية على شعوب العالم، وزيادة البطالة ليس بين العمال فقط، ولكن بين الموظفين في البنوك والمؤسسات المالية نظراً لتسارع الاتصالات وسهولة الحصول على المعلومات في هذا العصر، وان حرية التجارة تعنى فرض حقوق الطرف الاقوى وهى الشركات المتعددة، وبالتالي فإن الرفاهية في ظل العولمة ليست إلا وهماً ساذجاً» (٢) .

أما نعوم تشومسكى - المفكر التقدمي، المنحاز لقضايا البلدان الفقيرة، فيقول «ان بلدان العالم الثالث اليوم هى مجتمع ذو طبقتين: طباق الثراء الفاحش، وطباق التسعة واليأس، وان سياسات السوق المفتوحة تحقق مصالح الغرب حالياً على حساب مصالح الشعوب الفقيرة» وفي رأيه فان العولمة تعنى «عصرًا استعماريًا جديدًا بحكومة عالمية لها مؤسساتها: البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ولها ادواتها مثل الجات GAT والناfta NAFTA والسبعة الكبار» .

المحور الثاني: ودلالاته ترتبط بقراءة هادئة وعميقة للارقام التى سنورها - من تقرير الأمم المتحدة المشار اليه - وصولاً الى استنتاج موضوعي - من وجهة نظري - لا يشير الى ضمان استمرارية الولايات المتحدة في التحكم بهذا العالم خلال العشر سنوات الاولى من القرن القادم كحد أقصى، وبالتالي فان استمرار ظاهرة العولمة، وتضاعفها مستقبلاً مرهون بهذه المتغيرات العالمية المستقبلية، وفي كل الاحوال فان تاريخ البشرية ليس مرهوناً بقانون العولمة او ركائزها، انه مرهون لردود فعل الشعوب، ان قراءة الجداول التالية قد تعزز هذه الاستنتاجات:

(٢٥٩) شركة من هذه الشركات الدولية العملاقة تملك من الثروات ما يملكه ملياران وثلاثمائة مليون نسمة في هذا الكوكب!!، وهناك ظاهرة جديدة تتعلق بالمنتجات، حيث يتم الآن إلغاء اسم البلد الصانع او المنتج (بل المنشأ) فبدلاً من الاسلوب السابق الذى كان يشير الى ان هذه السلعة، سيارة مرسيدس مثلاً، صنعت في المانيا، أصبحت الاشارة الآن «من انتاج مرسيدس» او «من انتاج تشويشا» ... الخ.

بعد كل ما تقدم نعود الى السؤال مجدداً، هل «العولمة» ظاهرة او لحظة من لحظات تطور التاريخ الحضارى العالمى وهل هى تعبير وتعميق لاحادية او تفرد الولايات المتحدة الامريكية فى التحكم بهذا الكوكب وإلى متى؟

سأحاول التعرض للجابية عن السؤال عبر محورين: الأول يقوم على تسجيل آراء ومواقف عدد من كبار المفكرين والاقتصاديين فى الولايات المتحدة حول هذه الظاهرة، والثاني يعتمد على ارقام الواردة فى دراسة للدكتور عبد الخالق عبد الله استاذ العلوم السياسية (منشورة فى السياسة الدولية / ابريل ١٩٩٦) مأخوذة عن تقرير التنمية البشرية الصادر عن برنامج الامم المتحدة الإنمائى UNDP .

المحور الأول: يقول ادوارد لوتوك Edward Lot-wak، عضو مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية، «ان الرأسمالية الحالية تتحول الى اطار شرير، لان الذى زعمه الماركسيون منذ مائة عام والذى كان خاطئاً، يصبح اليوم حقيقة واقعة - حسب آليات العولمة - الرأسماليون يزدادون ثراء بينما تفتقر الطبقات العاملة «انه يذكرونا بإحدى مقولات ماركس» ان رأس المال ينزف دماً من كل مساماته، اما روبرت رايش Robert Rysh استاذ الاقتصاد ووزير العمل فى حكومة كلينتون فانه يحذر من مخاطر ظاهرة العولمة بقوله: «ان ازالة حدود الدول - العولمة - أمام التجارة وتحطيم النقابات ادى للقضاء على كل تردد للرأسمالى» مرة ثانية نتوقف امام كارل ماركس ومقولاته «ان الرأسمالى لديه الاستعداد لممارسة اشبح الجرائم فى سبيل المحافظة على فائض القيمة - الربح» .

جدول (١) قدرات وامكانات الولايات المتحدة

مؤشرات مختارة	الولايات المتحدة	العالم	نسبة الولايات المتحدة
عدد السكان	٢٥٠ مليون نسمة	٥٥٠٠ مليون نسمة	٤.٥%
المساحة	٩.٤ مليون كم ^٢	١٤٥ مليون كم ^٢	٦.٥%
اجمالي الناتج القومي	٦ تريليون دولار	٢٣ تريليون دولار	٢٦%
معدل النمو الاقتصادي (١٩٩٥)	٣%	٣.٥%	-
اجمالي الديون	٤ تريليون دولار	-	-
العجز في الميزانية	١٥٠ مليار دولار	-	-

جدول (٢)

اجمالي الاتفاق العسكري	٢٦٥ مليار دولار	٩٥٠ مليار دولار	٢٨%
نسبة الاتفاق العسكري	٦.٥	٥.٦%	-
غلة القوات المسلحة	٢.١ مليون جندي	٢٧ مليون جندي	٧.٨%
عدد الأطباء	٦٠٠ ألف طبيب	٦ ملايين طبيب	١٠%
عدد المدرسين	٢.٧ مليون مدرس	٣.٨ مليون مدرس	٧%
متوسط عمر الفرد	٧٦ سنة	٥٨ سنة	-
متوسط دخل الفرد	١٩.٥ ألف دولار	٣.٥ ألف دولار	-

جدول (٣) قدرات وامكانات أوروبا واليابان والصين

مؤشرات مختارة	أوروبا	اليابان	الصين
عدد السكان	٤٠٠	١٢٤ مليون نسمة	١٢٠٠ مليون نسمة
المساحة	٢.٤ كم ^٢	٣٧٨ ألف كم ^٢	٩.٥ مليون كم ^٢
اجمالي الناتج القومي	٦.٥ تريليون دولار	٣.٥ تريليون دولار	٤.٦٠ مليار دولار
معدل النمو الاقتصادي	٢.٥%	٤.٣%	١١%
اجمالي الاتفاق العسكري	١٦٣ مليار دولار	٢٨ مليار دولار	١٢.٥ مليار دولار
غلة القوات المسلحة	٣ ملايين جندي	٢٥٠ ألف جندي	٣ ملايين جندي
غلة الأطباء	٩٠٠ ألف طبيب	١٩٥ ألف طبيب	١٠١ مليون طبيب
عدد المدرسين	٣.٩ مليون مدرس	٩٩٠ ألف مدرس	٦.٦ ملايين مدرس
الاتفاق السنوي على التعليم	٢٣٢ مليار دولار	١٣٧ مليار دولار	٩ مليارات دولار
الاتفاق السنوي على الصحة	٢٨٥ مليار دولار	١٣٦ مليار دولار	٦ مليارات دولار
متوسط دخل الفرد	١٦ ألف دولار	٢٢ ألف دولار	٣.٧٠ دولار
متوسط عمر الفرد	٧٤ سنة	٧٨ سنة	٧٠ سنة

العالم في حالات التفكك الاسرى والعنف والاعتصاب والقتل، حيث أصبح ٥٠٪ من الشعب الامريكى يتعرض لشكل من اشكال الاجرام، ونسبة ٢١٪ من كل النساء يتعرضن للاعتصاب حسب مجلة التايم الامريكية بعنوان «الجنس فى امريكا» اكتوبر ١٩٩٤.

البعد الثانى الهام فى هذا الجانب يتعلق بالمقارنة بين الولايات المتحدة من جهة وأوروبا الموحدة واليابان والصين من جهة أخرى:

١- ان الناتج القومى لأوروبا يزيد على (٦٥) تريليون دولار عدا عن قدراتها التكنولوجية والعلمية التى تضاهى الولايات المتحدة، وفى تقدير العديد من اصحاب الاختصاص فان أوروبا تملك من الامكانات ما يؤهلها لان تصبح القوة الاقتصادية والصناعية الأولى بخلاف القرن القادم، وفى تقدير البعض انه فى حال تحقق الاندماج الوحدهى الأوروبى بشكل نهائى فان القرن الحادى والعشرين سيكون قرناً أوروبياً.

٢- بالنسبة لليابان التى تحتل اليوم الموقع الثانى فى مستوى المعيشة فى العالم (يصل دخل الفرد السنوى الى ٢٣٨٠٠ دولار)، فاليابان هي الدولة الأولى من حيث السيولة المالية وحجم الاستثمارات الخارجية وهى الأولى من حيث الأصول الوطنية الثابتة التى تبلغ ٤٣٧ تريليون دولار مقابل ٣٦٢ تريليون دولار فى الولايات المتحدة، وهى الدولة الأولى فى العالم فى انتاج الحديد والصلب وفى انتاج السفن التجارية العملاقة (تملك اليابان ٩٨٣٠ سفينة مقابل ٦٣٧٥ سفينة لدى الولايات المتحدة)، وهى الأولى من حيث الميكنة الصناعية فى العديد من المجالات، ان التراكم الاقتصادى الصاعد فى اليابان يؤهلها بالتاكيد لان تصبح إحدى أهم الدول العظمى فى القرن القادم.

٣- الصين: انها الدولة الأولى من حيث عدد السكان (٢٢٪ من سكان العالم) وتشير كافة المصادر الي انها «تقترب وبشكل سريع الى قمة قائمة أكبر الدول الصناعية فى العالم، فالاقتصاد الصينى هو الاقتصاد الاسرع نمواً فى العالم (خاصة خلال الخمسة عشر عاماً الأخيرة)، وبعد انضمام هونج كونج فان الاقتصاد الصينى سيصبح الاقتصاد الثالث فى العالم، بل

لاشك ان الانطباع الأول من قراءة هذه الأرقام والبيانات يدل على ان الولايات المتحدة تملك مقومات اقتصادية لا يجارها اى اقتصاد آخر فى هذا العالم بوى الاقتصاد اليابانى ونسبة ٥٨٪، بالطبع نحن نتعرف هنا ان الجانب الاقتصادى هو أحد جناحي القوة، الى جانب القوة العسكرية، التى تشكل - حتى اللحظة التاريخية الراهنة - مصدر الحيوية وعنوان السيطرة للولايات المتحدة وربما «المشروعية» فى نظر البعض.

ولكن هناك وجها آخر للحقائق او الوقائع الامريكية الراهنة ينمو ويتراكم سلباً داخل المجتمع الامريكى وبما يتناقض مع اقتصاد العالم الخارجى أو تصوره لهذه القوة، يقول د.عبد الخالق عبد الله ان «الولايات المتحدة التى انتصرت فى الحرب الباردة تبدو وكأنها تخسر حالياً حرب المخدرات والبطالة والانتاجية والتعليم»، ومن واقع قراءة الأرقام والبيانات، فإنه على الصعيد الاقتصادى اصبحت الولايات المتحدة تستهلك أكثر مما تنتج وتستورد أكثر مما تصدر، وخلال السنوات الاخيرة سجلت الولايات المتحدة أعلى حالات الإفلاس فى كل تاريخها المعاصر (أكثر من ٧٠٠ ألف حالة إفلاس)، كذلك أخذت الولايات المتحدة تعاني من أكبر عجز مالى فى العالم الذى تجاوز (٤٠٠) مليار دولار.

أما اجمالى ديونها فانه قد تجاوز كل الأرقام القياسية بعد ان أصبح يزيد على ثلاثة آلاف مليار دولار، أى أكثر من ١٥ ضعف اجمالى الديون المترتبة على كل الدول الأخرى فى العالم، وهناك اليوم أكثر من (١٥) مليون شخص عاطل عن العمل (٨٪ من القوة العاملة)، لقد تراجعت الولايات المتحدة الى الدولة رقم (١٣) من حيث الانفاق على الصحة، والدولة رقم (١٧) من حيث الإنفاق على التعليم ورقم (٢٩) من حيث عدد العلماء والفنيين بالنسبة الى اجمالى السكان حيث ان لديها (٥٥) عالماً وفنياً فقط لكل ألف نسمة مقابل (٣١٧) عالماً وفنياً لكل ألف نسمة فى اليابان.

ويستطرد د.عبد الخالق عبد الله «لقد اصبحت الولايات المتحدة هى الأولى فى العالم من حيث استهلاك المخدرات والكحول، انها تستهلك ٨٠٪ من اجمالى المخدرات فى العالم، وهى من اعلى الدول فى

انه من المتوقع، مع حلول عام ٢٠٠٦ ان يرتفع الناتج القومي الصيني الى مستوى الناتج القومي الياباني واذا استمر هذا المعدل للنمو الحالي، فان الاقتصاد الصيني سيصبح ١.٥ ضعف الاقتصاد الأمريكي بحلول عام ٢٠٢٠ اى بعد حوالى ٢٢ سنة من الآن.

٤- لم تُطرق الى روسيا بسبب غياب المعلومات فى ظروف تحولها الراهن، ولكنى اعتقد ان روسيا لا يمكن ان تتخلى عن وعيها المستمر بدورها الكبير والمتميز تاريخياً فى ادارة هذا العالم سواء روسيا بطرس الاكبر، او لينين، وفق مفهوم مصالح الدولة وليس النووى الذى يملك امكانات اقتصادية هائلة سيظل صامتاً على كل ما يجرى فيه او من حوله.

بعد كل هذه المعطيات، اعتقد اننى قد وضعت القارئ أمام مفارقة او ثنائية متناقضة مؤداها ان للعولمة مقوماتها، ولبدليل العولمة ايضاً مقوماته، المسألة اذن مرتبطة باللمحة التاريخية الراهنة التى قد تمتد الى نهاية العقد الأول من القرن القادم تحت عنوان الهيمنة والاحادية الامريكية التى ستسعى الى تعميق ظاهرة العولمة وانتشار آلياتها فوق كل صعيد فى هذا الكوكب، فالعولمة الى حد بعيد - هى نتاج هذه السيطرة أو الاحادية الامريكية، وهى بهذا القدر نقيض للتعديدية العالمية المنتظرة من أوروبا واليابان والصين وروسيا ودول العالم الثالث، وما ستحملة هذه المتغيرات من اشكال متعددة من التعارض او الصراع لن تقتصر فقط على الصراع الاقتصادى بل سيكون للصراع الايديولوجى دور متجدد وأساسى فيها.

رابعا : تأثير العولمة على الوطن العربى

فى سياق هذا البحث أشرنا الى عاملين كان لهما تأثير مباشر فى انهيار مرحلة القطبية الثنائية (انقسام العالم الى غرب وشرق) وبروز ظاهرة «العولمة» وهما:
١- تراجع الرأسمالية فى الغرب عن السياسات الاقتصادية الكينزية لحساب النظرية الليبرالية الجديدة.
ب- انهيار الدولة السوفياتية.

وفى تناولنا لمؤثرات «العولمة» على بلدان الوطن العربى، فان منطق البحث يستدعى الحديث عن انهيار الدولة البورجوازية الوطنية فى العالم الثالث أو مشروع

التحرر الوطنى، كنتاج للمتغيرات العالمية من جهة ولاستكمال شروط السيطرة للنظام الرأسمالى العالمى على بلدان العالم الثالث وفق متطلبات المرحلة الجديدة من جهة أخرى. وذلك لان هذا الانهيار لم يدفع فقط نحو تفكيك رأسمالية الدولة او القطاع العام، وتغيب الطموح فى تحقيق الاستقلال الاقتصادى، بل يسهم اليوم فى تراجع المشروع الوطنى / القومى والاستقلال السياسى لهذه الدول.

بالطبع فان هذه النتائج لم يكن ممكناً لها ان تصبح حقائق ملموسة بفعل العوامل «الجديدة» الخارجية لولا التراكمات الداخلية فى صلب انظمة الدولة البورجوازية الوطنية التى فشلت فى تطبيق «فرضيات باندونج» سواء المتعلقة بالاستقلال السياسى بعيداً عن المعسكرين الرأسمالى والاشتراكى او تلك المتعلقة بالتصنيع والحاق بالدول المتقدمة وفق ما كان يسمى «ببرنامج الثورة الوطنية الديمقراطية»، وكان ذلك الفشل سبباً أساسياً من اسباب الهزائم وعاملاً هاماً من العوامل التى وفرت السبل والمقومات لتطور ونمو الفئات البيروقراطية العليا (المدنية والعسكرية) فى اجهزة الدولة، الى جانب البورجوازية الكومبرادورية والطفيلية، وتحالفهما معاً فى «رباط مقدس» يستند الى تحالفات اجتماعية من كبار الملاك والتجار والشرائح الرأسمالية (الصناعية والزراعية) العليا والوسيلة باسم الانفتاح والعصرنة، بمثل ما يستند الى الانظمة السائدة - فى العالم الثالث عموماً - التى باتت تشكل أهم التعبيرات السياسية لهذا التحالف فى الوضع الراهن.

وينطبق ذلك بالطبع على بلدان الوطن العربى حيث اصبحت الدولة فيه - كما يقول برهان غليون - «مؤسسة خاصة توظف سيطرتها المطلقة فى كل ثنابا المجتمع من اجل خدمة مصالح الفئة الحاكمة وليس من اجل تعظيم المصالح العامة، وانما لتعظيم وسائل القضاء عليه». لقد تحول اقتصادنا الى اقتصاد تابع وهذه صفة جوهرية فى البنيان الجديد، بحيث ان رأس المال العربى أصبح وسيلة للاستنزاف والفصل بين العمل ووسائل العمل وانتقال الثروة من المحيط الى المركز. اذن، فانه ليس من المبالغة فى شىء، حينما نتوصل

المواد الغذائية الاساسية على الغرب وفق شروط منظمة التجارة الدولية؛ فمن المعروف انه حتى نهاية عام ١٩٩٦ اعتمدنا على الخارج بنسبة ٧٠٪ من احتياجاتنا من القمح، و٧٤٪ من احتياجاتنا من السكر و٦٢٪ من الزيوت، وقد بلغ مجموع واردات البلدان العربية من المواد الغذائية فقط (١٥) مليار دولار عام ١٩٩٦، واصبحت هذه البلدان من أكثر مناطق العالم عجزاً في تأمين الغذاء لسكانها وسبب ذلك لايعود الى محدودية الأرض الزراعية بل الى عدم استغلال الأراضي الصالحة للزراعة التي تبلغ مساحتها (١٣٥) مليون هكتار لايزرع منها فعلاً سوى ٤٠٪ على أكثر تقدير، والسبب كذلك لايعود الى عدم وجود الفائض المالي الذي يزيد على (٨٠٠) مليار دولار مودعة لدى بنوك النظام الرأسمالي العالمي لحساب انظمة باليه لانفكر سوى في مصالحها الانانية الضيقة.

٥- من المتوقع في ظل بقاء الوضع العربي الرسمي الراهن تزايد حجم الديون من حوالي ٧٥٠ مليار دولار في نهاية عام ١٩٩٦ الى ألف مليار دولار مع نهاية هذا القرن، وسيزايد عدد الدول العربية التي لن تستطيع سداد فوائد الديون ناهيك عن أصولها (الجزائر على سبيل المثال دفعت ٣٥٢ مليار دولار فوائد ديون حتى عام ١٩٩٤ دون ان تستطيع سداد اى جزء من الدين الاصل).

٦- في ضوء إلغاء الحدود الجمركية وفتح الاسواق ستعرض الصناعات الوطنية العربية الى انهيار شامل نتيجة إغراق السوق المحلية العربية بمختلف المنتجات والسلع الاجنبية في ظل غياب القدرة على المنافسة.

٧- تراجع القوة التصديرية العربية - ما عدا النفط - في مقابل تنامي القوة التصديرية في تركيا واسرائيل نتيجة الركود والتراجع السياسي والاجتماعي والاقتصادي العربي وليس نتيجة لغياب الامكانيات او رأس المال، لقد ساهم التراجع العربي الرسمي الراهن في تأكيد فكرة زائفة وغير واقعية ابداً تقوم على ان اسرائيل متفوقة عسكرياً واقتصادياً على كل العرب، مع ان الحقائق المادية على ارض الواقع تشير بكل وضوح الى ان الاقتصاد الاسرائيلي ليس قوياً كما يدعى نتنياهو، وكما

الى الاستنتاج القائل بان السمة العامة الأولى للنظام العربي الراهن، هي الارتهان للنظام الرأسمالي في شكله المتطور الحالي عبر ظاهرة العولمة، وهو ارتهان قد تنتفخ على انه سبق تاريخياً بروز هذه الظاهرة. وما الحديث عن الديمقراطية وحقوق الانسان - في كثير من جوانبه - ودور او نشاط بعض المنظمات غير الحكومية في شكله الراهن سوى لخدمة اغراض النظام الرأسمالي في صيغته العالمية الجديدة عبر ركائزه الثلاث: صندوق النقد الدولي، البنك الدولي، منظمة التجارة العالمية WTO ففي ضوء استجابة النظام العربي الرسمي الحالي لسياسات العولمة وركائزها، فهذا مزيد من تطوير وتعميق التبعية فيه عبر اشكال جديدة بدأ تأثيرها السياسي والمعنوي (السيكولوجي) في الشارع العربي، وستعبر عن نفسها في تكريس عدد من المظاهر:

١- شطب اية امكانيات لتحقيق الفائض الاقتصادي اللازم لعملية التنمية، وزيادة الفرص أمام الاستهلاك الترفي الكمال ليس فقط على صعيد انفاق القطاع الخاص وانما ايضا سيتمد - بصورة متوحشة على الانفاق العام.

٢- اضعاف ما تبقى من امكانيات الدولة عبر الدور المتنامي للقطاع الخاص الطفيلي بما يؤدي الى اضعاف رأس المال المحلي ويجعله عرضة للابتلاع من رأس المال الاجنبي، فالخصخصة - كما يقول د. رمزي زكي - «ليست إلا إعادة توزيع الثروة لصالح البورجوازية المحلية والاجنبية ونقل أصولها الانتاجية للقطاع الخاص بغض النظر عن هوية جنسيته» يتوافق ذلك مع «تصاعد حدة الازواج الاجتماعية والمعيشية للطبقات والشرائح الاجتماعية الفقيرة مقابل نمو إطار تحالف كبار الملاك والتجار والمضاربين وممثلي الوكالات والشركات الاجنبية، فضلاً عن النخب العليا من البيروقراطية في اجهزة الدولة.

٣- تفاقم مشكلة البطالة، ومن المتوقع ان تصل مع نهاية هذا القرن الى حوالي ٣٠٪ من مجموع القوى العاملة العربية البالغ (٨٥) مليون عامل سيرتفع الى (٩٠) مليون عامل عام ٢٠٠٠.

٤- تزايد نسبة اعتماد المواطن العربي في تأمين

تخطط لكي يصل دخلها القومي الى ٨,٥ تريليون دولار عام ٢٠٢٥ اما نحن العرب فيبدو - حتى اللحظة - ان الكثير من ممارساتنا وانماط تفكيرنا كما يقول د. فوزي منصور - فى كتابه خروج العرب من التاريخ - «لا تختلف كثيراً فى الجوهر عن ردود الفعل التى قابل بها الهنود الحمر او الاستراليون الاصليون غزاتهم، كما ان المصير ذاته ينتظرنا ما لم نسارع الى تغيير هذه الاوضاع التى نعيشها».

اخيراً يبدو ان تعمق مظاهر التبعية والسيطرة الامريكية الاسرائيلية - فى اللحظة الراهنة - على مقدرات ومستقبل الوطن العربى، ورضوخ او تساقط النظام العربى الرسمى لما يسمى بالنظام العالمى الجديد، وتنامي عوامل التفسخ الاجتماعى والتراجع السياسى فى اوساط الجماهير العربية، بما يهدد جديداً المشروع الوطنى سواء على صعيد القطر الواحد، او على صعيد المشروع القومى العربى كطريق وحيد للخلاص من هذا المأزق، من هنا تبرز الاهمية البالغة للدور الطليعى للمثقف العربى العضوى الملتزم باعتباره صاحب المسؤولية الاولى فى رسم خارطة المستقبل ونواته المحركة.

تروج لذلك بعض الانظمة العربية تحت وهم تحقيق السلام معه، فهو اقتصاد يعتمد على المعونات الامريكية وبالتالي لا مستقبل له ولا لدولته فالتائج المحلى الاجمالى فى اسرائيل لا يتجاوز (٦٠) مليار دولار او ما يعادل ١٠,٧ ٪ من الناتج المحلى الاجمالى العربى البالغ (٥٦٠) مليار دولار، وتفصيل ادق فان الناتج الاسرائيلى لا يوازى الناتج الاجمالى المصرى، واقل من الناتج الاجمالى فى الجزيرة العربية (السعودية)، عدا عن ان معدل النمو لا يزيد فى اسرائيل على ٣ ٪ سنوياً، هذه الحقائق يؤكدها الدكتور على سليمان - رئيس الادارة المركزية للبحوث فى وزارة التجارة والاقتصاد المصرية بقوله «ان الاقتصاد الاسرائيلى هو اقتصاد ضعيف ويعانى الكثير من المشاكل التى تمنع قيامه بدور القاطرة لباقي اقتصادات المنطقة بنفس الدرجة التى يلعبها الاقتصاد الإلمانى فى السوق الأوروبية المشتركة، حقيقة أخرى تقوم على المقارنة، اوردها هنا واترك الحكم للقارئ، ان مجموع الناتج القومى العربى حالياً يوازى او يقترب من مجموع الناتج القومى فى الصين الشعبية التى يبلغ عدد سكانها (١٢٠٠) مليون نسمة فى حين ان عدد سكان الوطن العربى لا يتجاوز (٢٦٠) مليون نسمة، الصين



تعريف المثقف العربي للعلومة والحتمي أم كارثة ؟!

ظاهر ليبب *

يشير العلومة مسألة الجمعي. وما هو مقترح هنا هو أن ينظر إليها من خلال رؤية الجمعي. هناك أدبيات منتشرة عن مقومات العلومة وعن عناصر تعريفها وأشكال تجلياتها، ولكن المفقود حتى الآن هو تحديد الرؤى التي ينظر إليها من خلالها كـ «حتمية جديدة». وإذا كان غياب المعالم وتراجع المرجعيات وتفكك «العضويات» قد عطب المقاربات المعبودة وعطل ما أفضيت إليه وروجته في تصنيف المثقفين فإن العودة إلى الرؤى تبقى في أقل الطرق مجازفة معرفية، في انتظار ما سيتجلى عنه ارتباطك المرحلة الراهنة.

من الممكن توزيع تعاريف العلومة حسب التصنيفات المنتظرة في النص العربي. من ذلك أن هناك تعريفاً ليهرايا يركز على تطور درجة التداخل بين الأميواق والانساق ويرى العلومة غير قابلة للإرتداد أو «التوفيقية» هي المبدأ الاجرائي الذي يجب أن يتحكم في التعامل معها (المسد بس وجازم البيلالوي، مثلاً). وهناك تعريف ماركسي يعتبر العلومة مرحلة من مراحل تطور النظام الرأسمالي العالمي، لها مواصفات غير مسبقة ولكنها كظاهرة تاريخية قابلة للتعطيل أو الارتداد بسبب تناقضاتها ويفعل المقاومة التي لا بد أن تواجهها (صادق جلال العظم وسمير أمين، مثلاً). هناك أيضاً تعريف قومي تقلصت فيه المطالب الكبرى للامة العربية، وبالتالي تقلص فيه «ما العمل؟» وبرز فيه البعد الجيو-سياسي، مع بعض التركيز على الأمركة (لدوة «العرب والعلومة»، مثلاً). وهناك أخيراً تعريف يصعب تصنيفه خارج «الثقافاتي»، وهو، بوجه عام، يركز على الهوية الحضارية أو الثقافية «المهددة». وهو يوحى بمشهد استشهادي لا يجد عطفاً واسعاً عليه، بل يجد جذراً منه قد يصل إلى التشهير به، لما فيه من «هروب» في مواجهة لا تاريخية ولما فيه من موقف «يميني» قد يحرم العرب من المساهمة في توفير شروط ولادة عالمية ثقافية جديدة (مجلة النهج، ربيع ٩٨، مثلاً). ومهما يكن فمشهد الهوية هو مشهد ثقافة ذات وجامعة تاريخية لم تستوعب أغلبها. انها كتلك المرأة الجميلة التي تحدث عنها مونتسكيو في «الرسائل الفارسية» فقال إنها كانت لها مشية مستقيمة ولكنها تعرج كلما نظر إليها أبداً!

هذا النوع من التصنيف المعبود لا فائدة منه، هنا، إلا في حدود علاقته برؤى الحتمي التي يمكن أن يخل إليها وراء مرجعياته المباشرة. وما دامت المسألة تتصل بالرؤى لا بالمرجعيات فإن المتتبع للمناقشات الدائرة بين المثقفين العرب حول العلومة تستوقفه بعض الميكانيزمات ذات الأصول الممتدة والتي تساهم في جذب النقاش نحو مواقف

(*) استاذ علم الاجتماع بالجامعة التونسية، ورئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع.

أبرز هذه الميكانيزمات اختزال الظاهرة في ثنائية الايجابي والسلبي. ويقطع النظر عن تسميات هذه الثنائية فإن ما يَسر الاختزال فيها أنها لا تقوم على اختلاف معرفي بقدر ما تقوم على اختلاف في الموقف. وهي، في نهاية الأمر، ضرب في الواحدية يندرج في ميكانيزم أعم له في تاريخ الفكر العربي تأثير في انتكاسية المتعدد نحو الواحد. لذلك أمكن أن يكون الاختلاف «نقمة» بما أتاحه للسلطات، عبر العصور، من اختيار! إن التفرغ للعولمة هو، أيضاً، مقايضة جمالية للمطالب والهموم العربية المتعددة بهوية كونية افتراضية.

ولعل من أغرب الميكانيزمات لإرجاع المعلوم إلى مجهول، لتيسير مواجهته مواجهة لا تتطلب المعرفة العلمية بالظاهرة. وهو ما سيتضح أكثر فيما ما سيلى في حديث عن الحتمي. وقد يتصل بهذا ما هو معهود في تداخل الأزمان والانساق في خطاب عربي لم تسمه «قطعية» حدائية حاسمة. وهو ما قد يكون معه أنسب يخيل إليها وراء مرجعياته المباشرة. ومادامت المسألة تتصل بالرؤى لا بالمرجعيات فإن المتتبع للمناقشات الدائرة بين المثقفين العرب حول العولمة تستوقفه بعض الميكانيزمات ذات الأصول الممتدة والتي تساهم في جذب النقاش نحو مواقف إطلاقيه تجاه الحتمي:

أبرز هذه الميكانيزمات اختزال الظاهرة في ثنائية الايجابي والسلبي. ويقطع النظر عن تسميات هذه الثنائية فإن ما يَسر الاختزال فيها أنها لا تقوم على اختلاف معرفي بقدر ما تقوم على اختلاف في الموقف. وهي، في نهاية الأمر، ضرب في الواحدية يندرج في ميكانيزم أعم له في تاريخ الفكر العربي تأثير في انتكاسية المتعدد نحو الواحد. لذلك أمكن أن يكون الاختلاف «نقمة» بما أتاحه للسلطات، عبر العصور، من اختيار! إن التفرغ للعولمة هو، أيضاً، مقايضة جمالية للمطالب والهموم العربية المتعددة بهوية كونية افتراضية.

ولعل من أغرب الميكانيزمات لإرجاع المعلوم إلى مجهول، لتيسير مواجهته مواجهة لا تتطلب المعرفة العلمية بالظاهرة. وهو ما سيتضح أكثر فيما ما سيلى في حديث عن الحتمي. وقد يتصل بهذا ما هو معهود في تداخل الأزمان والانساق في خطاب عربي لم تسمه «قطعية» حدائية حاسمة. وهو ما قد يكون معه أنسب النظر إلى تاريخ الفكر العربي حسب مقطع طولي (Coupe transversale)، لاحسب مقاطع الحدائة وماقبلها ومابعدها. وفعلا فإنه مما يثير الدهشة قدرة التناول العربي علي تنويع مرجعيته، ولو دون مراجع!. وقد يكون هذا من الاسباب الداعية إلى اختيار مصطلح «المعاصرة» العربي لما يتيح من تزامن الأزمان.

هذه الميكانيزمات تكسب المفاهيم بسبولة واسعة في النص العربي وإمكانية الشروء عن البراديغمات أو اختراقها من كل صوب وفي كل اتجاه. وهي بذلك تكسب بعض الراحة لما تقوم به من «تعويض» المعرفة المفقودة. هذا ما قد يفسر، مثلاً، عدم التحرج في اعتماد قاموس في علم الاجتماع يعود إلى الخمسينيات. وهو ما قد يفسر، عموماً، عدم الحرص على الرجوع إلى نشأة المفاهيم وتطورها. ولو كان هذا الحرص لتغير استعمال المفاهيم في النص العربي أو لكان هناك حرج أدق وأحدق في مواجهة المجهول من «المفاهيم المستوردة». عندما اقترح اسماعيل صبرى عبد الله استعمال «الكوكبة» عوضاً عن العولمة أحيل اقتراحه إلى حقل اللغة ثم إلى التقاعد. لكان التسمية لانهم، رغم أن «التسمية السيئة هي إضافة إلى شقاء العالم»، على حد تعبير البرت كامو: نحن، حتى الآن، لانفرق أو لانعبر عن الفرق بين mondialisation و globalisation في حين أنهما تحيلان إلى سياقين متبايعين وإلى ثقافتين مختلفتين. إن مصطلح الـ globalisation الذي ظهر بداية الثمانينيات ارتبط بمرحلة جديدة في العولمة المالية وفي ثقافة انجلو-سكسونية. أما مصطلح الـ mondialisation فظهر في سياق أوربي وفي لغات لاتينية، مع امتداد في امريكا اللاتينية، باستثناء المكسيكي لقربه من امريكا الشمالية.

إن انتشار مصطلح العولمة انتشار مفاجئ، متسبب، لاتتضح ملامحه جعل منه في النص العربي «كارثة» عامة لانخلو من امتداد غيبي. لذلك فالحديث عن العولمة هو حديث عن الموت والفناء والانتحار وعن القدر والحتمي والمحتموم وماشابه ذلك مما تعج به الكتابات العربية اليوم.



من الحادثة إلى ما بعدها

- * تجاوز أم تطور الحادثة ؟
- * الحادثة : استمرار أم انفصال ؟
- * ارتباك الذات الباحثة عن الحادثة وما بعدها وما قبلها
- * الحاضر بديل للحادثة وما بعد الحادثة
- * خطاب «المابعد» ومواجهة أم إلتقاء
- * نحن : ما بين الحادثة وما بعدها
- * وعود الحادثة وإخفاقات وما بعدها دراسة حالة لعلم اجتماع الأدب
- * النظرية الاجتماعية فى رحلة ما بعد الحادثة
- * فى ثقافة ما بعد الحادثة وسياستها
- * الحادثة وما بعد الحادثة بين الفكر والأدب
- * الموقف الملتبس من ما بعد الحادثة فى الشعر
- * عمارة ما بعد الحادثة
- * اليوتوبيا وما بعد الحادثة
- * مشكلة التنكس فى فلسفة ما بعد الحادثة
- * ما بعد الكولونيالية وما وراء المسميات
- * الحادثة / ما بعد الحادثة : بعض الخصائص والإشكاليات
- * مفهوم الحكاية ما بين ليونار وريكور: وجهتا نظر لما بعد الحادثة
- * نقد هابرماس لتيار ما بعد الحادثة
- * مقارنة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار فى تشكيل ما بعد الحادثة فى فرنسا



تجاوز أم تطوير الحداثة ؟

سمير أمين*

نقد مفهوم ما بعد الحداثة :

اقترح في بنجزه أول لهذه الدراسة قراءة للأشكال المتتالية التي اتخذتها الايديولوجيا المهيمنة في مجتمع الرأسمالية المعاصرة، فاخترت محور الاقتصاد السياسي محوراً أساسياً من أجل تعريف الثابت والمتغير في هذه الايديولوجيا، معتبراً أن هيمنة البعد الاقتصادي في إعادة إنتاج المجتمع الرأسمالي في شموليته هي سمة خاصة لهذا النمط المجتمعي، تفترض بدورها هذا الخيار للانطلاق في البحث.

وقد توصلت إلى أن النواة الصلبة في هذه الايديولوجيا تتجلى في خطاب الطوباوية الليبرالية الذي يقول إن عمل السوق «يضبط» من تلقاء نفسه الحياة الاجتماعية المعاصرة، وإن هذا «التضبط» مرحب به. ثم لاحظت أن ايديولوجيا الاقتصاد السياسي للرأسمالية لا تعبر عن نفسها في هذا الشكل المتطرف عدا في ظروف استثنائية، إذ أن هناك مجموعتين من العوامل تكيف فعل هذا المنطق الأخادي الأبعاد، وهما: أولاً ميزان القوى الاجتماعية الذي يتمحور حوله التناقض الرئيسي بين العمل ورأس المال، وهو التناقض الذي يعرف الرأسمالية كمنطق اجتماعي، وثانياً ميزان القوى الذي يحكم العلاقات بين مختلف الأمم المشاركة في

(*) عالم ومفكر مصري في الشؤون الاقتصادية والسياسية.

النظام على صعيد عالمي. وهذان الميزانان هما في تحول مستمر، الأمر الذي يحدد بدوره خصوصيات كل مرحلة من مراحل التطور العام. وعلى ايديولوجيا الاقتصاد السياسي أن تتكيف مع هذه التحولات حتى تكون فعالة في القيام بدورها في إعادة إنتاج المجتمع. هكذا توصلت إلى قراءة للتاريخ المعاصر على أنه يتكون من ثلاث مراحل متتالية هي: بالإنجاز - مرحلة الليبرالية الوطنية ثم مرحلة الاجتماعية الوطنية ثم مرحلة الليبرالية المعولمة.

لم أكن قاصداً - من وراء تركيز التحليل على بعد الاقتصاد السياسي - اختزال الفكر السائد في النظام الاجتماعي في هذا البعد، بل على العكس من ذلك أزعمت أن الفكر الاجتماعي يتناول جميع أبعاد الحياة الاجتماعية، حتى يقوم بدوره في المجتمع. وبناء على ذلك يتفرع الفكر الاجتماعي إلى فروع مخصصة بمختلف أوجه الواقع الكلي، ولأرب أن تقدم المعرفة يفترض إنجازات في مختلف هذه المجالات الفرعية، حتى يكون هذا التقدم بدوره ناتج ملاحظة دقيقة وثاقبة للحقائق الجزئية. يبقى بعد ذلك دائماً تقدير هذه الإنجازات، أي بمعنى آخر الاجابة عن السؤال الأساسي وهو الآتي: هل أصبح من الممكن ربط بمختلف

هذا الاستلاب الميتافيزيقي ولا أقول إلغاءه، لأن للإنسان بعداً انثروبولوجياً يتعدى التاريخ ويجعله «حيواناً ميتافيزيقياً». على أن نقاش هذه المشكلة يخرج عن إطار موضوعنا هنا.

إن مقولة تجاوز هيمنة الميتافيزيقيا تعنى أذن تأكيد الفصل بين الطبيعة والمجتمع، وبالتالي رفض إدماج المجالات المحكومة من خلال قوانين الطبيعة (والتي على العلوم الطبيعية أن تكتشفها) والمجال الذى تحكمه «قوانين المجتمع». استخدم هنا الهالين للإشارة إلى وضع هذه القوانين المجتمعية المختلفة اختلافا جوهريا عما هو عليه فى مجالات الطبيعة، حيث إن الإنسان «يصنع تاريخه» كما سبق أن قلت. وقد رأيت أنه من المفيد تكرار هذا الموقف لأنه موقف غير مقبول من قبل العديد من المفكرين الذين يقولون إن علوم الطبيعة تمثل النموذج المثالى الذى يجب أن تقترب منه العلوم الاجتماعية. أما أنا فأعتقد أن هذا التشبيه مستحيل، بل مشوه. ولذلك آتت أن أؤكد أن «الفكر الاجتماعى» بدلاً من استخدام مقولة «العلوم الاجتماعية» الشائعة. علما بأن هذا الوصف لا يفترض على الإطلاق التنازل عن المنهج العلمى فى سبر أغوار الفكر الاجتماعى.

ليس هناك تعريف آخر للحدثة فى رأى - غير هذه القطعية الفلسفية. ويترتب على ذلك أن الحدثة لا تلتصق فى نمط نهائى، بل هى - على العكس من ذلك فى تطور متواصل يفتح على المجهول الذى تدفع حدوده إلى الأبعد دون إمكان بلوغها أبداً. فالحدثة لا نهاية لها. بيد أنها تردى أشكالاً متتالية طبقاً لإجاباتها على التحديات التى يواجهها المجتمع فى لحظة تاريخية معينة.

ثمة تناقض لا مفر منه ألا وهو أن هناك قوى تجر الفكر الاجتماعى الحديث فى اتجاهات متنافرة. فهناك ميل إلى تأكيد دور الإنسان كصانع تاريخه. وهناك الاعتراف بأن هذا التاريخ يذو محكوماً من خلال قوانين موضوعية ظاهرياً، تعمل بمثابة قوانين الطبيعة. ففى الرأسمالية يصبح المجال الاقتصادى - لأنه مهيم - مجالاً يتمتع بدرجة من الاستقلالية الذاتية تجعل قوانينه تفرض نفسها فرضاً كما هو الحال فى مجال الطبيعة.

إنجازات المعرفة الفرعية ودمجها فى تفسير موحد للمواقع الاجتماعى ككل؟

للإجابة عن هذا السؤال طابع فلسفى بالضرورة. لقد كان لإجابة جميع فلسفات العوالم القديمة (أى السابقة على الحدثة الرأسمالية) طابع ميتافيزيقي صريح. فكانت هذه الفلسفات تؤكد أن هناك نظاماً يحكم الكون ويفرض نفسه على الطبيعة والمجتمعات والأفراد. فأقصى ما كان يمكن أن يحققه البشر - فرادى وجماعات - إنما هو اكتشاف أسرار هذا النظام، بواسطة صوت الأنبياء وإدراك مغزى الأحكام الميتافيزيقية المضمرة، فالطاعة لها.

نشأت الحدثة عندما تخلى الفكر الفلسفى عن هذا الإرث. فدخل البشر فى فلك الحرية ومعها القلق، وفقد الحكم طابعه المقدس، وصارت ممارسات الفكر العقلانية تنشق عن الحدود المفروضة عليه سابقاً. فأدرك الإنسان منذ هذه اللحظة أنه هو صانع تاريخه، بل إن العمل فى هذا السياق واجب، الأمر الذى يفرض بدوره ضرورة الخيار. انطلقت الحدثة إذن، عندما أعلن الإنسان اعتناقه من تحكم النظام الكونى. وارتأى - وأشار العديد من الآخرين فى هذا الرأى - أن هذه القطعية كانت أيضاً لحظة تبلور الوعى بالتقدم. فالتقدم - فى مجال إنشاء قوى الإنتاج أو فى مجال تراكم المعلومات العلمية الجزئية - ظاهرة موجودة منذ الأزل. ولكن الوعى بالتقدم، أى الرغبة فى إنجازه وربطه بالتححر، إنما هو شئ آخر، حديث النشأة. من هنا أصبح مفهوم التقدم وثيق الصلة بالمشروع التحررى، كما أصبح العقل مرادفاً للتحرر والتقدم.

لقد سبق أن كتبت فى عديد من المناسبات أن سيادة العقل الميتافيزيقي فى العصور القديمة نتاج ضرورة موضوعية فرضتها آليات سير النظم السابقة على الرأسمالية، تلك النظم التى أسميتها لهذا السبب بالتحديد نظماً خراجية قائمة على الاستلاب الميتافيزيقي. فاستنتجت من هذا الطرح أن القطعية الفلسفية التى نحن بصدها هنا - أى تجاوز هذا النوع من الاستلاب - هى بدورها نتاج تحول كیفى تم على أرضية الواقع الاجتماعى الذى صار رأسمالياً. أقول تجاوز

على أن حركة التاريخ ليست بمثابة التقل على خط مستقيم، له اتجاه معروف مسبقاً - بل تتكون هذه الحركة من لحظات متتالية، بعضها تمثل خطوات تقدم فى اتجاه معين، وبعضها التوقف والديدين عند نقطة معينة، بل ردت الى الوراء أو الانغلاق فى مأزق. فهناك نقاط تقاطع تفرض الخيار بين احتمالات متباعدة حتى صار «الخط العام» للتاريخ غير معروف مسبقاً.

وفى مراحل التقدم الهادئ والمستديم، عندما تفعل التوازنات الملائمة فعلها لتيسر إعادة إنتاج التراكم المتوسع، ثمة ميل قوى يدفع الفكر نحو نظريات تطور خطى. فالتاريخ يبدو فى هذه اللحظات كما لو كان يتجه بالضرورة نحو هدف «طبيعى» لا محالة. وفى هذه المراحل نجد إذن ميلاً قوياً نحو بناء نظريات كلية - اطلق ناقدها المحدثون تسمية «الخطابات الكبرى» - مثل المشروع البورجوازي الديمقراطي أو المشروع الاشتراكي أو المشروع الوطني للتحديث - وفى هذه الظروف تندرج المعارف الجزئية فى إطار الأطروحات النظرية الكلية، أو على الأقل يبدو ذلك سيرا.

ثم تأتى لحظة الأزمة فتتحل التوازنات التى كانت تضمن سابقاً إعادة إنتاج التراكم، دون أن تحل محلها فوراً توازنات جديدة. والتأخير فى تبلور هذه الأخيرة يفضح نقاط النقص فى النظريات الكلية السابقة السيادة فتتدهار مصداقيتها. وبالتالي تتسم المرحلة بصفة التشتت فى الفكر الاجتماعى، الامر الذى يتجلى أيضاً فى ظواهر انزلاق تعوق إعادة تركيب فكر عام متجانس مجدد يستفيد من عبر التاريخ ويعمل حساباً صحيحاً لتقدم المعارف الفرعية فيدمجها فى بنائه العام.

أود هنا أن أكمل تأملاتى حول محور الاقتصاد السياسى بطرح تحليل مواز للتطور الذى أدى تدريجياً إلى تفكيك مفاهيم الحداثة التى سادت فى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

يقال كثيراً فى أيامنا إن الحداثة أصبحت مفهوماً تخطئه التاريخ. أزعج أن هذا القول لا معنى له من حيث المبدأ. فإذا كان تعريف الحداثة هو أن (الإنسان) يصنع تاريخه فإن هذه المقولة هى غير قابلة للتجاوز بالمرّة، إلا أن مراحل الازمات الكبرى ونحن نجتاز حالياً مرحلة من

وعليه يدعو الخطاب المهيم إلى الإذعان لهذه «القوانين» التى يقال إن تحكمها قائم «لامحالة» ولا مفر منه. وفى الصورة المبتدلة لهذا الخطاب يقال إن «قوانين السوق» لا مفر منها، بل هناك أيضاً أشكال أكثر بدائية وضبابية للخطاب الذى يتحدث عن «الوضع الطبى للإنسان» (لاحظ هنا استخدام صفة الطبى) الذى يزعم أنه يفرض نفسه. ألفت هنا النظر إلى أن الحداثة قد عرفت نفسها - فى عصر فلسفة التنوير - بالتحديد من خلال الحاجة إلى تجاوز هذا «الوضع الطبى» (الذى يحكم عالم الحيوانات، لا عالم البشر المتحضر)، والتحرر من أحكامه وإحلال سلطة المواطن محلّه بصفته المشرع صانع القرار - علماً بأن ثمة ميلاً إلى العودة للإذعان لمقتضيات الطبيعة المزعومة، وهو ميل يختفى فى (ثنائياً) الفكر البورجوازي، فهو مهيب دائماً للظهور عند الحاجة. ومن أمثله الداروينية الاجتماعية للقرن التاسع عشر والنزعة الحديثة الى تفسير سير المجتمع وعلاقات الاعتماد المتبادل بين أجزائه وربطها بعضها ببعض بواسطة التشبيه بينه وبين ما يحدث فى جسم البشر من خلال ناقلات الاشارات العصبية (النيورون). إلا أن هذا الانحراف والانزلاق عن الخط العام الأساسى يحدث فقط فى ظروف معينة ينبغى اكتشاف سماتها.

إن القول بأن الإنسان يصنع تاريخه - وإن كان هذا القول بمثابة شهادة ميلاد الحداثة وتحديد مجال تساؤل الفكر الاجتماعى - إلا أنه لا يطرح إجابة على السؤال نفسه. فمن هو الفاعل الذى يصنع هذا التاريخ: الافراد، كلهم أم بعضهم، الطبقات الاجتماعية، الجماعات والفئات ذات الهوية المحددة المتباعدة الوضع، الأمم، المجتمع المنظم فى إطار الدولة السياسية؟ وكيف يصنع هذا التاريخ؟ ما هى الوقائع التى يقوم صانعو التاريخ بتعبئتها؟ ما هى الاستراتيجيات التى طورونها ولماذا؟ وما هى المعايير التى يمكن قياس فعالية عملهم من خلالها؟ وماهى التحولات التى يتم إنجازها بالفعل على أثر هذه الأنشطة؟ وهل تتفق هذه التحولات مع تصورات صانعى التاريخ وأهدافهم الأصلية؟ أم تبعد عنها؟ لانزال جميع هذه الأسئلة مفتوحة مما يذكرنا بأن الحداثة هى حركة دائمة وليست منظومة مغلقة محددة نهائياً.

بيد ان الموقف السلبي الذى تستلهمه نظريات ما بعد الحداثة هو موقف يستحيل التمسك به. لذلك فان المجتمعات المدعوة من خلال هذا الخطاب إلى أن تكتفى بإدارة الوضع القائم والعمل بما يبدو لها اصلاحات جزئية فى الاجل القصير فقط، لانتقبل عمليا هذه الدعوة فما يلزم سيادة ما بعد الحداثة فى المجال النظرى إنما هو حركات ردة تدعو إلى العودة إلى ما قبل الحداثة تعمل فى مجال الواقع الاجتماعى. من هنا جاء هذا التلازم العجيب بين سيادة خطاب ما بعد الحداثة فى المجال الايديولوجى وسيادة عمل يدعو إلى ما قبل الحداثة فى مجال النشاط الاجتماعى.

إن جميع السلفيات - الانية والدينية وغيرها = المزدهرة فى أيامنا هنا وهناك تقدم أدلة على استحالة التمسك بمقولات ما بعد الحداثة. وتمثل السلفية الاسلامية المزعومة نمطا متطرفا لهذا الوضع إذ أنها تدعى أن الخالق هو المشرع الوحيد وبالتالي يجب على البشرية أن تتنازل عن طموحاتها فى صنع القوانين التى تريد أن تحكم بها. لقد سبق أن لفت النظر إلى هذا الموضوع فقلت إن هذا الموقف الأخير ناتج هزيمة تاريخية كبرى للشعوب المعتمدة. على أن التنازل فى مجال صنع التاريخ يخفى العدول عن تشخيص اسباب الهزيمة والهروب أمام التحديات الحقيقية التى يواجهها المجتمع؛ العدول عن واجب الابداع من أجل التغلب على الوضع؛ بمعنى آخر هو موقف يعبر عن مأزق؛ فالدعوة إلى هذا النوع من «الخروج من التاريخ» لن ينتج إلا مزيدا من التدهور والتهشميش فى العالم المعاصر، موبداً من الهزائم القادمة.

تتخذ تجليات نهج اطروحات ما بعد الحداثة اشكالا أخرى؛ لانتقل سلبيه وإن كانت أقل فجاعة؛ ومن بين هذه الاشكال القوقوع فى أمر الجماعات الوطنية الشوفينية أو تحت الوطنية أو الانية. فهذه الممارسات تناقض تماما دعوة أنصار مذاهب ما بعد الحداثة إلى تقوية السطوك الديمقراطية فى الإدارة اليومية للشعوب الاجتماعية؛ حيث إنها ممارسات تقبل الإدعان للسنن التقليدية فتفتقد من الكراهيات الجماعية والشوفينيات

هذا النوع - تنسم دائما بميل إلى الردة نحو الماضى، أى قبل الحداثة - وبالتالي يقال إن الواقع قد أثبت أن الإنسان لايصنع تاريخه، ولو أنه يتصور ذلك، ويقال إن التاريخ مفروض عليه فى واقع الأمر وإن هذا التاريخ ناتج «قوى» خارجة عن إرادته. فالتاريخ لا يتجه فى اتجاه متعاضى مع أهداف النشاط البشرى الواعى، فكل ما هو ممكن إذن فى هذه الظروف إنما هو محاولة اكتشاف تلك القوانين التى تفرض نفسها على تاريخ البشر، ثم التكيف مع مقتضياتها، وبناء على ذلك يقترح التراجع إلى مواقع لا تتجاوز فى طموحاتها إدارة هذا التاريخ الذى لا معنى له. علما بأن المقصود بإدارة المجتمع هنا هو مجرد إدارة التعددية الديمقراطية فى الاجل القصير وتحسين الاوضاع هنا وهناك دون الاهتمام بالاهداف الطويلة الأجل. بمعنى آخر يعنى قبول جوهر النظام أى سيادة الحق وهيجنة الاقتصاد السياسى للرأسمالية. فطعا نستطيع أن نتصور الأسباب التى دفعت فى هذا الاتجاه، ومنها بالاساس الاضطراب الذى ترتب على تأكل ثم انهيار المشروعات الكبرى للعصر السابق مثل مشروع بناء الاشتراكية ومشروع الدولة الوطنية... إلخ. على أن ادراك الاسباب التى أنتجت وضعاً معيناً شىء والاعتقاد فى هذا الوضع مستلزم، أو بالأحرى نهائى كما تعلن عن ذلك اطروحة «نهاية التاريخ» هو شىء آخر.

أزعم أن اطروحة ما بعد الحداثة تختزل فى هذه السطورية القليلة، فطعا أن المقولة التى تعرف بها الحداثة - أى أن الإنسان يصنع تاريخه - لا تقول أن البشرية بأكملها أو بجوانبها - تمارس فى كل لحظة من تاريخها عقلانية كاملة تتفق مع مقتضيات منطق مشروع مجتمعى تتجلى من خلاله «ضروريات التاريخ»، ولا أن هذا المشروع هو بالضرورة فعلى. فمثل هذه الأقوال تستنتج من المقولة المعروفة للحداثة أكثر مما يجب. علما بأن الميل إلى هذه الاستنتاجات قد ظهر بالفعل فى بعض لحظات التاريخ الحديث. ولكن مقولة الحداثة لا تزعم ذلك، بل تكتفى بالقول إن عمل الإنسان يمكن أن يضفى معنى «تحريراً للتاريخ»، وإن مثل هذه المحاولة جذرية بالتحديد.

وأشكال التعصب المتنوعة والبعيدة عن روح الديمقراطية.

أزعم إذن أن مذاهب ما بعد الحداثة لاتعدو كونها تجلدا طوباويا سلبيا، وهو صورة عكسية للطوباويات الخلاقة الايجابية التي تدعو إلى تغيير العالم وتطويره. وبالتالي فهي نظريات تقبل في نهاية المطاف الخضوع لمقتضيات الاقتصاد السياسي للرأسمالية في مرحلتنا الراهنة، مكتفيا بأمل إدارة هذا النظام بأسلوب «إنساني»، وهو أمل وهمي في رأيي.

يفتح أصحاب هذه النظريات خطابهم باعلان «فشل الحداثة». أما أنا فأزعم أن هذا الادعاء ناتج نظرة سريعة وسطحية وناقصة للأمور. فالعصور الحديثة هي أيضا عصور أعظم إنجازات الانسانية، لإنجازات تم تحقيقها بمعدلات نمو غير مسبوقة في التاريخ السابق. ولا أقصد هنا فقط معدلات نمو الانتاج المادى وتراكم المعرفة العلمية، بل أقصد أيضا تقدم الديمقراطية - بالرغم من حدودها بل وبالرغم من الانتكاسات التي أصابها في بعض الأحيان، كما أقصد التقدم الاجتماعي - بالرغم من حدوده هو الآخر - بل والاخلاقية، فاعتبار أن لكل فرد شخصية لاتعوض وتأكيد شخصية الانسان الذى لايتخزل في كونه عضوا ينتمى إلى جماعة عائلية أو اثنية، وكذلك فكرة السعادة نفسها، هي جميعا افكار حديثة. لأن مقولة التقدم قد صارت غريبة عن الفكر المعاصر المهيمن. علما أن التقدم المذكور لم يكن ناتج مسيرة مطردة متواصلة، بل ناتج صراعات حامية تهدده بالردة إلى الماضى في كل لحظة. علما أيضا بأن كل ردة تاريخية تلازمها بالضرورة جرائم اجتماعية فاجعة. ولكن هذه الملاحظات لاتلغى الجانب الايجابى للتطور وبالتالي لا أذهب إلى القول بأن «الماضى كان افضل، ولا أدعو إلى التنازل عن النضال من أجل التقدم بحجة حدوث انتكاسات، ولا أقبل الاكتفاء بإدارة الواقع. يقال أحيانا إن الحداثة فشلت «لأنها أنتجت الاسوأ مثل معسكرات الموت النازية التي أبادت شعوبا بأكملها. أزعم أن هذا الاستنتاج لا معنى له. فلم يكن هتلر وليد فلسفة التنوير، بل كان عدواً لدوداً لها. فالتغت النازية مفهوم المواطنة وممارسات الديمقراطية ليحل محلها

الاذعان لنظام الجماعة البدائية. فكان هتلر ينتمى إلى الماضى السابق على الحداثة. وما رأيك لو قلنا إن هتلر كان وليد «المسيحية» حيث إنه نشأ في مجتمع مسيحي؟ أو إنه كان ناتج الجنس الابيض؟ أو أنه كان ناتج جينات العرق الآرى، اقول إن مثل هذه الادعاءات السهلة لاتنبع عن تحليل ذى جدية علمية. ولكن اعداء الديمقراطية وظفوا فوراً هذه «الاستنتاجات»، فهرعوا إلى الدعوة بالعودة إلى العصور القديمة التي سبقت فلسفة التنوير، تلك الفلسفة التحريرية التي كرهوها دائماً هكذا صار اصحاب «الاصوليات» - المسيحية والاسلامية وغيرها - يعلنون فوراً أن الحداثة «تحمّل في طياتها الجريمة» وان النظام التقليدى السابق افضل! ازمع أن هذا التشويش حول مقولة التقدم المذكورة سابقا يناقض تماماً الميول الديمقراطية التي يؤمن بها أصحاب نظريات ما بعد الحداثة.

فالحداثة لا نهاية لها؛ وستظل طالما استمرت الانسانية تعيش. علما بأن الحداثة القائمة في لحظة تاريخية معينة تعاني من الحدود الخاصة بهذه اللحظة. وفي المرحلة الراهنة يتطلب تقدم مفاهيمها تجاوز حدود العلاقات الاجتماعية الخاصة بالرأسمالية. وما لايراه اصحاب مذاهب ما بعد الحداثة هو بالتحديد أن هذا التجاوز مطلوب وضروري تاريخية، ولو أن إنجازاه صعب التصور في المستقبل القريب المنظور. فالتصاعد في ممارسات العنف الذى يلازم الانتكاسات في مجال الحداثة إنما هو بدوره ناتج مأزق الرأسمالية. فهو الدليل القاطع على أن هذا النظام قد بلغ بالفعل حدوده التاريخية، فلم يعد يمثل مرادفاً لمفهوم التقدم. فاليوم اصبح الخيار الحقيقى المطروح هو بين الاشتراكية أو الهمجية، لا غير.

ولكن نظريات ما بعد الحداثة لانزال تتجاهل مفهوم الرأسمالية التي يراها اصحاب هذه المذاهب على أنها مرادف لفلسفة التنوير ومقولات العقلانية. ولذلك لاتدرك هذه النظريات مغزى التمييز الضرورى بين مختلف «الخطابات الكبرى» فتحكم عليها بالجملة وجزافاً تعلن: فشلها. لاشك أن هذه الخطابات الكبرى قائمة جميعاً على مقولة مجردة واحدة وهي مقولة التحرر. فالإيمان

بالقول الجزافي إن هذا الفشل يمثل تجليا للاعتقالات
فكرة التحرر، ولا غير .

فالتحليلات العلمية تربط تاريخ التجربة السوفيتية
بواقع التحديات الملموسة التي تعرض لها المجتمع
السوفيتي والناجمة بدورها عن تطوير الرأسمالية العالمية.
وفى هذا الإطار يرى البعض - وأنا منهم - أن فشل
التجربة السوفيتية لا يعنى فشل المشروع الاشتراكي
بشكل عام بل فشل مشروع رأسمالي الطابع من نوع
خاص، هذا المشروع الذى اسميته «رأسمالية دون
رأسماليين». والذى نتج عن ظروف تاريخية خاصة
بالتجربة المعنية أى عما ترتب على النمو غير المتكافئ
للرأسمالية العالمية.

أدعو إلى مزيد من النقاش حول المقولة التى مفادها
أن الإنسان يصنع تاريخه. فهذه المقولة تلغى الطمأنينة
لتحل محلها القلق والتعرض للخطر. فلا حرية دون
تعرض للخطر. ولذلك فقد انتجت الحداثة الأفضل
والأسوأ؛ فانتجت فلسفة التنوير دولة الحقوق من جانب
كما اتاحت فرصة لكتابات ساد (SADE) ثم فلسفة
نيتشه (NIETZSCHE) من الجانب الآخر. وبالرغم
من أن كتابات هذين المفكرين تقبل تأويلات متنوعة،
إلا أنها تثير أيضا تأويلا مفاده أنها تقرظ العنف. وقد
وظف هؤلاء الذين يدافعون عن مبدأ «سلطة الاخلاق»
تلك التناقضات الناتجة عن ممارسة الحرية من أجل نبذ
مفهوم الحرية بالتحديد. وذلك بالرغم من أن العنف ليس
نتاجا خاصا للعالم الحديث، بل لعله ظاهرة قديمة قدم
الانسانية؛ فهو ظاهرة عبر تاريخية، تواجدت قبل العصور
الحديثة، إلا أن أنصار «سلطة الاخلاق» يتجاهلون هذه
الحقيقة.

ثم بذلت تيارات فكرية حديثة مجهودا حقيقيا
للتعمق فى فهم ظاهرة العنف وكشف آلياتها. ومنها
السيراليية والفرويدية (Freud) والحركات النسائية
الحديثة. ولكن يبدو أن فكر ما بعد الحداثة يتجاهل هذا
التراث كلية.

ويشهد التاريخ الحقيقى أن ظواهر الافراط فى
استخدام الحريات (ومنها حرية الجنس) تقل فجاعة عن
الاضرار التى تعاني منها المجتمعات القمعية. ألا يعلم

بالتحرر هو أيضا تعبير آخر للقول بأن الإنسان يصنع
تاريخه. ومن أجل إنجاز التحرر يطرح كل واحد من هذه
الخطابات مشروعا خاصا له، هو تصوره للتحرر المطلوب.
وتثبت فلسفة التنوير علاقة وثيقة - تكاد تكون ترادفا -
بين مفهوم العقلانية والتحرر. فالعقلانية لامتنى لها دون
أن تكون فى خدمة التحرر، والتحرر مستحيل دون
الاعتماد على العقلانية. إلا أن هذا القاسم المشترك
لايلغى التباين بين مختلف الخطابات الكبرى المذكورة.
فشمة خطاب الديمقراطية البورجوازية الذى يدعو إلى
تحرير الانسان من خلال اقامة دولة القانون ورفع مستوى
التعليم، دون أن يمس ذلك جوهر مقتضيات الرأسمالية
مثل الملكية الخاصة واستقلال المؤسسة الاقتصادية
ونظام العمل الاجير وقوانين السوق. ولكن هناك ايضا
خطاب الاشتراكية الذى يدعو الى تجاوز حدود السابق.
فلا معنى فى دمج هذين الخطابين فى حكم واحد،
وتجاهل خصوصيات كل منهما. وكذلك لامتنى
للخلط بين حدود المشروع البورجوازي وبين أوجه فشله
(مثل ظاهرة «الجمهرة» وممارسات التلاعب فى مجال
الديمقراطية) وبين أسباب انهيار المشروع السوفيتي
كنمط تاريخي للمشروع الاشتراكي. ولسنا نحن من
هؤلاء الذين يذهبون الى أن «فشل» النمطين يدعو إلى
التنازل عن ضرورة اضعاء معنى للتاريخ وتواصل العمل
من أجل التقدم.

ولكن لابد من أن نستنتج من عبر التاريخ ما يجب
استنتاجه منها. فالتساؤل حول من هو فاعل التاريخ يظل
تساؤلا مشروعا ومفتوحا. وليس من الضروري أن يكون
هذا الفاعل هو نفسه فى جميع الظروف والازمان (على
سبيل المثال أن تكون البروليتاريا هى هذا الفاعل).
وليس من الضروري ايضا أن يتجاهل المشروع التحررى
احتياجات المرحلة ليكتفى باعلان الاهداف النهائية
كما قيل خلال حركة ٦٨ (نريد الكل فورا). فالظروف
تفرض دائما استراتيجيات مرحلية. ليس من الضروري أن
نستنتج من فشل التجربة السوفيتية أن الاشتراكية مشروع
مستحيل التحقيق. فهناك تحليلات علمية لفشل
المشروع السوفيتي، لم تقلل من شأنه، دون أن تكتفى

احاطت بنشأتها وتطورها. هكذا تجد الماركسية السوفيتية مكانها الموضوعي الى جانب التيارات الاخرى فى تاريخ الفكر الاجتماعى المعاصر.

ارتدت الحداثة ثياباً متنوعة واشكالا متعددة، متتالية ومتفاوتة، متكاملة ومتعارضة. لذلك لا أرى ميزة فى استخدام تلك المقاطع التى توضع قبل كلمة «الحداثة» مثل "Neo" (أى جديد) أو "Post" (أى ما بعد).

فليس هذا الاسلوب هو الامثل من أجل تحديد اللحظات التاريخية وأوجه الظاهرة وتجليات التعبير عنها. بل أعتقد أنه اسلوب يخفى فى معظم الاحيان النقص فى التحليل أو الفشل فى توضيح الاسباب التى أدت هنا إلى انتشار شكل ما من الحداثة، وهناك إلى التساؤل فى شأنها. لذلك أؤثر منهجا آخر يقوم على طرح تاريخى نقدى واختيار الفكر الاجتماعى المعنى على ضوء ما نستنتجه من الطرح، أى بمعنى آخر منهج يرمى الى كشف العلاقة القائمة بين تجليات الحداثة من جانب وطابع تحديات العالم الواقعى وانعكاساتها فى الوعى الاجتماعى من الجانب الآخر.

أعتقد أن النظر فى تسلسل الافكار التى سادت على المسرح الأمريكى يلقى ضوءاً إضافياً على تطور الحداثة. (وقد اقتربت هذه السيادة من نمط «الموضة» التى تفرض نفسها عليك شئت أم أبيت!). وذلك بسبب أسبقية هذا المجتمع على غيره خلال مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. لقد كتب العالم الاجتماعى الأمريكى رايت (WRIGHT) عام ١٩٥٩ بالحرف:

«نحن ندخل الآن فى مرحلة ما بعد الحداثة»، ثم طرح تفسيراً لهذا الاعلان الغربى فى وقته. فقدم أسباباً هى تلك المقولات التى سنجدها تلهم مفكرى ما بعد الحداثة بعد ربع قرن، مفادها الفشل المزودج للحداثة التى أنتجت «الجمهرة» والتلاعب بالديمقراطية فى الغرب والدغمائية الدموية الستالينية فى الشرق.

كانت صورة الحداثة التى تبلورت فى الولايات المتحدة خلال الخمسينيات بصورة بسيطة وصریحة، تلائم الظروف الموضوعية التى خلقت نجاح مشروع التوسع الرأسمالى الاقتصادى. فالحداثة أصبحت ترادف تخفيف احتدام الصراعات الاجتماعية (الامر الذى لازم

القارئ مدى همجية عديد من الممارسات المنتشرة فى الجزيرة العربية؟ والتى تفوق كل ما يكتب عن هذا «الغرب» المكروه والموصوف المصاب بانحطاط اخلاقى. لعل شفافية المجتمع «الغربى الديمقراطى» تتيح فرصة لهذا الحديث السهل عن «عيوبه» بينما نظم القمع تستطيع أن تخفى أضرارها الفاحشة. ألا يعلم القارئ أن المنطقة المذكورة تستورد نصف الانتاج العالمى من البونوغرافيا؟.

لا بد أيضاً من التمييز بين أهداف مشروعات التحرر وبين النظريات التى ترمى الى تفسير المجتمعات والتى تعطى مصداقية للأولى. فالنظريات التفسيرية تبدو مقنعة فى المراحل التى تتسم بإنجازات تحررية ملموسة واضحة، بينما تصبح عاجزة فى مراحل أزمة المشروعات التحررية.

هكذا شهدنا فى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية - وقبل انفجار الازمة المعاصرة - نظريات تفسيرية عديدة كسبت تأييداً واسعاً لدى الجمهور، مثل الوظيفية والبنوية والماركسية التاريخية السوفيتية. علماً بأن وضع هذه النظريات الايديولوجيا قد اختلف من مدرسة إلى أخرى. فالتيارات الفكرية التى دارت فى فلك الايديولوجيات البورجوازية قد وضعت لنفسها هدفاً وحيداً الا وهو تفسير المجتمع دون التأثير عليه من أجل تطويره. هذا كان وضع الوظيفية والبنوية التى شاركت التيارات الاخرى للفكر البورجوازى فى هذه السمة - ومنها مذاهب ما بعد الحداثة. فهى نظريات تنطلق من قبول جوهر الرأسمالية التى تبدل لها لائقة، بل نظاماً يمثل «نهاية التاريخ»، فلا يمكن تجاوزه ابداً. وبالطبع ليس ذلك هو وضع الماركسية التى ترمى إلى تطوير المجتمع إلى جانب تفسير آلياته. علماً بأن هذا الطموح الذى يميزها عن التيارات الاخرى لا يمثل ضمناً يعصم من الخطأ سواء أكان فى مجال تفسير آليات المجتمع أم كان فى مجال رسم استراتيجيات للعمل من أجل تغييره. والماركسية قابلة للنقد وينبغى اعتبارها على ضوء تحديات «العالم الحقيقى»، شأنها فى ذلك شأن جميع المذاهب الاجتماعية. وفى هذا السياق يجب إعادة تقييم الماركسية تاريخياً، وتوضيح الظروف التاريخية التى

خلال الثورة الثقافية انطلاقا من عام ١٩٦٦، وأن نقدها الحازم للسوفيتية كان له صدى عظيم في الشباب - أوروبا وعالميا. إلا أن هذا النقد هو الآخر لم ينتج بديلا واقعيًا بالدرجة المطلوبة، فظل أسير نواقص ماركسية الاممية الثالثة التي تكونت الماركسية الصينية في إطارها، كما ظل أسير نواقص تخلف المجتمع الصيني نفسه.

أنتجت هذه التطورات ظروفًا ملائمة لظهور البديل المزيف الذي تمثله مذاهب ما بعد الحداثة، فأنح لها فرصة احتلال مقدمة المسرح. فالفشل المزدوج للتوسع الرأسمالي - أي الجبهة المقنودة - من جانب ولنقد هذا الأخير نظريًا وعمليًا - بسبب وزن التجربة السوفيتية - من الجانب الآخر، قد أضفى بالفعل مصداقية لصالح نظريات تركز على «النسبية». أقصد هنا تلك النظريات التي ادعت أن أقصى ما يمكن أن تحققه الحركة الشعبية الديمقراطية والتقدمية إنما هو إنجاز تغييرات محدودة ونسبية في إطار المشروعات ذات المغزى الإصلاحي الجزئي فقط. هكذا أخذت مذاهب ما بعد الحداثة تنتشر انطلاقًا من أوائل السبعينيات، خاصة في المجتمعات الأوروبية. وبالطبع اتخذت هذه المذاهب أشكالًا متنوعة. إذ ركزت المدارس المكونة لها على أوجه مختلفة للمعضلة، سواء أكان في مجالات التحليل النظري أم كان في مجالات العمل الاجتماعي والسياسي.

ولكن هناك قاسمًا مشتركًا يجمع بين هذه المذاهب المتباينة ظاهريًا ألا وهو أنها تقاربت بالتدريج من أيديولوجيا الليبرالية الجديدة حتى رضيت بجوهر أطروحاتها - أي سيادة السوق في إدارة الاقتصاد. وسوف أعود فيما بعد إلى هذه السمة الدالة في رأيي على جوهر طابع مذاهب ما بعد الحداثة وعلاقتها الوثيقة بمشروع الليبرالية المعولمة السائد في المرحلة الراهنة.

لقد اقترن التطور نحو الدمج بين خطاب ما بعد الحداثة وإيديولوجيا الليبرالية المعولمة مع تطور آخر تم على أرضية واقع النظام الرأسمالي نفسه. فانتقل النظام الرأسمالي من مرحلة الازدهار الذي ساد خلال العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية إلى مرحلة أزمتها الراهنة.

التوظيف الكامل لقوة العمل، وتعجيل التحضر والتعليم (فأخذ التعليم الثانوي والجامعي يتعمق) وتوسيع قاعدة الفئات الوسطى المترتب على هذا النمط من النمو الاقتصادي. فتبلور نمط جديد من «المواطن المستهلك» يمثل النموذج المقبول اجتماعيًا قبولًا واسعًا. صحيح أننا قد سمعنا هنا وهناك أصواتًا انتقدت الأوضاع من موقع يساري لم ير حيزًا في ظاهرة الجبهة، (وهذا كان موقف رايث نفسه) أو من موقع سلفية يمينية تقليدية اشتكت من «تدخلات الدولة البيروقراطية في شؤون المجتمع المدني» - باسم الحرية الفردية - دون أن تدرك أن هذه التدخلات قد مثلت الوسيلة الفعالة التي ضمنت إنجاز التوسع الاقتصادي نفسه.

لقد حقق هذا النمط من الحداثة انتصارات كبرى فتم تصديره من أمريكا حتى غزا أوروبا، ثم تغلغل في الاتحاد السوفيتي بعد وفاة ستالين حيث شارك في تآكل القيم الاشتراكية. وهو أيضًا النمط الذي ألهم مشروعات التحديث في العالم الثالث.

بيد أن إنجازات التوسع الرأسمالي من جانب وما لازمه من أضرار «الجبهة»، إلى جانب استمرار الحروب الكولونيالية خاصة حرب فيتنام من الجانب الآخر، قد أدى إلى انتفاضة الشباب خلال الستينيات، تلك الانتفاضة التي بلغت ذروتها في حركة عام ١٩٦٨. اعتمدت حركة ٦٨ بالأساس على دعوة عامة إلى تحرير قوى الحرية في جميع مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، كما أنها هاجمت بعنف نظريات وممارسات الجبهة فاضحة محتواها الرجعي. اعتقد أن هذه الحركة مثلت فعلاً لحظة صعود المطالب التقدمية وروح المعادة للرأسمالية. وطنيا وعالميا. بيد أن حركة ٦٨ لم تطرح بديلاً كلياً متماسكاً يستطيع أن يكسب مصداقية فيفتح تعبئة القوى الشعبية على أساسها. اعتقد أن هذا الفشل رجع بالأساس إلى أن النمط السوفيتي الدوغمائي كان لا يزال في ذلك الزمن يتمتع بدرجة من المصداقية، فلم يكن قد وصل بعد إلى حدوده التاريخية التي ظهرت متأخراً، صحيح أن الماوية كانت قد ظهرت منذ أوائل الستينيات وأنها دخلت في مرحلة ذروتها

بعضها - فالبحث يظل متشتتا بين مجالات لاهتمهم ببناء جسور تربطها. هذا بالإضافة الى حجل النقد الموجه لمقولات الاقتصاد السياسي المهيمن. بالايجاز أعتقد أن سمات المرحلة هي اذن: تشتت الأطروحات، وغياب الاهتمام بالتماسك العام، وخجل الفكر في مواجهة المؤسسات التي تحكم المجتمع على ارضيات العمل والقرار ذى الشأن. هذه هي السمات التي نجدها دائما سائدة في مراحل الازمات الكبرى، وفي مناخ الاضطراب والريبة الذي يلازمها. علما أيضا بأن هذا المناخ يشجع بدوره احتمال انزلاقات رجعية خطيرة. وهذا هو ما يحدث حاليا بالفعل.

لن احاول في الصفحات القليلة التالية أن أرسم صورة موسوعية للفكر الاجتماعي المعاصر. فسوف أكتفى بإعطاء بعض الأمثلة المختارة من بين تلك النظريات التي فازت بسمعة واسعة.

ابدأ بالمدارس التي تناولت «نقد اللغة» (Foucault) وتفكيك الخطاب (Derrida). لا ريب ان هذه البحوث فتحت بالفعل أبوابا على قارات مجهولة، وأنها طرحت أسئلة جديدة، كما أنها حققت إنجازات لم تنضب بعد. على أنني أشارك أيضا أهم نقاط الانتقاد التي وجهت لهذه البناءات الجديدة. على سبيل المثال أرى أن فوكو اكتفى بالقول إن اللغة أداة قمع تستخدمها السلطة لفرض وجهة نظرها؛ وأوضح صحة فرضيته بأمثلة مقنعة تماما. ولكن فوكو لم يتساءل بعد عن ماهية مصادر هذه السلطة ولم يذكر ما هي المصالح التي تمثلها. كذلك من خلال استخدام منهج يكشف اتصال مقولات تبدو بعيدة عن بعضها البعض ظاهريا، فيوضح وظيفتها الاحتمالية غير الظاهرة، أى الباطنية. ولكن دريدا يفعل ذلك دون أن يضع الخطابات والمقولات المختارة في سياقها الحقيقي. فاشارك هنا رأى بورديو الذى ذهب إلى القول بأن «هذا الأسلوب لا يعدو كونه أسلوبا جذريا فى الظاهر فقط ولكنه عاجز عمليا عن نقد المجتمع والمؤسسات المكونة له» أعتقد أن هذا البقص فى منهج «تفكيك الخطاب» ينبع من الخوف من «تسلط المفاهيم» والابتعاد عن خطر «المفهمة». هكذا نرى ان هذه النظرية تنتمي فعلا إلى مناخ المرحلة القائم على

فناكل بالتدريج نمط دولة الرفاهية فى الغرب (كما تأكل أيضا النمط السوفيتى فى الشرق ونمط الدولة الوطنية والتحديث فى العالم الثالث). وعندما انهارت دولة الرفاهية فى الغرب فظهرت مرة أخرى ظواهر التفاوت المتزايد فى توزيع الدخول وانتشار البطالة والتهميش الاجتماعى والفقر، انهارت معها أوهام الحداثة فى شكلها السابق. فأخذت قيم الرأسمالية البسيطة - أى بالاساس حرية التعاقد والمبادرة فى مجال عملية السوق - تفرض نفسها على حساب تلك القيم الأخرى مثل العدالة الاجتماعية والمساواة التى كانت قد أضيفت محتواه التقدمى لمشروع الرفاهية.

وبما أن مشروع الليبرالية المعمولة لا يعدو كونه مشروعا طويلاويا ضعيفا - وبالتالي غير قابل لأن يدوم - فان مذاهب ما بعد الحداثة المرتبطة به لابد هى الأخرى أن تهجر المسرح عاجلا أو آجلا. هذا رأى على الاقل. ويلاحظ هنا أن التطور المذكور اعلاه قد أدى فعلا فى الولايات المتحدة إلى دمج خطاب ما بعد الحداثة مع خطاب الليبرالية الجديدة، دمجا كاملا. وتجلى هذا التطور فى التغيير فى التسمية والانتقال من الاسم القديم (ما بعد الحداثة - Post Modernism) الى عنوان جديد هو «الحداثة الجديدة» (Neo - Modernism)، مشيرا بذلك إلى التطور المذكور. ولكن مثل الدمج لم يتعمم بعد فى الأوساط الأوروبية المعنية بالموضوع.

لاشك أن مناخ المرحلة هو مناخ انفتاح على الافكار الجديدة والتسامح مع التعددية الفكرية والمذهبية. وهذه هى سمات ايجابية فى رأى. كما أن الحساسية النسبية والرغبة فى مواجهة النظريات الكلية الكبرى قد انتجت ظروفًا ملائمة للخوض فى مجالات بحث جديدة مجهولة أو قليلة الدراسة، الامر الذى ادى بدوره الى اختراع مناهج جديدة واحيانا طرح فرضيات ذات طابع طليعى صحيح. ويمثل كل ذلك انجازات ايجابية حقيقية لابد أن تعزى الى مناخ «ما بعد الحداثة». على أن الجانب السلبي لهذا التطور هو أيضا موجود فى الساحة. فالخوف من إعادة ارتكاب «أخطاء الماضى»، الناتجة عن سيادة الخطابات الكبرى المذكوكة سابقا، لايشجع البحث عن نظريات متماسكة تربط الجزئيات مع

دراسات «التاريخ الميداني» (أى تاريخ الظواهر التى تخص الحياة اليومية) تبقى التساؤلات الرئيسية غائبة عن اهتمام الباحثين، على ما يبدو لى. فليس الاهتمام بهذا الجانب من المعرفة الاجتماعية شيئاً جديداً، بالمره. على أن الأفضلية لصالحها التى يعطيها كثير من علماء التاريخ المعاصرين - والتى تكاد تكون «موضة» - تنبع مما يبدو لى حكماً سابقاً ناتجاً عن سيادة النسبية من جانب وعن «النزعة الثقافية» الصاعدة من الجانب الآخر.

على أن الإنجازات الجزئية المذكورة لاتمثل الكل «ولن تكون الصورة كاملة دون الإشارة إلى انحرافات وانزلاقات الفكر الاجتماعى، وهى تطورات خطيرة لازمت المنهج والمبادئ التى انطلق منها هذا الفكر المعاصر. أذكر هنا على سبيل المثال النزعة إلى التشبيه بين المجتمع والجسم العضوى الحى، أى الميل إلى البحث عما يحدد السلوك فى المجتمع فى ميدان بيولوجيا الانسان. ليست هذه النزعة جديدة فى واقع الامر «فهى نزعة ظهرت تجليات لها فى كل مراحل تطور علم الاجتماع. فلنذكر هنا فقط الدراونية الاجتماعية التى انتشرت فى القرن التاسع عشر، أو أطروحة العالم الايطالى لومبروزو (LUMBROSO) الذى بذل مجهوداً لكشف «السمات البيولوجية التى يتسم بها المجرم بالولادة».

أذكر أيضاً انزلاقاً متنوعاً آخر تماماً، وهو المبالغة فى استخدام الأدوات الرياضية فى علم الاجتماع. وفى ذهنى هنا بالخاص انتشار الحديث حول «رياضيات الفوضى». فهذه النظريات تخص مجال تحكم المتابعات الرياضية غير المستديمة باستحالة توقع شكل سيرورتها. سوف أعود إلى هذا الموضوع الهام فيما بعد. بشكل عام لابعد استخدام الرياضيات فى علم الاقتصاد إيداعاً حديثاً إذ ترجع نشأة هذا المنهج الى أعمال ولراس (WALRAS) فى القرن التاسع عشر. إلا أن لا ولراس ولا الاقتصاديين الرياضيين الذين تلوه الى اليوم استطاعوا أن يثبتوا أطروحاتهم الرئيسية الا وهى أولاً أن آليات السوق تحقق «التضبيب» من تلقاء نفسها دون أن تتدخل قوى خارجة عن منطقها، وثانياً أن هذا التضبيب المزعوم

عدم الثقة بالفكر النقدى وتراث الفلسفة منذ التنوير. وتنازلاً عن البحث عن الجوهر الذى يكمن وراء الظواهر يقف دليلاً على هذا الانتماء لفكر لم يخرج بعد عن حدود سيادة «النسبية».

أود أن ألاحظ هنا أن عدداً من التيارات الفكرية السابقة قد خطت خطوات واسعة فى المجالات التى اعادت اكتشافها مدارس نقد اللغة وتفكيك الخطاب. وفى ذهنى هنا بالخاص السيرىالية فى عشرينيات وثلاثينيات هذا القرن، التى لم تكتف بنقد اللغة وتفكيك معانيها لتوضيح بعض وظائفها الكامنة، بل طبقت أيضاً هذا المنهج فى مجال الفن - وفن التصوير خاصة، ولكن القدرة الثورية المحتملة التى حملتها السيرىالية قد نسيت للأسف، ولم تذكر مدارس ما بعد الحداثة ما تدن به لهذا التراث.

أعترف أن سيادة النسبية انطلاقا من حركة ٦٨ قد ساهمت فعلاً فى خلق جو مناسب لإنجاز بعض التقدم فى مجالات متخصصة مختلفة. أذكر هنا البحوث التى تمت فى إطار اقتصاد الاختراع «واقتصاد المنظمات» و«اقتصاد التعاقدات» وهى مجالات تكميلية مفيدة للاقتصاد السياسى العام. إلا أن النتائج التى توصلت إليها هذه البحوث تبدو لى متواضعة - إلى الآن على الأقل. فلم يتم بعد ربط أطروحاتها الجزئية بجسم الاقتصاد السياسى للرأسمالية المعاصرة، على خلاف ما حققه «اقتصاد التضبيب» فى مرحلة سابقة. فكان اقتصاد التضبيب قد ألقى ضوءاً على آليات التوسع الرأسمالى فى زمنه، بينما اقتصاد التعاقدات لم يقدم حتى الآن تفسيراً مقنعاً لما استجد من آليات التراكم. وفى مجال علم النفس الجماعى - وهو فرع هام من العلوم التى نحن فى حاجة إليها من أجل فهم مجتمعنا الحديث القائم على الجماهرة وسيادة الاعلام - لا أرى أن الإنجازات قد ألفت ضوءاً جديداً على هذه الاشكالية القديمة. فهناك مثلاً بحوث عديدة تدور حول ظاهرة المضاربة المالية وآلياتها قد أضفت شيئاً إلى معرفتنا لظواهر السلوك الجماعى فى هذا المجال، ولكنها لم تطرح السؤال الرئيسى ألا وهو لماذا تحتل المضاربة تلك المكانة الاستراتيجية فى رأسمالية مرحلتنا؟ كذلك فى مجال

أقول إذن، إن جميع النواقص والانزلاقات المذكورة هنا تدفع الفكر الاجتماعي في اتجاه واحد ألا وهو التكيف مع مقتضيات سيادة الاقتصاد السياسي الليبرالي الخاص بمرحلتنا. ففى مقابل الاذعان لقوانين السوق والمساهمة فى هجوم الفوضوية اليمينية المعادية للدولة من حيث المبدأ، تغذى مذاهب ما بعد الحداثة وهما وتعد احتمال التوصل إلى مجتمع قائم على الوفاق العام والمتحرر من الصراع الايديولوجى. فليس من الغريب أن عددا من مفكرى ما بعد الحداثة قد أعلنوا «نهاية الايديولوجيات، بل أحيانا نهاية التاريخ!». أعتقد أن هذه الأطروحات الساذجة لاتقنع عدا من كان مقتنعا من البداية، وأشارك هنا حكم الفيلسوف اليونانى كستورياديس الذى يرى فى مثل هذه الافكار «تصادف التفاهة، فهى تبدو لى وسائل أيديولوجية رخيصة وظيفتها خدمة إدارة الأزمة، لاغير. فهذه الافكار لاتطرح لنفسها تساؤلات حول الرأسمالية، ففقبل وجودها بصفتها أمراً واقعا دون فتح النقاش حول حاضرها ومستقبلها. فالرأسمالية هنا معفاة مما هو واجب مفروض على كل نمط مجتمعى مهما كان، ألا وهو أن يتمتع بمشروعية. لذلك فإن التمسك بهذا الموقف النظرى لايتمثل الاختيار على أرضية الواقع الاجتماعى. لذلك نواجه هذه الازدواجية الغريبة ظاهريا ألا وهى تعايش قبول مقتضيات تحكم السوق من جانب ورفض مشروعية النظام القائم عليها من الجانب الآخر. علما بأن الرفض يظل - فى هذه الظروف - لفظيا وقائما على اوهام تغذى التفوق على الجماعات الاثنية والدينية وغيرها - كتعويض للعجز على أرضية الواقع والعمل - وكذلك على انتشار اللاعقلانية الممثلة فى ظاهرة «الطوائف»، وتساعد العنف العاجز بأشكاله الفردية (الجريمة) والجماعية المتعصبة.

وتحاول الايديولوجيات السائدة أن تبرئ ذمتها بالقول أن هذه «الانحرافات» ليست إلا ظواهر «تلوث» مؤقتة يفترض انها ستلاشى بقدر ما يترسخ نمط الليبرالية. فيقال - على سبيل المثال - إن الشوفينيات فى شرق أوروبا ناتج مؤقت «للصعوبات» (المؤقتة هى الاخرى) التى تصطدم بها مجتمعات هذه المنطقة فى انتقالها نحو

يحقق الأمثل اجتماعيا، فقامت هذه المجهودات - ولانزال - على فرضيات لا علاقة لها بواقع المجتمع القائم بالفعل (ومنها بالاساس فرضية أن المجتمع لايعود كونه «تجمع أفراد») وبالتالي كان يمكن من أول وهلة توقع عجزها عن إثبات أطروحاتها! ولكن لم يمنع ذلك استمرار السير فى هذا المأزق، وإخفاء فقر المنهج من خلال اللجوء إلى مزيد من التعقيد فى الشكيلة الرياضية. وقد أوضح عالم الرياضة الايطالى جيورجو اسراييل (GIORGIO ISRAEL) ان ما يتخفى وراء هذه التمرينات المدرسية ليس إلا تجليا للأحكام السابقة المهيمنة أيديولوجيا. وبالرغم من أن هذا المنهج لم يأت بأى ثمار مفيدة أو غير مفيدة نذكر، إلا أن الاقتصاديين المنتمين الى هذه المدرسة، هم الذين يحصلون جوائز نوبل عاما بعد عام!

أعتقد أن الانزلاق الاكبر خطورة هو الانزلاق «الثقافى». أقصد بالثقافية تلك النظرة التى تذهب إلى أن الثقافة عنصر قائم على خصوصيات خاصة بكل «حضارة» وأنها خصوصيات ثابتة عبر التاريخ. ومن هذا المنظور تصبح الثقافات بمثابة عقائد دينية مجمدة لاتخضع للتطور ولاتتكيف مع التغيير التاريخى. أعتقد أن الافكار الثقافية كانت من بين تلك النتائج المؤلمة التى ترتبت على عجز حركة ٦٨ فى طرح بديل حقيقى للرأسمالية السائدة فألهم سخاء حركة ٦٨ فكرة احترام الخصوصية. وبالتالي أعلنت «مساواة جميع الثقافات من حيث قيمتها الاخلاقية فالتاريخية». أعتقد أن هذه الفكرة الكريمة لامعنى لها، بالرغم من أنها نابعة عن رفض المركزية الأوروبية السائدة - وهو رفض صحى. فالفكرة المذكورة هنا ليست على قدر التحدى التاريخى الحقيقى، فهى بمثابة إجابة مغلوطة على تساؤل مشروع وسليم. وكان المفكر المكسيكى ألتش قد بنى سمعته على استغلال هذه الفكرة الكريمة والفارغة فى آن. بيد أن الثقافية تظل - بسبب طابعها المتناقض تماما مع عبر التاريخ أى طابعها الاخلاقى غير العلمى - عقبة فى سبيل تبلور إجابة ديمقراطية ذات مضمون اجتماعى تقدمى فى مواجهة التحديات الحقيقية التى تتعرض لها المجتمعات الحديثة.

المبدأ؟ أى - كما قيل - هل من الممكن أن نعتبر أن نظرية الكونتا فى علم الفيزياء الحديث وقصص الخلق التى تتواجد فى تراث جميع الشعوب هى «حقائق موضوعية على قدم المساواة» لأن فئات معينة من الناس يؤمنون أو آمنوا بها - هنا علماء الفيزياء المعاصرون وهذا الشعب أو غيره فى الماضى أو فى الحاضر؟

أعتقد أن محاولة التخلص من القلق العلمى غير مرغوب فيها، بل هى عملية فاشلة لا محالة فى نهاية المطاف. أعتقد إذن أن محاولة فهم التاريخ وتفسيره تتطلب دائما ربط الاجزاء فى كل متماسك، وبالتالي اكتشاف المنطق الذى يحكم الكل. قطعاً تظل هذه العملية معقدة ومعرضة للخطأ، وغير معصومة منه.

أعود اذن الى المقولة التى انطلقت منها والتى مفادها أن وضع الفكر الاجتماعى يختلف تماما عما هو عليه فى مجال علوم الطبيعة. ففى مجال الفكر الاجتماعى ينبغى وضع السلوك العلمى فى تناول الدراسة فى خدمة أهداف اجتماعية صريحة بوعى، وأن يكون المشروع المجتمعى المطروح واقعيًا، علما بأن المعرفة العلمية - بالرغم من نسبتها وطابعها القابل للمراجعة والتطوير - تظل المرجعية الاخيرة لاختبار معايير الواقعية المطلوبة. كما يجب أن يكون المضمون القيمى للمشروع صريحا - فليس البديل - وهو الداروينية الاجتماعية - غير مقبول أخلاقيا فقط، بل هو أيضا دون اساس علمى.

وفى هذا السياق يجب أن نرتضى التعرض لخطر الخطأ المحايث لمفهوم الحرية وممارستها، الامر الذى يتطلب بدوره تجنب الفلسفات الغائبة التى تجعل التاريخ مسيرة مرسومة مسبقا لامحالة، فتختلط بين المحتمل والممكن واليقين. فليس هناك أى أساس علمى لمثل هذه الفلسفات، بالرغم من طابعها المسكن للرروح، الذى يجعلها جذابة.

استنتج من ذلك أن نقد التجليات التاريخية الكبرى لمشروعات التحرر مطلوب فى كل لحظة؛ ولا أستثنى من هذه العملية خطاب التنوير وخطابات الماركسية - بما فيها طبعاً أشكالها المبتذلة. أعتقد أن التاريخ قد أثبت أن ما نسميه «قوانين المجتمع» لا تخضع لتجديد

الرغامية الليبرالية» (وهى لن تأتى فى ظل سيادة نظام لا بد أن يكون جميعاً فى الظروف الموضوعية المحاطة إقليمياً وعالمياً). ولاشك أن مثل هذه الادعاءات السطحية لاتجاهل من الاصل مبادئ التحليل العلمى فقط، بل لاتعمل حساباً للواقع القائم بالفعل. إذ أن القومية الحازمة فى آسيا الشرقية مثلاً تلازم هناك تعجيل النمو الرأسمالى وليست ناتج «أزمته».

ثمة أمثلة عديدة عن التناقضات التى يفرضها غياب الموافقة بين القول النظرى والايديولوجى من جانب وتطور الامور على أرضية الواقع الاجتماعى من الجانب الآخر وتؤكد هذه التناقضات لاتحصى.

فالسؤال الموظفة من طرف ايدىولوجيا ما بعد الجدلانة لتبرئة نفسها من المسؤولية تصل فى بعض الاحيان إلى حدود الضحك. على سبيل المثال قال ليونارد (Lyotard) - فى محاولته تبرير مشروعية وفعالية التفوق على الجماعات «الأصلية» - إن الناس يجدون فى هذا التفوق وسيلة لحماية أنفسهم من استبداد فكرة التحرر!! هنا حل التلاعب مع الكلمات محل المنهج العلمى. بيد أن ما يكمن وراء هذا التلاعب إنما هو محاولة فصل مفهوم العقلانية عن مفهوم التحرر، الأمر الذى يفتح الباب أمام الرجعية المعادية أصلاً لفكرة التحرر والتقدم.

أعتقد أن هذه التطورات تعرض النظرية الاجتماعية لخطر قاتل، إذ أنها تعادى من الاصل فكرة إعادة بناء هيكل نظرى متماسك، وهو تعريف المنهج العلمى لا أدعو أنا هنا إلى التمسك بالنظريات التى تكونت فانتشرت فى الازمنة الماضية. فلا ريب أن التطور قد تخلى فعلاً كثيراً من فرضياتها. على سبيل المثال أيمكن أن يقتنع أحد اليوم بفكرة فلسفة التنوير أن التعليم فى حد ذاته من شأنه أن يحقق فوراً مجتمعاً عقلائياً تسود فيه العدالة والمعاداة. اليوم سيبدو لنا هذه الفكرة ساذجة. ولكن هل يستنتج من ذلك أن الحقيقة الموضوعية لا وجود لها وبالتالي أن البطلان عن البحث عنها مطلوب؟ أيمكن أن نعتبر - بناء على مبدأ النسبية - أن جميع النظريات هى بنابات فكرية بحتة لا علاقة لها بالواقع الموضوعى وبالتالى انها «متساوية» من حيث

ولكنى أود أن الفت النظر هنا إلى ملاحظة فى غاية الأهمية ألا وهى أن هذا النوع من التطور غير المتوقع الناتج عن تحديد قاصر، وبالتالي عن طابع الخيارات المقررة بين بدائل مختلفة وهى خيارات تفرض نفسها عند تقاطع الطرق (أى فى مراحل استخدام الازمات).

انما هو تطور يختلف من حيث الكيف عن التطور غير المتوقع هو الآخر الذى نجده فى رياضيات الفوضى المذكورة اعلاه. لعل شكل التوابع غير المستديمة المعتبرة فى هذه الرياضيات يحكم بالفعل بعض الظواهر الاجتماعية الجزئية (المضاربة فى السوق على سبيل المثال) كما يحكم بعض ظواهر الطبيعة (مثل التغيرات المفجائية فى الاحوال الجوية)، إلا أنه لا يحكم بالمرّة تطورات المجتمع.

زائد. أقصد هنا أن الأسباب العديدة التى تعمل فى المجالات المختلفة للحياة الاجتماعية - مجال الاقتصاد ومجال السياسة ومجال الثقافة... الخ - تكمل بعضها البعض بحيث إن ما هو ضرورى اقتصاديا هو أيضا ضرورى سياسيا وثقافيا. فهذه القوانين تتسم بأنها ناتج «تحديد قاصر» بمعنى أن التناقض المحتمل بين السببية التى تعمل فى مجال والسببية التى تعمل فى مجال آخر يمكن أن يجد حلولاً عديدة ومتباينة.

ويقوم التمييز بين المحتمل واليقين على مفهوم التحديد القاصر المقترح هنا.

لذلك يحفل التاريخ الحقيقى بما يبدو من بعد على أنه «مفاجآت»، بعضها تبشر بالخير والاخرى بالشر. أى يحفل بتلك الحوادث الكبرى التى لم يتوقعها أحد، بالرغم من أنها تجد تفسيراً منطقياً من بعد حدوثها.





الحدث : استمرارية أم انفصال؟

غراء مهنا*

١٨٧٩»، في حين أن الصفة moderne أقدم منهما كثيراً وقد تعرض Hans Robert لتاريخها فكتب:

«إن كلمة modernus تظهر في اللغة اللاتينية في آخر القرن الخامس وتأتي من كلمة modo (الآن - مؤخراً - حالا) ولذلك فإن كلمة modernus تعني ما هو موجود - حالي أو معاصر وليس ما هو حديث» (٢).

ما هي الحدث؟ إن الإجابة عن هذا السؤال نجدها في العلاقة بين الذاكرة كثرات حتى وكصدر لغذاء العقل. ينبغي أن نعرث كما يقول Octaviopaz على حدث بلا تاريخ، الوحيدة الجديرة بالاهتمام في حقيقة الأمر كما يقول Antoine Compagnon الذي يضيف «إن الحدث كمرادف لكلمة الأصالة، هي رمز لتحرير طال انتظاره ولا يمكن معاشتها إلا بوضع الذاكرة في مكانها الصحيح تماماً كنهر فاضت مياهه أو غير مجراه، لذلك فإن علاقتنا بالماضي يجب أن تمر باختبار نقدي لحاضرنا ولا سنظل غير قادرين على الحصول على الإجابات للأسئلة المختلفة والمتداخلة والغامضة أحياناً لنهاية هذا القرن».

ويحدد Antoine Compagnon في كتابه المتناقضات الظاهرية الخمسة للحدث (Les cinq par-adoxes de la modernité) فيقول إنها:

جدل الحدث وما بعد الحدث...

أثار موضوع الحدث وما زال يثير جدلاً شديداً بين أنصارها وخصومها. ففي حين يرى البعض أنها سبب التقدم العلمي والسياسي والاجتماعي الذي شهده الغرب، يرى البعض الآخر أنها انفصال عن التراث ومضادة للقيم.

فما هي الحدث؟ إن أبرز صفات الحدث هو عدم القدرة على تعريفها، حتى الحدثين أنفسهم فشلوا في تحديد مفهوم محدد لها و«عرفوا الحدث بعد الجهد بالحدث» (١).

إن مصطلح الحدث بدأ أولاً في فن العمارة منذ عام ١٩٤٥ حيث كانت تعني الخروج عن كل ما هو نمطي ومألوف وبدأت رؤية ثورية تعيد صياغة العمارة باعتبارها نشاطاً فنياً وإنسانياً بلا قيود، يتمتع بحرية تامة. إن كلمات مثل moderne (حديث) modernité (حدث) modernisme (عصرية) لاتحمل نفس المعنى ولا ترتبط بأفكار ثابتة أو مغلقة. إن كلمة modernité وهو اسم يطلق على كل ما هو حديث أو moderne ظهرت عند Balzac عام ١٩٢٣ وكلمة modernisme بمعنى ميل، مبالغ فيه غالباً، لكل ما هو حديث ظهرت عند Huysmans في «صالون عام

(*) استاذة بقسم اللغة الفرنسية - جامعة القاهرة.

- خرافة الجديد أو التشاؤم من الجديد.

- ديانة المستقبل

- العادة النظرية الغربية أو المستهجنة

- المناداة بثقافة الجماهير

- الميل الى التنصل أو الإنكار والرفض.

كل واحدة من هذه المتناقضات الخمسة لجمالية الجديد تتعلق بلحظة هامة فى التقليد الحديث وهى لحظة أزمة: الأزمة الأولى كانت عام ١٨٦٣، عام ظهور لوحة Déjeuner sur l'herbe أو الغداء على العشب والـ Olyompiam لمانيه (Manet) والأزمة الثانية عام ١٩١٣ وهى فترة ظهور الكولاج Collages لـ Braque و Picasso والـ Calligrammes لـ Duchamp و Apollinaire والـ Ready-mades لـ Proust والأزمة الثالثة عام ١٩٢٤ مع ظهور منشور السيريالية. والحرب الباردة عام ١٩٦٨ هى الأزمة الرابعة، أما الثمانينيات فتمثل الأزمة الخامسة والأخيرة لما بعد الحداثة وهى ليست فرنسية وإن كان الفرنسيون هم الذين اخترعوا الحداثة. إن الحداثة فى فرنسا تعنى تلك التى بدأت مع Baudelaire و Nietzsche وتشتمل إذاً على العدمية nihilisme. ويبدو أن Courbet و Manet هما أوائل الحداثيين فى الفن ومؤسسا هذا التقليد الجديد يليهما التأثيريون والرمزيون مثل Cézanne ثم التكعيبيون والسيرياليون، أما فى الأدب والشعر فقد يكون Baudelaire و Rimbaud ثم Mallarmé هم أوائل الحداثيين.

ويقترح Clément Greenberg، الناقد الأمريكى الأكثر أهمية منذ الحرب العالمية الثانية، نظرية عامة للحداثة فيكتب: «إن جوهر الحداثة هو استخدام الأساليب الخاصة لنظام ما لنقد النظام نفسه، وليس ذلك بهدف التخريب أو التدمير ولكن لإدراجه بطريقة أعمق فى مجال صلاحيته الخاص».

وهكذا يجعل Greenberg من النقد الذاتى أساساً للفن الحديث بمعنى أن التصوير يصبح بداية من منتصف القرن الـ ١٩ نقداً للتصوير ويحدد بنفسه حدود لغته الخاصة.

ونرجع لسؤالنا الأساسى: ما هى الحداثة؟ هل المعاصرة هى الحداثة وما الفرق بينهما؟ هل المعاصرة هى نقيض للأصالة؟ هل الحداثة استمرارية أم انفصال؟ وقبل الرد على هذه الأسئلة سأتوقف قليلاً عند الحداثة الأدبية، والشعرية بصفة خاصة عند الحداثيين الفرنسيين دون غيرهم ثم سأحاول تعريف ما بعد الحداثة.

كل من الأدب والفن نشاط اجتماعى، فالعمل الإبداعى لاينعزل عن البيئة المحيطة به سواء كانت دينية، سياسية، ثقافية، اقتصادية أو فنية، أى نشاط لايفصل عن مجموعة من المؤسسات والعقليات والأيدولوجيات والمعارف والسلوكيات الاجتماعية.

والأدب بصفة خاصة نتاج اجتماعى وسلوك الكتاب واعمالهم تبدو غامضة ومتناقضة: تدعيم أو تحطيم النظام القائم، الانفتاح على مساحة من الحرية الرمزية حيث يتشكل المكبوت الاجتماعى، تذكير بالأصل والتراث والأجداد، والتنبؤ بمستقبل مأسوى أو مشرق، تشييد مكان آخر تتحقق فيه الرغبات والأحلام. فالفن (والأدب نوع من الفن) كما يقول أندريه مالرو: «هو ما يحب التاريخ أن يكونه» والشعر هو مكان الحداثة فى الأدب أكثر من النثر وهو يتصف بالبعد التدريجى عبر الاشكال التقليدية. ولقد حدث فى منتصف القرن الـ ١٩ تغير كبير فى الشعر فكان Baudelaire يتمتع فى آخر قصيدته "Salon de 1845" مجيء الجديد Ezra Pound ويصيح l'avènement du neuf. Rimbaud يؤكد ذلك قائلاً:

«يجب أن نكون حداثيين على الإطلاق» Il Faut être absolument moderne ويعتبر Baudelaire أباً الحداثيين وهو أول واضح لنظريات هذه الحداثة الشعرية، فيطلق مفهوم الحداثة قائلاً: «إن الحداثة هى الوقتى والعابر والمحتمل أو الممكن أى نصف الفن والنصف الآخر هو الخلود، هو الثابت الذى لايتغير». إن القاعدة الشعرية الوحيدة هى القدرة على الإمساك بال لحظة فى حقيقتها، فالشاعر منتج ونتاج للعالم الذى يحيط به فى آن واحد فهو يخترع العالم ويعيد اكتشافه والشعر لا يخضع لقواعد أو مشاعر مجدية ولكنه يتوجه للماضى ليمجد للمستقبل ويصبح نبوءة. إن الهدف منه هو تغير

العالم وتغيير الذات وتغيير الآخرين. وفي آخر قصيدة من ديوان أزهار الشر *Les Fleurs du Mal* وهي قصيدة (السفر) نقرأ هذه العبارة:

Au fond de l'Inconnu pour Trouver du nouveau!

في أعماق المجهول لنعثر على الجديد! ولكن الجديد بالنسبة لـ Rimbaud يختلف اختلافاً كبيراً عن بودلير فهو بالنسبة لهذا الأخير مرتبط باليأس، بالـ Spleen بالمزاج السوداوي والاكتئاب والقلق والحزن، تلك الأشياء التي تجعل الشاعر يهرب من الواقع الكريه في حين أنه عند Rimbaud مرتبط بمهمة الشاعر بالتقدم.

فكلمة حديث عند Rimbaud تنطلق كرفض لما هو قديم وتكرر عدة مرات في قصائده فيقول في رسالة المتنبى *Lettre de Voyont* (مايو ١٨٧١): إن اختراعات المجهول تتطلب أشكالاً جديدة ويطلب رامبو الشاعر الحديث أن يأتي بالجديد شكلاً ومضموناً. وفي الـ *L'illuminations*، وهي عواصف متفجرة من الهذيان والتخيلات يقصف رامبو بالعالم وبالذات ويحطم العمل الأدبي نفسه ويحاول خلق لغة جديدة:

«حاولت أن اخترع وروداً جديدة، نجوماً جديدة، لحماً جديداً، لغات جديدة (Adieu) ولكي يصل لهذه اللغة الجديدة، على الشاعر أن يعيد النظر في الكلمات فهو لا يستطيع خلق عالم جديد بكلمات قديمة مستهلكة، فقدت معانيها لذلك يلجأ أحياناً إلى نحت كلمات جديدة أو إعطاء معان جديدة للكلمات قديمة ويعيد تشكيل الكلمات. ولكن تجربة رامبو تفشل وتنتهي بالصمت. إن صمت رامبو بعد ٢٩ عاماً من عمره هو أسطورة الفن الحديث. اما Mallarmé فيعترف أن أعماله هي «طريق مسدود» وأن انعزاله انعزال مطلق وبكامل إرادته. ومثل ما فعل رامبو، ولكن بطريقة مختلفة، قاد Mallarmé أعماله إلى النقطة التي تحطم فيها نفسها وتعلن نهاية كل شعر.

إن الشاعر بهذا التحطيم والتعتيم يهرب من حقيقة مؤلمة وواقع بشع منذ منتصف القرن التاسع عشر، فيكتب Mallarmé: «إن تصرف الشاعر في زمن كهذا

يبدو فيه مضرباً أمام المجتمع وينحى جانباً جميع الوسائل الفاسدة التي قد تتوافر له». ولكن هذا الهروب أمام الواقع الاجتماعي المعاصر لا يكفي. إن الغموض المتزايد للشعر الحديث يجعله نوعاً من التدهور والسلبية. فإن نفس الطريق قد يقود الحركة الشعرية إما إلى الحقيقة أو إلى الفناء. ولا يجب الخلط بين الغموض والحداثة كما لا يجب على الشاعر أن يقتبل الفشل بل عليه استكمال طريقه القدرى عليه أن يكون - كما يقول Henri Michaux: «عبارة تحاول أن تتقدم بنفس سرعة الفكرة».

منذ أن أجلس Rimbaud الجمال على ركبتيه والشاعر لا يحاول أن يبحث ويجد هذا الجمال بل هو في بحث دائم عن القيم. وعلى الشاعر الحديث أن يعي تماماً ليس فقط الكلمات ولكن العالم أيضاً والإنسان ويجب أن يتذكر دائماً «أنه إذا كانت القصيدة مصنوعة من كلمات، فالكلمات ليست فقط مصنوعة من الحروف *Lettres* ولكن أيضاً من الكائن الحي *l'être*»، كما يقول G.E. Clancier. وبينما نحن مشغولون في إيجاد تعريف للحداثة ظهر تيار فكري يشن هجوماً عليها وعلى مفاهيمها ويسمى ما بعد الحداثة.

وهو يعتقد أن الحداثة انتهت بعد فشلها في تحقيق وعودها، ويحاول في نفس الوقت التبشير بقيم جديدة تقوم على الانفتاح الفكري المضاد لفكر الحداثة الجامدة، وليست هناك نظرية عامة لما بعد الحداثة لأنها هي نفسها ضد صياغة النظريات العامة. فما هي إذن؟ هل هي استكمال للحداثة أم رفض لها؟ وإذا كنا قد أعطينا الجنسية الفرنسية للحداثة فإننا نعطي الجنسية الأمريكية لما بعد الحداثة: فبعد عام ١٩٤٥ انتقل سوق الفن من العالم القديم إلى العالم الحديث، من باريس إلى نيويورك كتعصر حتمي لتطور الفن الحديث عن طريق الحركة التعبيرية المجردة ثم الـ *pop art* عام ١٩٦٠، ثم غزت ما بعد الحداثة في الثمانينيات الأدب والفنون والموسيقى. إنه مما لاشك فيه أن ما بعد الحداثة حركة ضد الحداثة. وإذا كان الحديث هو المعاصر والحالي، فما معنى إذن هذه البادئة "post"؟ ألا يبدو الأمر متناقضاً؟ ما هو هذا الـ *post* «بعد» إذا كانت

الحدثات هي التجديد المستمر وإذا كانت هي حركة الزمن نفسه؟ كيف يمكن للحاضر أن ينفي صفة الحاضر؟

في الواقع، إذا كانت الحدثات أمراً معقداً فما بعد الحدثات أكثر تعقيداً. ويشير Antoine Compagnon في كتابه الذي أشرنا إليه من قبل إلى هذا التعريف لما بعد الحدثات المأخوذ من قاموس أمريكي حديث هو: «حركة أو أسلوب يتصف برفض حدثات القرن العشرين ويمثل في أعمال تتضمن تنوعاً للأساليب والتقنيات التاريخية والكلاسيكية». ويؤكد Compagnon أن المؤرخ Arnold Toynbee أدخل صفة الـ post-moderne في بداية الخمسينيات كمرادف لكل ما هو متدهور ولا معقول وفوضوي وللإشارة للحقبة الأخيرة من الزمن الحديث وتاريخ الغرب، أي الانحطاط الأوربي في الربع الأخير من القرن الـ ١٩ الذي أكدته الحربان العالميتان.

ثم ظهرت هذه الصفة مرة أخرى في الستينيات بمعنى تحقيري péjoratif عند النقاد الأمريكيين أمثال Irving Howe في سلسلة من المقالات جمعت بعد ذلك تحت اسم The Decline of the New وأصبحت ما بعد الحدثات أيديولوجية لمجتمع استهلاكي. إنها شيء جديد بالمقارنة بالحدثات وإذا فتحنا قاموساً للغة الفرنسية (Petit Larousse) أو الإنجليزية نجد كلمة ما بعد الحدثات post-modernisme مخصصة غالباً للطابع المعماري الذي يختلف عن المعمار الحديث.

إذا كانت أحلام الحدثات قد ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى والثورة الروسية وفرضت نفسها مع حلم إعادة بناء أوروبا على أسس جديدة كنوع من التغيير الاجتماعي، فما هو حلم ما بعد الحدثات؟ هل ما بعد الحدثات أكثر حدثات من الحدثات؟ هل هي ضد الحدثات أم استكمال لها أي «بعدها»؟ هل هي قمة الحدثات أم رفض لها؟

إن البائدة أو الـ post : préfixe = بعد، تعني الانفصال، هل يعني إذن الانفصال عن الحدثات قمة الحدثات؟ كيف يمكن تعريف الحديث والتفرقة بينه وبين

الجديد أو الـ néo الذي يعني المرجعي أو الـ zétro؟ إن الجديد الحقيقي يجب أن يكون تجديداً ونهضة وتقدماً. ما بعد الحدثات هو نوع من التجاوز للحدثات، وخروج عنها وعبور لها. فما بعد الحدثات ليست أزمة من الأزمات التي ظهرت في تاريخ الحدثات، وليست ثورة للحدثات على نفسها ولكنها نوع من الوعي. إن «المشروع الحديث» لم ولن ينتهي. هي نوع مختلف من التفكير في العلاقة بين التراث والتجديد بين التقليدي والتغير.

إن ما بعد الحدثات في الواقع هو استكمال للحدثات برفضها وبانفصال عنها كثقافة قائمة. قد تكون ما بعد الحدثات أزمة حقيقية للوعي التاريخي في العالم المعاصر، أزمة شرعية المثاليات وقد تكون مجيئاً متأخراً للحدثات الحقيقية.

قد تكون الحدثات فترة انتقالية أو هي لحظة لا يمكن إدراكها أو هي المتغير وغير الثابت ولكن يبقى سؤال هام: هل هما استمرارية أم انفصال؟ هل كل جديد يعني بالضرورة رفضه للتقديم وهل يعني وجود تغيير حتمي؟ وهذا التغيير هل هو بالضرورة إلى الأفضل؟ يقول سارتر: «في مجتمعنا المتحركة يعطى التخلف أحياناً دفعة للأمام» (الكلمات، ١٩٦٤). إن البحث عن جديد هو خاصية الفن الحديث لذلك كانت السريالية مثلاً، منذ حدها Breton كنوع من الفكر في غياب أي متابعة للعقل، نوعاً من الحدثات. ويرفض Arogon كون السريالية استكمالاً وتطوراً لما سبق في حين يحاول البعض أن يجد لها أصولاً ويربطها بالماضي. وكثير من الفنانين ارتبط اسمهم بالسريالية في حين أن أعمالهم ما هي في الواقع إلا استكمال للحركة الرمزية في آخر القرن الماضي مثل Dali و Delvaux و Cherico وغيرهم. وكتاب الرواية الجديدة الـ Nouveau Roman أمثال Nathalie Sarraute و Robbe Grillet و Mmmrguerite Duras يكتبون الآن سيرتهم الذاتية ويؤكدون أن لا شيء قد تغير!

إن الاعتقاد السائد هو أن الحديث هو ما ينفصل عن القديم أو التقليدي، والتقليدي هو الذي يقوم التحديث ولكن قد يكون القديم والتقليدي هما قمة الحدثات لذلك

سنحاول تفسير المصطلحين:

إن الجمع بين كلمتي تقليدي وحديث يبدو أنه جمع بين ضدّين أو تحالف بين كلمتين متعارضتين فما الفرق بينهما؟

إن التقليدي هو نقل نموذج أو معتقد من جيل إلى آخر ومن قرن إلى آخر، وهو نوع من الإخلاص للأصل لذلك فإن الحديث عن «تقليد حديث» قد يبدو غريباً وذلك لأن التقليدي تصنعه مجموعة من الانفصالات ولكنها تبدو كبدايات وخلق لأصول.

إن كل جيل ينفصل عن الماضي فإن هذا الانفصال نفسه يكون تقليداً. ويشير Octaviopaz point de convergence (ونقطة تطابق) إلى أن التقليد الحديث هو تقليد ضد نفسه. وهذا التناقض يشير إلى طبيعة الحداثة المتناقضة في ذاتها. فهي تؤكد وتنفي في الوقت نفسه فتشير إلى حياة الفن وموته، إلى عظمته وتدهوره. إن الجمع بين المتناقضين يكشف عن الحديث كنوع من نفي التقليدي كما يقول A. Compagnon. ويبدو التعبير الإنجليزي The Modern Tradition وهو عكس The Classical Tradition أقل تناقضاً فهو يشير إلى فترة تاريخية تبدأ منتصف القرن الـ ١٩.

وفي الواقع إن عبارتي كلاسيكي وتقليدي تتفقان في حين أن الحديث يبدو كأنه خيانة للتقليدي ورفض لذاته. والحديث يختلف عن القديم ancien أو antique أى عن الماضي، أى الحاضر في مقابل الماضي. فهل يمكن اعتبار القدماء في وضع أدنى من المحدثين باعتبارهم أكثر بدائية في حين أن الحديث يعنى التقدم، تقدم المجتمع والعلوم والتكنولوجيا إلى آخره؟ بالطبع لا. فللقدماء أهميتهم وثقلهم وجماليتهم في الأدب والفن والشعر والموسيقى.

إن الحداثة تقول انطلق كما شئت وعبر عن نفسك واثرك كل ما هو مقدس أو نمطى للبحث عن عالم جديد بعيد عن أى تقليد لما سبق. ولكن الحداثة ليست المعاصرة أى أنها ليست تعبيراً عن الزمن الحاضر فقط بل إنها امتدت لتصل إلى التراث والشعر القديم فيرى الشاعر والناقد السوري محيي الدين اللاذقاني في كتابه «آباء الحداثة» أن العلاج هو الأب الحقيقي لقصيدة النثر

العربية. في حين يؤكد الغيطاني أن هناك شعراً جاهلياً حدائياً، وأدوار الخراط يعتقد أن أبا نواس يظل شاعراً حدائياً لأن شعره تجاوز معاناة الخبرة المباشرة إلى سؤال ما وراء الواقع، إلى مشارف الصوفية كما في حالة العلاج مثلاً، ويضيف الخراط أن شيخ الحداثة العربية هو أبو العلاء المعري للسبب نفسه. وهؤلاء هم آباء الحداثة الإنسانية جميعها.

وعند Rimbaud تصطدم الحداثة بالتراث وتقيد تشكيله بالخيال وخلط الأساليب المعمارية فلقد حاول Rimbaud استخدام جميع المتناقضات المحتملة لمفهوم الحداثة ويفرض أدونيس كل علاقة بالماضي فيقول: الإنسان عندنا ملموح بالماضي، نعلمه أن يكسر اللجام ويجمع، نعلمه أنه ليس حزمة من الأفكار والمصنغات والأوقات يسمونها تراثاً.

ويضيف أدونيس: «ليس التراث مركزاً لنا. ليس نبعاً وليس دائرة تحيط بنا. حضورنا الإنساني هو المركز والنبع».

ويستطرد قائلاً: مانريده، مانهدف إليه شيء آخر أيها السادة إننا نتخطى مآكثهم، ماورثمهم. نهدهم ايضاً.

تشتمل الحداثة إذن على مجموعة كبيرة من المتناقضات: القديم / الحديث، الحاضر / الماضي، اليسار / اليمين، التقدم الرجعة ويصعب على القارئ أو المثقف العادي أن يفهم الفكر الحدائي الجديد وما به من متناقضات. فالحداثة أضاعت أحياناً النص وأضاعت المعنى. الحداثة هدمت الماضي دون وجود بديل. الحداثة أصبحت تعنى الغموض والإبهام. الحداثة لم تعد لإثراء النص ولكن لتدميره. الحداثة أصبحت نفياً مستمراً.. فالحداثيون كما يقول عبد العزيز حمودة: «وقفوا طويلاً أمام مراياهم المحدبة إلى أن صدقوا أن حجم إنجازاتهم المبالغ فيها حجم حقيقي، بينما يتفق نقاد الحداثة الغربية على أننا لو خلعنا الحداثة من الصخب والضجيج ونغمة التعالي والمبالغة فلن يبقى منها الكثير» (الوفد ١٩ مارس ١٩٨٠).

إن الفن والإبداع عموماً ترمد دائم ومغامرة جديدة.. مغامرة الجديد الكبرى كقيمة أساسية للعصر. إن الإيمان بالتقدم هو إيمان بالجديد، فالجديد هو جعل التقدم

نفسه في ثورة، هذا التواصل ليس حديثاً، فنجدّه في الأسطورة القديمة وفي الملاحم وفي أدب المقامة فكل منهم نوع أدبي يجمع بين القصة والشعر. الجديد إذن يمكن أن يكون استمراراً للتقديم. والحداثة ما هي إلا تراث حي قائم بصرف النظر عن زمنه.

ممكناً، ولكن لا يجب أن ننخدع بكل ما هو جديد فالجديد والحديث ليسا دائماً الأفضل، والجديد والحديث ليسا دائماً انفصلاً عن الماضي: فمصطلح قصيدة النثر في ادب الحداثة وتداخل الأجناس الأدبية وتمازجها وانصهارها بحيث يتمرد النوع الأدبي على

الهوامش

(١) عنوان مقال في جريدة الدستور بتاريخ ١٨/٢/١٩٩٨.

(٢) ارجع إلى كتاب Antoine Compagnon بعنوان Les cinq paradoxes de la modernité, Seuil, 1990, pp.17-18.



ارتباك الذات الباحثة عن الحادثة، ما بعدها وما قبلها...

البداية ليست فقط نشاطا بعينه. تكون أيضا إطارا ذهنيًا،
نوعا من العمل، موقفا ووعيا. إدوارد سعيد: «بدايات».
نحن لانعرف المدنية، لأن التمدن هو القدرة على ربط الأشياء.
كاتب كويى، مشار إليه فى «علاء الديب»، و«قفة قبل المنحدر».

أمينة رشيد*

ما بعد الحادثة أو ما قبلها:

بين الأنواع الأدبية، تقدم السيرة الذاتية بلا شك لونا
من الحادثة. الحادثة بمعنى معرفة الذات، مقاومة
المجهول واللامعنى فى إدارة الحياة، البحث عن وحدة
عبر تشتت الوجود اليومي. تفصح أيضا السيرة الذاتية عن
وضعية الفرد فى المجتمع، عن مدى سيطرته على
علاقته بذاته، بالآخر وبالأشياء. فتكون بهذا المعنى مرآة
للحادثة إذا كانت الحادثة شكلا من الوعى لعلاقة
الإنسان بالعالم.

نجد السيرة الذاتية من خلال نصوصه التأسيسية فى
الكتابات المصرية الأولى تعبر عن المواجهة مع الغرب.
يفوز النموذج الغربى صورة صنع المستقبل ونرى السيرة
الذاتية مع الأيام تقاوم الجهل للوصول إلى المعرفة، ومع
يحيى حقى تمجد العلم للإطاحة بالغيبى. وإذا استمر
النوع فى السرد الحديث يبحث عن العدل. وعن معنى
التاريخ مع لويس عوض، لطيفة الزيات، شريف حتاتة،
وغيرهم من كتاب السيرة، من خلال طرق وأشكال
مختلفة، فهل نستطيع أن نقول إن التخلّى عن المفهوم
النهضوى الذى يستهدف بناء حياة أفضل تقوم على
رفض الغيبى وعقلنة العلاقة بين الأنا والعالم، يعبر فى
الكتابات الشابة، مى التلمسانى أو نورا أمين مثلا، عن

تجاوز إشكالية تحقق الفرد فى نوع من ما بعد الحادثة؟
لن يكون هذا غرض دراستى:

ما أريده من خلال قراءة بعض نصوص السيرة الذاتية
المصرية، هو الإظهار، عبر مرآتها، لشكل الحادثة فى
تصور كتاب السيرة. شكل أراه مضطربا، معبرا عن ذات
مرتبكة ومشروع لم يكتمل. شكل أراه متارجحا بين
نموذج غربى للحادثة، قاطعا مع الماضى دون العثور
على الجدل الذى قد يساعد على ابتكار المستقبل -
انطلاقا من أشكال أكثر ارتباطا بالواقع المحلى - واضعا
الفرد بمفهومه الغربى نموذجا دون إدراك للاختلاف فى
شروط الإمكان مما يؤدى إلى شرح الذات والمشروع
معا. وهذا سوف يقودنى إلى السؤال الذى يطرحه هذا
العدد من قضايا فكرية: هل نستطيع أن نتحدث من
داخل الثقافة العربية عن حادثة وما بعد حادثة بالمعنى
التي انتشرت فى الثقافات الغربية منذ السبعينيات؟

عبر قراءتى لدارسى الحادثة وما بعدها، استوقفتنى
المنطق الخاص لمناقشة تميل إلى المثالية ولا تأخذ فى
الاعتبار الظروف التاريخية والفكرية الخاصة بكل
مجتمع^(١). فإذا اقترنت الحادثة بالقطع الحاسم مع
الماضى لصنع قيم وجماليات وسلوكيات جديدة، وما
بعد الحادثة بقبول التجاور لأنظمة مختلفة دون اعتبار

(*) رئيسة قسم اللغة الفرنسية - كلية الآداب - جامعة القاهرة (سابقا).

للتناقضات التي قد تفصل بينها، فما هي الأشكال التي صنعتها أو استهدفتها حدثاتنا؟ وهل يعتبر التجاور عندنا ما بعد حدثي أو ما قبل حدثي؟ إن ما بعد الحداثة، رغم التعريفات المختلفة والمتناقضة أحيانا التي وجدتها للتعريف بالكلمة، هي في الغالب «المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة» كما يقول فريدريك جيمسون أو «الشرط العام للمعرفة في عصر التكنولوجيا»، حسب ليونار. فهل وصلنا إلى هذه المراحل إلا تابعين اجتماعيا، ثقافيا وفكريا؟ ربما نتفق مع هابرماس الذي يشك في صلاحية مصطلح «ما بعد الحداثة»، إذ يرى أن الحداثة التي استهدفها عصر التنوير لم تكتمل بعد (٢). ومع ذلك لا أريد أن أتبحر في مناقشة هذه التعريفات، بل سوف أحاول استخلاص دلالات بعض السير الذاتية التي قرأتها: فأغلب كتاب السيرة عندنا هم ممن حاولوا بفكرهم وكتاباتهم، أو بسلوكهم وحياتهم، صنع أو تحقيق مفهوم للحداثة. فإلى أي مدى نجحوا أم ضلوا الطريق؟ إن سؤال الحداثة، ما قبلها وما بعدها - إن وجدت - لا ينفصل في ثقافتنا الحديثة عن سؤال النهضة. مما يعيدنا إلى المراحل المختلفة لحركة نهضوية استهدفت في أغلبها العقل والعلم على النموذج الغربي وفشلت في إقامة الشروط الاجتماعية لإنضاج فكر علمي وثقافة عقلانية.

١ - سؤال البدايات:

ارتبط سؤال النهضة في كتابات القرن التاسع عشر، كما هو معروف، بقياس الغرب: تقدمه وتأخرنا، عقلانيته وغيبائنا، علمه وجهلنا. وعبرت رحلات رفاعة الطهطاوي وعلى مبارك وغيرهما عن هذه الفجوة وهذا النقص. واستمرت هذه الثنائية - الازدواجية؟ - حتى الآن، وتعتبر عنها الكثير من سير ذاتية الليبراليين من كتابنا: طه حسين، توفيق الحكيم، يحيى حقي، الخ. يلاحظ يحيى عبد الدايم في كتابه الرائد عن الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث (٣)، أن البحث عن الذات في الثقافة العربية الحديثة برز وتشكل مع صعود الطبقة الوسطى وبعبء عن التمزق بين مقاومة الاستعمار والانبهار بالنموذج الغربي، وعن القلق العميق الذي واكب هذا «الصدام الفكري بين الفكر الشرقي الجامد

وبين الفكر الغربي المستنير» (ص ٤٦)، كما يقول. ويلاحظ أيضا أن السير الذاتية الأولى، رغم رغبتها في التعبير عن الذات، كانت ترفض، طبقا للموروث العربي «التعري النفسي والمصارحة المكشوفة» (ص ٧٨). سوف نرى كيف شكلت هذه العناصر الأولية جزءا هاما من ربكة الذات كما تظهر في السير الذاتية العربية أو كما تختفي وراء القضايا المثارة.

تبدأ الربكة مع الانفصام وليس فقط بهذه الازدواجية الناتجة عن ثنائية الغرب / الشرق. وقد أظهرنا في دراسة سابقة التشكيل الأسلوبي للثنائيات التي تكون المعمار القيمي لكتاب الأيام (٤). من الثنائية الجغرافية - القرية / المدينة، مصر/فرنسا، الأزهر / الجامعة الحديثة، انتقل طه حسين إلى ثنائية الثقافة وانفصام الذات في محاولة الربط / الفصل بين التراث العربي والعقلانية الأوروبية. فمن القرية التي كان يعيش فيها «غريبا عن الناس وغريبا عن الأشياء» (٥)، ينتقل إلى حى الأزهر حيث الروائح الكريهة والأصوات المزعجة والغلظة التي تغلف الناس والأشياء - وكم تعود كلمة غليظ في كتاب الأيام - وعقم الدروس الخ، ثم إلى فرنسا حيث العقل والنور وتحضر السلوك.

منذ صغره وربما بسبب عاهته عانى طه حسين من الانفصال بين العقل والجسد. لا يشترك في اللعب مع الأطفال. يقول أنه عرف أغلب الألعاب: «بعقله لا بيده. وكذلك عرف أكثر ألوان اللعب دون أن يأخذ منها بحظ» (١، ص ٢٧). واستمر بعد ذلك محروما من «لذة العقل والجسم معا» (٢، ص ٢٣)، عندما كان أخوه يسهر مع أصدقائه من الشباب. نجد أيضا عند لويس عوض هذا الانفصال بين العقل والجسم، وربما يكون من سمات مثقفي هذا الجيل. يقص في أوراق العمر كم كان يبغض «درسا سخيفا اسمه «الأشياء»...» «وقد كنت شخصا أبغض دروس الأشياء بسبب تخلفي في القدرة على الأشغال اليدوية» (٦).

تقص أغلب السير الذاتية وحدة الراوي مع أفكاره وتعلم الحياة من خلال الكتب. وحدة تؤلمه لكن لا بد منها. يقول شكري عياد في العيش على الحافة، معبرا عن وحدته، أنها: «أصبحت جزءا من نظام حياتي» (٧).

فكانت القطيعة حتى موت الأب، الصمت، استحالة التواصل، الشرخ الداخلي الذى يؤلم ويجرم طرفى الخلاف: «احتجت إلى زمن طويل حتى أعود غيابه، وإلى وقت أطول حتى أثبتن حقيقة مشاعرى نحوه. لم يكن الحزن لموته. إنما حزنّت، وما زلت حزينا، لأنه سيقنى بالموت قبل أن أعيد إليه كبرياءه» (ص ١١٨). هل نستطيع أن نرى هنا علامة من علامات استحالة التصالح مع الذات؟

تغيب المرأة عن هذه السير الذاتية. أو بمعنى أصح لا توجد المرأة الحبيبة، الصديقة، الزميلة.

الأم غائبة عند طه حسين، مقهورة فى أوراق العمر، متسلطة فى العيش على الحافة. يقول عنها لويس عوض بعد وصفه لغياب العدالة بين حياة أبيه المرفهة بين القراءة واحتساء الخمر ولعب القمار وبين انشغال أمه اليومي فى أمور المعيشة وتربية الأطفال: «امرأة جاءت إلى الحياة وخرجت منها، أعطت كل ما تملك ولم تأخذ من الحياة شيئا» (ص ٨٤). مما جعله، حسب تعبيره، متجاوزا لقاسم أمين ومطالباً بـ «المساواة التامة بين الجنسين» (ص ٧٧). لكن هنا أيضا يظهر الاختلاف بين القول والتجربة المعيشية. التجربة الأولى للجنس يعيشها مع عاهرة ولا يوجد وصف لتجربة أخرى. وفى جملة، يلخص حياته الزوجية: «عاش (أخوه) فى الظل حياة هادئة فأكرمه الطبيعة فى ذريته، وعشت فى الضوء مع زوجتى حياة مضطربة وحيدا وبلا عقب» (ص ١٠٦). ويستطرد مؤكدا على دور الذهن فى ملء الحياة: «فلنقل أن الطبيعة أكرمتنى فى تلامذتى وقرائى الذين شاركوا فى تغيير القيم والأفكار على أرض مصر وفى كتبى الأربعين» (ص ١٠٦). وهذا الارتباط بالكتب والتلاميذ سمة أساسية لتلك الشخصيات التى بدأت حياتها مع القرن وآمنت بالتعليم وبالحياة الذهنية إيمانا مطلقا وعوضت بهذه القيمة اضطراب الوجدان. فنجد شكرى عياد يهدى سيرته الذاتية إلى «أبناء الصلب رزقت منهم ثلاثة. أبناء الرأس بلا عدد». وبالفعل نجد القارئ المتضمن الأساسى للكتاب هو ابن الرأس هذا. فبين أب يصفه «مثاليا، محبطا» وأم سماتها «العناد والسيطرة»، عاش الراوى مع الكتب والأفكار وما يسميه

فى ركنه من الوجود يتأمل الراوى الأحداث العامة والعلاقات الخاصة، مما يثرى معرفتنا بهذه وتلك. أحداث عامة هزت البلاد، ولم يشترك فيها الراوى فى الغالب. يستاء طه حسين من سلبية طلاب الأزهر فى الدفاع عن «الأستاذ» (٢، ص ١٤٦)، لكن لم يفدنا الأيام فى معرفة موقفه الفعلى من الحدث. أما لويس عوض فقد استوعب فيما يبدو نصيحة أمه: أن «يمشى جنب الحيط» (ص ١٤٤)، رغم الحيز الهام الذى تحتله الساسة فى أوراق العمر. تذكرنا السيرة بسنوات ثورة ١٩١٩ وشخصياتها الفاعلة ولحظاتها المثيرة ومظاهراتها العارمة. دخلت السياسة فى صميم تكوين الراوى، كما يقول: «كان الناس فى صباى يفطرون على السياسة ويتغذون بالسياسة ويتعشون بالسياسة» (ص ١٥٦). ولكنه رغم اشتراكه فى مظاهرات ١٩١٩، يقول أنه فعل ذلك «كطالب مثالى لا يلقى أبدا بالطوب» (ص ١٤٤). نفس الشيء نستخلصه من سيرة شكرى عياد.

رغم أن السياسة لا تشغل السيرة بشكل أساسى كما فى أوراق العمر، إلا أنها تصاحب جميع أحداث الحكاية وتنجلى فى بعض اللحظات الدرامية لحياة الأمة وحياة الراوى، فتشكل ربما بعدا من أبعاد «الحافة» فيما يسميه العيش على الحافة: «إننى أقف عند الحافة الحرجة بين الكلام والصمت، بين الحياة والموت. أو بين الموت والحياة» (ص ٧). فبعد وصفه لطفولة ومراهقة تسمتا بحياة شديد وبما يسميه «فرديتى الفظيعة» (ص ١١٦)، يصف حدثا أثر بلا شك على مجرى حياته.

كان ذلك فى ١٩٣٦. المكان، مدرسة شبين الكوم الثانوية. يقول الراوى: «كنا نلتقى عصر كل يوم عند مكتب البريد قرب السوق، نرتب ما سنفعله فى الصباح، وبعد أن أقوم بدورى المحدود، وتنطلق المظاهرة، أذهب إلى بيتى» (ص ١١٦). لكن ذات يوم «سيطرت فيه الغوغائية» (ص ١١٧)، أحرق الطلاب معمل الطبيعة والكيمياء. ويبدو أن الراوى اشترك فى هذا الحدث رغم استنكاره له. وعندما أتى أبوه لتلبية دعوة الناظر لبعض أولياء الأمور تصرف أمام الناظر بما رآه ابنه إذلالا ومهانة - «لماذا فعل بى وبفسه ما فعله فى ذلك اليوم الأخير؟» (ص ١١٧).

«الفرجة»: «والفرجة، مع طول الزمن، تعلمك أن تعيش مع أفكارك، مهما كانت أفكارنا ساذجة. ويصبح لك رفيق دائما، هو نفسك، تألفه أو لا تألفه، ليس معك غيره» (ص ٥٨). تأثر هو أيضا بكتابات قاسم أمين، لكنه لا يستطيع أن يستوعب بشكل إيجابي القوة التي اكتسبتها أمه في إدارة الحياة بعد موت أبيه: «علاقة الابن بأمه - في جيلي أنا - كانت شديدة التعقيد» (ص ١١٩). ويختفى تأثير قاسم أمين وراء أحكام صارمة ضد المرأة: «إن أبى أضاع ما له في البركة. هكذا النساء دائما. لافهمن الصراع ضد قوى الطبيعة. ولا لذة ذلك الصراع. الصراع الوحيد الذي يعرفه هو صراع الرجل والمرأة في الفراش» (ص ٦٧). كان يرى في أمه هذا الكائن الذي كان يريد أن «يخصيه»، فجعلت كل النساء من المحرمات. ومتجاوزا لهذه الخبرة الخاصة، يعبر بشكل واضح عن عدم إيمانه بوجود الحب في الثقافة العربية: «بين الحب الصوفى والحب العذرى «وكلاهما عاش على هامش المجتمع» (ص ٢٣)، لم يعرف العرب ما يسمى بالحب. فرغم تصريحه بإنجازات العصر التي سمحت له بأن يتحدث بحرية عن الجنس، يعترف بالتالي: «أما الآن وأنا أسترشح تفاصيل حياتي فلست بقادر على الزعم بأنني نجحت في أن أكون هذه الثقافة بداخلي» (ص ٢٣). ورغم سلبية هذه التصريحات، يقترب شكرى عياد، أكثر من سابقه في كتابة السيرة الذاتية، من الحداثة الحقبة التي تبغى معرفة الذات والكشف الصريح عن تناقضاتها وحدودها.

إن سيطرة الغرب فكريا وقيمة ومثلا أعلى واضحة في جميع سير البدايات. في الأيام تمثل نقطة التحول الأساسية كما نعرف. أما في أوراق العمر، حيث تبدو النزعة الوطنية أكثر حضورا، والانتماء للوطن القيمة الأساسية للكتاب، يبقى تغلغل الثقافة الإنجليزية ونمط السلوك الانجليزي واضحا. في الكتاب، الأب يقرأ التاريخ في الكتب الإنجليزية ويفهم السياسة بسبب ثقافته الإنجليزية، حسب ما يقوله الراوى، ابنه، بانبهار ملموس. وأيضا الإشارة إلى حسن الملابس الإنجليزية، إغراء الأسماء المستعارة من الثقافة الغربية: الأخ فيكتور سمي هكذا تأثرا بفكتور هوجو، يمتلى الكتاب بتفاصيل

تفصح عن إعجاب الراوى بنموذج الثقافة الغربية. في العيش على الحافة، تنحصر الإشارة إلى الغرب وثقافته إلى ذكر بعض أسماء الأعلام في العلوم الإنسانية: تين، تشومسكى، مدرسة براغ، وامتنا تنخلله السخرية لبعض إنجازات العصر التي حررت إمكانية الحديث في المواضيع المحرمة مثل الجنس، كما رأينا. لكن هذا التحرر النسبي للكلام، لا تصاحبه حرية ملموسة في السلوك. فالسيرة هنا تعطينا الكثير من نماذج الشذوذ الجنسي والعنف، بينما لا يظهر حب الرجل والمرأة إلا عبر رومانسية صورة طفلة أو شرعية زوجة أو خلاعة عاهرة. ويتأتى هنا ملاحظة أنه رغم الصمت الذى يميز التجارب العاطفية في أوراق العمر، نجد فصلا من الكتاب يصف التجربة الجنسية الأولى، مع عاهرة في بيت من بيوت الدعارة!

تخطت مع ذلك في تجربة التعلم - أو سنوات التكوين كما يسميها لويس عوض - مع وجود التأثير الغربى، الكثير من علامات الانتماء الوطنى وحتى الإشتراكي قبل أوان تكوين أيديولوجيا اشتراكية مؤثرة في الثقافة المصرية في الأربعينيات. يحكى لويس عوض أنه رأى أباه يبكى مرتين في حياته: الأولى عندما مات سعد زغلول والثانية عندما نفذ حكم الإعدام على العاملين الأمريكيين ساكو وفانزتي، في ١ مايو ١٩٢٧، وأصبح بعد ذلك يوم ١ مايو، يوم الاحتفال العالمى بعيد العمال. نجد هكذا عند لويس عوض بذور ما سيكون أساس السير الذاتية «الاشتراكية» عند لطيفة الزيات وشريف حتاتة.

٢- المطاردة والقهر:

مع لطيفة الزيات، يختلف سؤال الذات وتشهد علاقة العام بالخاص منحني جديدا. هنا لا يستبعد الخاص كما لا يتر وراء أهمية الأحداث العامة أو السياسة أو الثقافة. لا نجد عندها أيضا هذا الانفصام الذى يميز سير البدايات، بل شرخا أو شروخا من نوع آخر. هل نحن هنا أمام وعى جديد لعلاقة الإنسان بذاته وبالعالم؟ أم نموذج لكتابة نسائية أكثر إدراكا وحساسية بأهمية الخاص في الحياة؟ تقول حملة تفتيش، أوراق شخصية، كما تقول أعمال لطيفة الزيات الأخرى، أن الذات أو الأنا لا

الذى وجه إليها من بعض قرائها أنها أخفت بعض التفاصيل الدالة، مثلا فى رواية زيجاتها الأولى والثانية (وتساءل: هل على كاتب السيرة أن يقول كل شئ؟ وما معنى كل شئ فى النص الأدبى؟ أليس من الأحرى فهم دلالات الصمت والجدل بين ما يكتب وما يسكت عنه؟)، أرى أن لطيفة الزيات وصلت إلى درجة عالية من الصدق فى محاولاتها المتكررة لفهم ما حدث، لإيجاد الربط بين الصور المختلفة والتميز بين الحقيقة الداخلية والصور الاجتماعية ومراوعة الذات والتحليل عليها والاعتراف بالخطأ وبالتقصير: «وكل ما أستطيع أن أقطع به أن هذا الانقسام فى ملكاتى إلى جانب قصورات أخرى فى شخصيتى كان سببا من أسباب اختلال فعلى وإنتاجى لفترة طويلة نسبيا من فترات حياتى» (ص ٢٩). وفى صدقها هذا، أرى أن لطيفة الزيات، مثل شكرى عياد رغم الاختلافات التى تميز الشخصيتين وأسلوب السيرتين، تكشف بعضا من الحداثة المبتورة فى ثقافتنا: الجراحة فى كتابة السيرة والاعتراف بالحدود الموضوعية والقصور الذاتى، تصوير واقع لم يخل أبدا من القهر والمطاردة، الاختلال فى النهاية بين «البيت القديم»، القدر والميراث و«البيت الجديد»، الصنع والاختيار. أليست الحداثة فى الأساس الفصل القطعية فى المعرفة والسلوك؟

مع شريف حتاتة نستمر فى عالم القهر السياسى والمطاردة البوليسية، وتصل بنا سيرته الذاتية «النوافذ المفتوحة (ولابد أن تستوقفنا علاقة التناص بينها وبين الباب المفتوح للطيفة الزيات: الأمل فى مستقبل أفضل بعد صعوبات الطرق المتعرجة)، إلى درجة اشتراك رواية المغامرات، عندما يقص المراحل المختلفة لهروبه التى انتهت به إلى قضاء ثلاثة عشر عاما من حياته فى السجن. لكن هذه السيرة تتميز عن غيرها من كتاباتنا الذاتية بربغتها فى الخوض فى شامل الحياة وفى إيجادها فن رسم الشخصيات المختلفة وتصويرها لسنوات البسار فى مصر، استطاع أن يزيل من خلالها الفكرة السائدة التى ترى فى السيرة الذاتية نوعا غريبا، قائما على نمو الفرد ووعيه بذاته، وصعوبة كتابتها فى عوالم ما زال الفرد فيها خاضعا للقهر والأعراف الاجتماعية، ولكل

نكتمل إلا بانصهارها فى النحن أو الجماعة. أو هذه هى على الأقل المقولة المعروفة أو المتفق عليها لدى قراء لطيفة الزيات. لكن التحليل السردى لأسلوب لطيفة الزيات فى السيرة وفى التخيل الذاتى الذى يتخلل جميع أعمالها، يظهر دلالة أكثر تركيبا تتصارع مع جفاف هذا التصريح. أن تتماثل مع الجماعة، هذا ما أراده الراوية وما ظنت أنها وصلت إليه فى نهاية سيرتها الذاتية: «أستطيع الآن أن أنظم أوراقى التى رقدت مخطوطة فى مخايفها السرية» (٨)، وربما وصلت إليه فى تجربتها المعاشة. تعبر السيرة مع ذلك عن وجوه مختلفة للمرأة الراوية: الشابة التى دخلت جامعة فؤاد الأول، المناضلة التى هربت مع زوجها الأول من بيت إلى بيت، هاربة من مطاردة الأمن لهما، المرأة التى اكتشفت أنوثتها وجمالها وحررت رغباتها الجنسية المكبوتة من خلال زيجتها الثانية، ثم «المرأة فى منتصف العمر هاربة من الحياة بين دفئى كتاب» (ص ١٦١، ١٦٣). وبين هذه الوجوه ضرورة لإيجاد خط يربط بينها. لكن أصدق وربما أجمل ما فى السيرة ليس هذا الخط الرابط، بل الصراع الدائم الذى يميز حياة وكتابة لطيفة الزيات.

صراع خاص بلاشك. لكن أيضا وعى حاد بشرخ تاريخى فى زمن شهد الربيع تلو الربيع لايزدهر فى التقدم المنشود وزهرة المشمش تذبل بين غصونها الجافة. زمن رأى إخفاق حركة الجماهير والقهر يجدد القهر عبر وجوه مختلفة من ربا وسكينة والسجانة، إلى شرطى سيدى بشر فى نهاية الأربعينيات وأمن القاهرة فى مطلع الثمانينيات. تظن الراوية أنها استطاعت دائما أن تفصل بين الخيال والواقع لكن النص السردى يظهر مزجا بين المستويات يتحقق فى استعارة «حملة التفتيش».

حملة التفتيش هى بمعناها الحرفى حملة حدثت داخل عتبر سجن القناطر. حملة شرسة داخل الأمتعة والأوراق والملابس الداخلية، حملة صاحبها صراخ البعض وهيستريا الأخريات من المسجونات. لكنها أيضا هذا المجاز الأدبى الذى قصدت به لطيفة الزيات البحث فى داخل الذات لمعرفة ما حدث للشابة المناضلة، التى كانت تهتف على سلالم إدارة الجامعة وحولها إلى المرأة الـ «هاربة بين دفئى كتاب». وهنا، رغم الانهم

٣- الرؤية الحداثيّة

مع كتابات الشباب في السيرة الذاتية يختلف المشهد تماماً. لا تطرح قضايا الوطن الكبيرة ولا العلاقة بالغرب ولا قضية المرأة، فتدور هذه السير حول الأشياء الصغيرة في الحياة، حول الذات وتحققها أو ضياعها، في كتابة تستهدف الحداثيّة، فتتحول زاوية الرؤية ومفردات الأسلوب، دون أن تنتهي ربكة الذات الباحثة عن الحداثة في الوعي بالذات وإيجاد كتابة أخرى.

في دنيا زاد استطاعت مي التلمساني أن تحول تجربة خاصة واليعة إلى عمل فني متقن وجميل في أجزاء من سيرة ذاتية متشظية. يقوم الخط الأساسي للقص على سرد موت ابنة الراوية فور ولادتها فينتج في صياغة استعارة جنائزية ممتدة. ترفض الراوية الأسلوب الرومانسي للتعبير عن الحزن فتلجأ إلى المفارقة بين اللغة الوثائقية - الغرفة رقم ٤٠١، أكياس الدم - ومفردات الاستعارة الجنائزية - المقبرة، الرحم / المقبرة - وصور جنائزية: «الموكب الصغير» الذي توجه بالجنّة الصغيرة إلى مقبرتها. في هذا الوصف ينحصر المكان إلى غرف محايدة وبلا دفء، والزمان إلى «أيام بلا أرقام» (١٠)، وتجيد الراوية في نسجها داخل قصة موت وفراق. تساهم أيضاً هذه الرؤية في تجسيد المسافة التي تفصل بينها وبين العالم المحيط بها وحتى الاقتراب الجنسي مع الزوج، من أجل صنع طفل جديد، كما تصرح به، تصفه كـ «حركة عهر حقيقة» (ص ٤٣).

هنا لانجد بابا مفتوحاً ولانوافذ مفتوحة، بل غربة واستغراباً ومسافة تفصل ليس فقط بين الراوية والعالم الخارجي، بل أيضاً بينها وبين حادثة العالم التي يحاول أسلوب القص أن يستنسخها. تحاول في بعض فقرات النص أن تصور غربة عالم مستلب - بيع البيت أو مشهد الجيران نرى الانتماء إلى البرجوازية الصغيرة - لكن لا يستطيع القص أن يدمج دلالات الوصف إلى النسيج الأساسي للقص، من أجل صياغة حادثة تعكس رؤية شاملة لعلاقة الإنسان بالعالم. فرغم تجاوز ارتباك الذات في علاقتها بالعالم - ظاهرياً - لا نجد هنا كتابة تعبر عن أزمة إنسان العالم الثالث في مواجهة حادثة مبتورة. يتعمق الاستغراب ويتسع أفق الغربة في سيرة -

أنواع الممنوعات في الكلام عن الجسد ونقد الأسرة والنقد الذاتي، ونقد المؤسسات، الخ. فكل ذلك نجده في النوافذ المفتوحة، في البحث الدؤوب لاكتشاف الذات وكشفها، لمحاصرة الحقيقة وراء الزيف والأصالة وراء الخضوع للقيم السائدة.

يجيد الراوي الدقة في فن البورتريه. يفصح عما لانقلوه الشخصيات، فيرى وراء ملامح الوجه، الانبساط، حركة اليدين، الملابس وهئية الشخصية، علامات التوتر أو الخوف، الحزن والمرح، الأسى والريسة، الذكاء والخبث. وتنطبق دقة الملاحظة أيضاً في كتابة تاريخ مصر الحديثة، وهنا نجد عناصر أساسية مما عطل ويعطل حتى الآن نمو الفرد واستكمال حداثته المجتمع، رغم المزاعم التنويرية للسلطة. فنعود به إلى تناقضات الفترة الناصرية ولعب السلطة القديم والمتجدد بمصائر الناس. تناقضات بين صنع السلطة للكرامة الوطنية من خلال محاربتها للاستعمار وبين إلغائها للحريات، وخلعها لكل بذور المواطنة وبدايات الحياة الديمقراطية (رغم حدودها وتسطيحها) مع إنشاء مؤسسات الدولة لإدارة الحياة الفكرية وما سمي بالاشتراكية عبر أجهزة الاتحاد الاشتراكي. يرى الراوي ويسرد كيف يشوه المثقف وكيف تخلق إنتهازيته، صاعداً في السلم الاجتماعي وفاقداً لجوهره وإحدى وظائفه الأساسية: النقد. يقول الراوي: «الدولة في بلادنا انتزعت مني الوطن الذي أنا جزء منه. لم تشعرني أبداً أنني أملك فيه شيئاً. قال لي لا صوت لك ولا رأى. طاردتني ببوليسها، ومحاكمها، ومشايخها، حتى تبيعه للأجانب مقابل ما يمكن أن تحصل عليه. سعت إلى القضاء على، إلى تحطيم ما لدى من موهبة، وقدرات، وثقة في النفس. هكذا هي السلطة وخدامها. لا يكفون عن حصارنا» (٩).

بعد قراءة هذه الشهادة يدهشنا ما يقوله شريف حناة عن الفصل بين الفن والسياسة. هل يجوز هذا التقسيم في العالم الثالث حيث مازالت الحداثة مبتورة؟ فكما يقول الفيلسوف الإيطالي جرامشي، للفن خصوصيته، ولكن صنعه وإبداعه يتطلب كل الموهبة والخبرة المعاشة والملتزمة للإنسان الفنان.

رواية؟ مجموعة قصص؟ - نورا أمين: قصيص وردى فارغ، لتطرح بوضوح مشكلة الحداثة: حداثه حب عصري، حر، بلا ضمائر ملكية، حداثه كتابه «عبر نوعيه»، حداثه جيل بلا آباء، يبحث عن هوية مفقوده عبر ما تسميه الرواية «لحظتنا المسروقه» (١١). يحكى هذا الكتاب المؤثر، النابض صدقا، قصة حب وافتراق متضافه مع تجربه كتابه. تدور القصة حول الكتابه والكتابه حول القصة فى حركة حلزونية. تلد الكتابه من قصة حب وتبدع الكتابه متن قصة وواقع وشخصيات واقع، تختلط فيها عناصر الخيال مع علامات الواقع المعاش. تخلق الكتابه جدلا بين النشوة والسقوط فى دوائر الحزن، بين الصورة والقطع السينمائى، بين الكلمة المألوه أو الفارغه.

تصب الخلوط المختلفه للقصة والكتابه فى مشكله تشملهما: مشكله الهوية. هوية الشخصيات والكتابه، لكن أيضا هوية الجيل الذى يبحث عن سلوك مختلف وقيم أخرى فى مدينه مغتربه وزمن موحش. فالبطل والبطلة غير محددى الجنس: «أنا نصف امرأة. نصف عذراء. نصف حامله» (ص ١١). والفروق تذوب بين الذكوره والأنوثة. تتحدث الروايه عن هؤلاء «الرجال الطبيون» الذين «يشبهون أمى أحيانا» (ص ١٥)، أو «كنت قد تحولت بلا إرادة إلى أن أكون «الرجل الخطأ»، أو أن أكون أنثاه» (ص ١٥-١٦). والآنسان مهتدان بالتخنيث. وعندما يغضب هو بصفه التخنيث، تجاوب، نصف ساخرة، نصف شارحه لواقعهما المعاش: أطمئنت أنك لست كذلك فى خيالى البصرى، لكن ضرورات «الكتابه المستحدثه»، وكسر التابو يحثاننى على إجراء مثل هذه الإشارة الأدبيه، ولا تنس أئننى على يقين من أننا نفقد جنسنا بالتدريج. نصبح جعرانات فى هذا الزمن الردى، حيث لا فراعنة يلتقطوننا أو يمجدون انفسالنا من الهوية» (ص ٤٧). وتتحول مشكله الهوية إلى مشكله الجيل بأكمله فى مدينه مستتبليه: «نحاول أن نشق لنا هوية وسط طراز المعمار الإنجليزى ومنتجات تايوان وهونج كونج المسترخيه حتى الصباح على الأرضه» (ص ٤٩)، أو فى «تلك المحافل الحافله بنا: المطاعم الأنيقه التى نرتمى فيها ليلا بين ثقافات سويسريه وفرنسيه

وإيطاليه، وأمريكىه بالأساس» (ص ٤٧).

هل تحتاج هذه الشهاده على لسان شابه تيريد أن تعيش وتكتب الحداثه تعليقا عن ملامح الحداثه المبتوره؟

٤- جسر بين الأجيال:

ولماذا بترت هذه الحداثه؟ ماذا حطم كل هذه الجهود والتضحيات؟ من القضايا الكبرى التى طرحتها سير البدايات إلى التوحش فى مدينه مغتربه، هل هناك علة منطقيه تربط الأثر بأسباب قابله للفهم؟ يحتاج الموضوع بلا شك لكثير من الدراسات فى ميادين مختلفه من علم الاجتماع والسياسه والفلسفه، لاتطمح هذه الدراسه إلى الخوض فيها. ولانريد هنا أكثر من قراءة بعض نصوص السيره الذاتيه المأخوذه عند أجيال مختلفه كى تساهم شهادتها - وكم هى هامه مرآه الأعمال الأدبيه فى إظهار ما لايقوله تاريخ المجتمعات! - فى توضيح إشكاليه الحداثه فى مصر.

ولنعد إلى السير الذاتيه بنص صغير لعلاء الديب: «قفة قبل المنحدر»، من أوراق مثقف مصرى ١٩٥٢ - ١٩٨٢ (ص ١٢). رغم صغره، وتشظى أوراقه - ولانلاحظ هنا أهميه كلمه الأوراق: أوراق شخصيه، أوراق العمر - يؤكد هذا النص بعض فرضيات هذه الدراسه: الحداثه المبتوره، محدوده علاقه مثقف العالم الثالث بذاكه تاريخه، علاقته المشوهه بالغرب، التأثير المدمر لأموال النفط، انكسار الأحلام فى مدينه موحشه. يبدأ النص وينتهى بالتركيز على مفهوم الذاكره: «ذاكرتى حياتى. أدافع عنها وكأنها حريتى» (ص ١١)، «ذاكرتى .. حياتى.. بها أحوال الخروج من الدائره الجهنميه» (ص ١٠٦).

ويبدو من الصفحات الأولى أن فقدان الذاكره هو المشكله الأساسيه لمثقف العالم الثالث.

يشير الراوى إلى «لحظات حياتنا المفككه» (ص ١٢)، بينما «الإنسان المتحضر هو من يبقى تاريخه حيا» (ص ١٢). ويشير إلى كلمات كاتب كويى: «نحن لانعرف المدينه، لأن التمدن هو القدره على ربط الأشياء بعضها ببعض، دون إهمال شىء، أو نسيان شىء إننا ننسى الماضى بسهوله، ونغمس كثيرا فى الحاضر»

إلى الشعور برقيب داخلي يجمع بين كل سلطات الهيمنة: «رقبى مصرى، وأوروبى. دينى، وثقافى، جنسى، وسياسى..» (ص ٦٧).

وتقضى أخيراً على المواطنة الهجرة النفطية والهزيمة: «كل ما فى قلوب المصريين من حضارة ومرونة - يتحول - هناك فى البلاد الخليجية حيث النفط - إلى غلظة قاسية» (ص ٦٠). هناك يسيطر المال،.. نزول القيم وتفتت الأشياء. تكتمل الصورة بوصف المدن المهزومة، السويس والقاهرة: «أبحث فى القاهرة عن حى قديم، عن زقاق رطب، عن وجه صديق ولكن مدينتى أصبحت غريبة..» (ص ٨٦). مما يمد جسراً بين مدينة العالم الثالث كما رآها لويس عوض والمدينة التابعة التى ورثها الشباب من الكتاب. قال لويس عوض بالفعل فى أوراق العمر: «ومشكلة المدينة المصرية أنها أضاعت دستور القرية دون أن تكتسب دستور المدينة. ونحن معلقون بين أخلاق القرية وعقليتها وبين أخلاق المدينة وعقليتها» (ص ٥٠-٥١).

التجاوز والحدثة المتبورة:

تظهر قراءة النصوص السابقة، رغم انتقائها الشديد، مدى مأزق الحدثة المنقوصة التى نعيشها.

كانت المشاريع النهضوية، رغم رؤيتها التطبيقية وانهارها بالنموذج الغربى، تستهدف تغيير المجتمع بأكمله، وانتهت بأسئلة متجددة عن الهوية وعن كتابة ذاتية تدور حول تفاصيل محدودة تعبر عن فئات هامشية من المجتمع. أرادت الذات أن تتحد مع المجموعة والأنا أن تلتحم بالنحن، وبقيت الذات معزولة، وحيدة ومهمشة.

اتسع فى المجتمع فضاء التعبير عن الرأى والرأى الآخر، لكن انحصرت علاقة الأنا بالآخر، النخبة بالجمهور والمثقف بشعبه. لكن الحرية لاتنتج.. لا تعيش إلا فى مناخ من التغيير الجذرى لبنية المجتمع التحتية والعلاقات بين البشر والأطر الأيديولوجية. وما نشهده يومياً من تدهور فى التعليم وسطوة الإعلام - وخاصة المرئى - وظهور فئات جديدة من الأثرياء، ومشاريع «تنويرية» فوقية، لايبشر إلا بإعادة إنتاج الفقر والتخلف، التبعية الذهنية والنماذج المشوهة للحدثة.

(ص ١٢). والكتاب هو - منذ عنوانه - بحث عن زمن مفقود. بلا وحدة تعاقبية، فى ذكريات مبعثرة، يحاول الراوى أن يرصد التحولات التى أصابت المثقف المصرى منذ بداية العصر الناصرى: ١٩٥٢. شذرات من الحياة الخاصة، أحداث تاريخية أثرت على الوجدان القومى وأخرى شرخت الشعور بالمواطنة والانتماء، الإفصاح عن نمو الاكتئاب فى نفسية مأزومة.

بوعى لا نجده فى سير البدايات، يرى الراوى بوضوح الدور المزدوج للغرب فى حياته بين الغواية والتدمير: «لو أننى أستطيع أن أجد لنفسى عدواً، لكان هذا العدو - هو - تلك العبودية لأوروبا» (ص ٢٤). وعندما يقول له صديق أنه «من القلائل الذين يشعرون بنفض الحياة الثقافية فى أوروبا»، بيتسم ويفكر: «لم يدرك هو أنه لمس جرحى العميق» (ص ٢٤). هل تكون هذه الـ «عبودية» إحدى أسباب تلك الازدواجية التى يشعر بها ويقول عنها أنها «قضىتى الشخصية» وإنها قدرى ومصرى» (ص ٩٤)؟

لكن للازدواجية حقيقة أكثر تركيباً. الازدواجية أثر يصنعه تاريخ ومجتمع وظروف خاصة. تصنعه المفارقة بين الشعارات الرنانة وبؤس الواقع، بين الزيف والحقيقة، بين رفض التخلف ووجوده، كائننا أخطبوطياً فى كل مكان: «أصارع فى كل لحظات وجودى» (ص ١٣). يريد الراوى مقاومة التخلف لكنه يهزم بهزيمة الوطن، ثم الطرد من المواطنة مع إخراجها من المجلة التى كان يعمل فيها والشعور على كل حال باستحالة الكتابة لجماهير واسعة: «.. المعنى الحقيقى لكلمة «مواطن» مازال مفقوداً.. ومازلنا نبحث عنه... كم ليلة أمضيتها، وأنا أشعر أنني بلا وطن» (ص ٣٥). مع طرده من الجريدة، وكان ذلك فى ١٩٧٣ مع غيره من كتاب المعارضة، يشعر الراوى أنه فقد الأمان: «كم ليلة أحسست فيها، بالرغم من بيتى وزوجتى وعيالى - أنني لست ضرورياً، وأنتى مطرود، وزائد عن الحاجة» (ص ٣٥). يؤلمه ويطارده غياب الديمقراطية: «نحن ياسيدى لانستطيع أن نرى واقعنا.. أو نعبر عنه لأننا يجب أصلاً أن لاتنتكلم: لا فى الدين، ولا فى الجنس، ولا فى السياسة» (ص ١٩). ويتحول هذا الغياب للديمقراطية

وأحلامه الحميمة، بينما يبحث أبطال نورا أمين عن نماذج للحب لا تؤدي إلا إلى التشويه والتهميش والوحدة. آمن طه حسين ولويس عوض وشكري عياد بأهمية التعليم ودور المثقفين في الارتقاء بالدول، وانتشر التعليم بالفعل، ولم يسفر مع ذلك إلا عن إعادة إنتاج التبعية لثقافات غير مؤهلة في المجتمع في ظل النظام العالمي الجديد.

وتلقى هنا صور الرحم / المقبرة أو «الرجل المخنث»، رغم أنها تنبع عن تجارب خاصة ووسائل للكتابة تستهدف الجدة، مقام الإستعارة التي تدل على تضيق الرؤية، بين طموحات النظرة النهضوية وأدوات الكتابة الحديثة.

وما تظهره النصوص المقروءة هو استمرار التجاور. بين صرخات الحداثة والتخلف، بين إغراء المال النفطي وسؤال المواطنة، بين نداء العدالة وتجديد الزيف في علاقات الزمالة والحب، الصداقة والأسرة. انتقدت لطيفة الزيات وفضح شريف حتاتة القهر السياسي والمطاردة البوليسية وتفصح شهادة علاء الديب عن استمرار القهر من خلال الرقيب الخارجي والداخلي. رسم لويس عوض صورة قاسية لغياب العدالة في العلاقة بين الرجل والمرأة وتظهر عند مى التلمساني، من خلال مشكلة بيع البيت، أنماط متجددة من اللامبالاة في داخل الأسرة وتأثير الأيديولوجيا الاستهلاكية على علاقة أفرادها ببعضهم البعض وسرقة طفولة زوج الراوية مع ذكريات

الهوامش

- (١) باستثناء بعض كتابات العالم الثالث، وبعض آخر في الغرب، التي بدأت تطرح إمكانية طريق آخر للحداثة.
- (٢) وتوجد هذه المقالات الثلاثة في: جوزيف ناتولي ولندا هاتشيون، قارئ ما بعد الحداثة، جامعة نيويورك، ١٩٩٣.
- (٣) يحيى عبد الدايم، الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٤.
- (٤) أمينة رشيد، «الإنسان المتمرد بين كلمة السلطة وسلطة الكلمة»، في قضايا وشهادات، عيال، دمشق، العدد الأول.
- (٥) طه حسين، الأيام، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٤، الجزء الثاني، ص ١٥.
- (٦) لويس عوض، أوراق العمر، سنوات التكوين، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٥.
- (٧) شكري عياد، العيش على الحافة، أصدقاء الكتاب، القاهرة ١٩٩٨، ص ٥٧.
- (٨) لطيفة الزيات، حملة تفتيش، أوراق شخصية، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٢، ص ١٧٥.
- (٩) شريف حتاتة، النوافذ المفتوحة، دار النهر، القاهرة ١٩٩٨، الجزء الثالث، ص ١٨٦.
- (١٠) مى التلمساني، دنيا زاد، دار شرقيات، القاهرة ١٩٩٧، ص ١٨.
- (١١) نورا أمين، قميص وردى فارغ، دار شرقيات، القاهرة ١٩٩٧، ص ١٣.
- (١٢) علاء الديب، وقفة قبل المنحدر، المركز المصري العربي، القاهرة ١٩٩٥.

هذا الكتاب إهداء من
مكتبة يوسف درويش



الحاضر بديل للحداثة وما بعد الحداثة

الزواوي بغورة*

مقدمة:

Michel Foucault 1924-1984 بين مختلف هذه الاتجاهات سواء البنيوية أو ما بعد البنيوية أو الحداثة أو ما بعد الحداثة.

وإذا كانت علاقة مشال فوكو بالبنيوية قد حظيت بأكثر من تعليق ونقد ودراسة^(١)، فإن علاقته بالحداثة وما بعد الحداثة لم تتل حظها من الدراسة في العالم بشكل عام وفي العالم العربي. على وجه الخصوص، ففي حدود علمنا واطلاعنا فاننا لم نقرأ إلا دراسة واحدة حول نقد هابرماس لمشال فوكو فيما يخص موضوع الحداثة^(٢)، لذا نرى ضرورة طرح هذه العلاقة للمناقشة والبحث وهذا لاكثر من سبب، ولعل اهم هذه الاسباب في نظرنا، ان الموضوع لم يناقش - كما قلنا - وإن علاقة مشال فوكو في اخريات حياته ب «هابرماس Habermas 1929»، الذي انتقد فكرة ما بعد الحداثة وحاول تأسيس منظور جديد للحداثة، لها اهميتها بسبب ما يمكن طرحه من تقارب بين مشروع مدرسة فرانكفورت والمشروع الفلسفي لفوكو، واكثر من هذا اهمية الآراء والمسائل التي طرحها فوكو ومن منظور مختلف لما يسمى في الادبيات الفلسفية بما بعد الحداثة وما يسميه هو بالحاضر.

هدف هذه الدراسة، مناقشة الحداثة وما بعد الحداثة في بعدها الفلسفي المتعلق اساسا بسؤال العقل، من خلال تحليلات مشال فوكو مع ربطها ببعض التطبيقات أو الاجتهادات الحاصلة في الفكر العربي المعاصر. وسنحاول في البداية، تقديم بعض التحديدات التاريخية والفكرية، لمصطلحي الحداثة وما بعد الحداثة وبعد ذلك نحلل آراء مشال فوكو في الموضوع وعلاقتها ببعض الاجتهادات الفكرية في العالم العربي وبشكل خاص اعمال محمد اركون، وفي الاخير سنحاول بلورة ما يمكن تسميته بالبديل عن الحداثة وما بعد الحداثة والمتمثل في الحاضر.

من المعروف ان هنالك صورة تاريخية يرسمها المؤرخون للفكر الفلسفي في فرنسا منذ الحرب العالمية الثانية، والتي يمكن تلخيصها في ان هذا الفكر قد عرف الوجودية حتى الخمسينيات ثم البنيوية في الستينيات، ومنذ السبعينيات هنالك توجهات عديدة منها ما يوصف بما بعد البنيوية ويمثله «جاك دريدا» - Jacques Derrida - وما بعد الحداثة ويمثله «جان فرانسوا ليوتارد» Jean Lyotard 1924 «Francois» ويتردد اسم «مشال فوكو

(*) أستاذ فلسفة بجامعة قسنطينة - الجزائر.

الحداثة ليست مفهوما اجتماعيا أو تاريخيا أو سياسيا، وإنما هي نمط حضارى، يتميز بشموليته وتعارضه مع التقاليد، وحضوره فى جميع الاشياء والموضوعات من هنا نقول دولة حديثة وتقنية حديثة وفن أو ادب حديث. وهناك من يرى انه ليس للحداثة قوانين أو نظريات خاصة وإنما هنالك ملامح عامة وایدولوجيات مختلفة تدعو فى الغالب الى التغيير والتجديد فى مقابل التقليد والمحافظة. ومن الناحية التاريخية فإن صفة الحديث "Moderne" أقدم من الحداثة "Modernité" والتي تعنى فى اللغة اول الامر وابتدأه، اذ ترجع كلمة حديث الى القرن الخامس الميلادى حيث استعمل للدلالة على التمييز والفصل بين الماضى الرومانى الوثنى "Pain" والحاضر الرومانى المسيحى الذى حظى بالاعتراف والشرعية(٤).

اما لفظ الحداثة فلم يأخذ معناه ودلالته الا فى القرن التاسع عشر، حيث ارتبط بأعمال الشاعر الفرنسى «شارل بودلير Charles Baudelaire 1821-1867» بالرغم من ان للحداثة الأوروبية محطات تاريخية اساسية وفاصلة فى تاريخ البشرية، لايمكن من دونها مناقشة الحداثة ولا ما بعد الحداثة، ونعنى بذلك مرحلة النهضة "Renaissance" ومرحلة الانوار "Lumières". لذا نرى من الضرورى ذكر بعض الملامح الاساسية لكل مرحلة وخاصة تلك الملامح التى ستكون موضوع مناقشة ونقد لما يسمى بما بعد الحداثة.

أ - فى عصر النهضة:

تربط مختلف الدراسات بين الازمنة الحديثة والعصور الوسطى وتميز الفارق بينهما باكتشاف امريكا من طرف «كريستوف كلومب Christophe Colomb 1451-1506» وذلك سنة ١٤٩٢. ومن هذا التاريخ تبدأ مرحلة الازمنة الحديثة والتى تميزت بظهور الطباعة والاكتشافات العلمية الكبيرة، مثل اكتشاف «كوبرنيك Copernic 1473-1543» و «غاليلى Galilée 1564-1642» فى مجال الفلك وظهور النزعة الانسانية التى مجدت قيم الفرد واعلت من حرية الانسان ودعت الى ضرورة دراسة التراث اليونانى ونقد التراث القروسطى "Medieval"، كما عرفت هذه المرحلة الاصلاح الدينى بزعامه «لوتر Luther 1483-1546»، وهكذا

كما انه من المفيد، فى نظرنا، ان نسائل النصوص العربية التى توظف بعض المفاهيم التى تعود الى الحداثة أو ما بعد الحداثة والى هذا المفكر أو ذاك، وفيما يخص موضوعنا فانه من الاهمية، معرفة كيفية توظيف الفكر العربى للمفاهيم الغربية وخاصة عندما يتعلق الامر بقضايا ومسائل من نوع الحداثة وما بعد الحداثة.

ولعل لنصوص محمد اركون فى هذا السياق، اهميتها الخاصة نظرا لتوظيفه للعديد من المفاهيم والمناهج التى تعود الى البنيوية وما بعد البنيوية والى مثال فوكو بوجه خاص، كما انه يقوم بعملية نقد للعقل الاسلامى، والعقل هو الموضوع المركزى فى كل حديث عن الحداثة أو ما بعد الحداثة.

وعليه، فانه ومن اجل تحقيق الوضوح المنهجى، فاننا نسأل: ماذا تعنى الحداثة؟ وماذا يقصد بما بعد الحداثة؟ وما هو الحاضر؟ وكيف يشكل بديلا عن الحداثة وما بعد الحداثة؟ واختيرا، وليس آخرها كيف تعاطى الفكر العربى من خلال نصوص اركون مع مسائل الحداثة وما بعد الحداثة؟ ان مختلف التوضيحات التى سنقدمها ستحتكم أولا واختيرا الى نصوص المفكرين والفلاسفة موضوع البحث.

اولا - فى السياق التاريخى والفكرى للحداثة وما بعد الحداثة:

من المهم ان اشير فى البداية الى اننى لا اناقش الحداثة ولا ما بعد الحداثة فى المسائل الفنية والجمالية وذلك لما تتضمنه هذه المسائل من صعوبة وتعقيد. ان الحداثة المعنية هنا هى الحداثة الفلسفية ومن منظور فلسفى، وذلك لسبب اساسى وهو ان الموضوع المركزى سواء للحداثة أو ما بعد الحداثة هو الحاضر هو الموقف من العقل أو العقلانية أو نوع معين من العقل أو العقلانية.

لذا سأحاول تقديم بعض الملامح الاساسية لمصطلحى الحداثة وما بعد الحداثة فى التاريخ ومن خلال اعلامها المؤسسين ثم سأحلل بالتفصيل مسائل الحاضر وعلاقته بالفكر العربى المعاصر.

ليس هناك اتفاق حول طبيعة ومكونات الحداثة عند غالبية الدارسين لهذا المصطلح(٥). فهناك من يرى ان

اصبحت الحداثة فى عصر النهضة واقعا مغايرا للعصر الوسيط، وموقفا جديدا من مختلف مناحى الحياة والمجتمع.

ب - فى عصر الانوار او فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ١٧ - ١٨ :

ينفق المؤرخون والفلاسفة على ان الحداثة فى هذه المرحلة قد وضع لها الاسس الفلسفية والسياسية وذلك من خلال جملة من الملامح اهمها:

١- ظهور الفكر الفلسفى العقلى والتجريبى والمادى والنقدى ومن خلال نصوص فلاسفة امثال (ديكارت 1596-1650 Descartes، لسوك 1632-1704، ديدرو 1713-1784، كانط Kant 1724-1804).

٢- قيام الدولة الملكية المركزية ومختلف تقنياتها الادارية.

٣- تأسيس الفيزياء الحديثة مع تطبيقاتها التقنية وذلك من خلال جهود العالم الانجليزى «اسحاق نيوتن 1627-1742».

٤- بروز النزعة الرومانسية فى الأدب والفن. وعلى الرغم من اهمية هذه الملامح، الا ان المؤرخين يرون ان الحداثة فى هذه المرحلة لم تصبح نمط عيش او شكل وجود "Mode de vie"، وانما كانت فكرة قوية مرتبطة ومقرونة بفكرة اقوى واعمق هى فكرة التقدم أو الرقى "Progrès" بحيث شكلتنا معا جزءا اساسية فى الايديولوجية البورجوازية الليبرالية.

الا انه ومع الثورة الفرنسية، ستأسس الدولة ليورجوازية الحديثة، أى الدولة المركزية الديمقراطية لتقوم على الدستور وحقوق الانسان، كما توصل لعلوم والتقنيات تطورها وتقدمها، ويظهر التقسيم الاجتماعى للعالم وما يؤدى اليه من صراعات اجتماعية عنيفة، يضاف الى هذا نمو ديموغرافى كبير تظهر معه تجمعات حضرية كبيرة مع تطور كبير فى وسائل النقل والاتصال، وبذلك تصبح الحداثة، ممارسة اجتماعية ونمط عيش وواقعا موضوعيا قائما بذاته يتميز بالتغير والتجدد والابداع وفى نفس الوقت يرتبط بالخوف والقلق

والاضطراب مع ضرورة الاستعداد والشعور بالازمة، مع ان الحداثة تبقى، ربما بمقارنة، مثالا مستقبليا بل ومشروعا قابلا للتحقيق، لماذا؟

لأن الحداثة لايمكن فصلها عن النجاحات الكبيرة التى حققتها العلوم والتكنولوجيات المختلفة، ولا عن التطور العقلانى لمختلف أنظمة الانتاج وتسييرها وتنظيمها، بحيث تماثلت وعصر الانتاجية، سواء من حيث تكييف انتاجية العمل البشرى او من حيث سيطرة الانسان على الطبيعة وقوى الانتاج ومختلف مخططات الفاعلية والمردودية الاعلى. ان هذه المعطيات تشكل فى الحقيقة واقعا وميزة مشتركة بين مختلف البلدان المتطورة او المتقدمة.

كما ارتبطت الحداثة ايضا، بخصوصية الدولة الحديثة القائمة على القانون والمؤسسات القانونية والمتكونة من مواطنين احرار لهم حقوق وخاصة حق المواطنة وحق الملكية وحق التعبير وعليهم واجبات وخاصة احترام وطاعة القانون. وعلى المستوى الاخلاقى، اصبح الفرد يتمتع بكيان مستقل، فهناك تمييز بين الحياة الذاتية الشخصية والحياة العامة الاجتماعية، وفصل بين المجتمع المدنى والمجتمع السياسى.

وهى كذلك، الوعى بالزمن وبقيمة الوقت، فكل شىء فى عصر الحداثة يقاس بالزمن، العمل، الانتاج، الادارة، التسيير، وحتى الراحة والتسلية لها زمن ووقت محسوب. وميزة الزمن فى عصر الحداثة، انه زمن خطى، تقدمى، تصاعدى، وليس زمنا دائرا او تكراريا، انه زمن يتصاعد ويتقدم من الماضى الى الحاضر الى المستقبل. من هنا فان الحداثة ذات منزع تاريخى، فمنذ «هيجل 1770-1831» Hegel، اصبح الوعى بالتاريخ يزداد حدة ويشكل لحظة مسيطرة فى الحداثة. واصبحت الحداثة ذاتها تفكر، على انها معطى تاريخى وليس اسطوريا او طوباويا. وكنتيجة لارتباطها بالزمن والتاريخ، تريد ان تكون دائما معاصرة وعالمية(٥).

من هذه الملامح العامة، نفهم، قول «هابرمس Habermas» من ان الحداثة هى: «الوعى بالمرحلة التاريخية، التى تقيم علاقة مع الماضى، من اجل ان

لا يستطيع انسان مابعد الحداثة ان يثق في الحقيقة والتقدم والثورة ولا في العلوم الحديثة والمعاصرة التي لا تستند إلا على معيار النجاح، لانه يكفى بذاته، مستعبدة الحقيقة والعدالة (٧).

ان هذه الافكار وغيرها، وخاصة تلك المتعلقة بالعمارة والفن المعاصر، هى التى شكلت ارضية لمناقشة مسائل الحداثة وما بعد الحداثة، والتى شارك فيها العديد من الفلاسفة والعلماء والفنانين، ولعل كتاب هابرماس المعنون بـ : «Le Discours Philosophique de La Modernité» او الخطاب الفلسفى للحداثة» والذى ظهر سنة ١٩٨٥ يعد نموذجا لهذه المناقشة التى بدأت بنصه الذى ظهر سنة ١٩٨٠ بعنوان يحمل أكثر من دلالة وهو : «La Modernité un jet Inachevé» او الحداثة مشروع لم يكتمل بعد»، هذا النص الذى تبعه بسلسلة من المحاضرات حول نفس الموضوع والتى نشرها ضمن كتابه المذكور سابقا، والذى ينتقد فيه مختلف اتجاهات الحداثة وما بعد الحداثة، بدءا من هيغل وانتهاء بفوكو مروراً بنتشه وهور كهايمر وادورنو وهيدغر ودريدا وبنائى ومقدما فى الوقت ذاته بديلته المتعلق بالعقل التواصلى «La Raison Communicationnelle».

ولعله من المفيد فى هذا السياق ان تعرف اعتراضات هابرماس حول ما بعد البنوية، باعتبارها فرعا من مابعد الحداثة، وعلاقة نقده بأعمال مشال فوكو، وذلك كمقدمة لتحليل آراء فوكو فى الموضوع.

يرى هابرماس انه من دواعي التفكير فى الحداثة ذلك النقد الذى قامت به ما بعد البنوية بعد أحداث ١٩٦٨ للعقل والعقلانية، وخاصة بعد أطروحات ليونارد فى هذا المجال. لذلك رأى ضرورة تشكيل خطاب فلسفى للحداثة، يستعيد فيه إيجابيات العقل والعقلانية. لماذا؟ لان الحداثة فى نظره، لا ترتبط بمرحلة تاريخية، كمرحلة النهضة او الانوار او المرحلة المعاصرة، وإنما تحدث كلما تجددت العلاقة بالقديم وتم الوعى بالمرحلة الجديدة.

وبعد تحليل ودراسة ومقارنة، يصل الى حكم اساسى يصف به مختلف فلاسفة المابعد حداثا بالمحافظين

تفهم ذاتها، باعتبارها نتيجة لنوع من العبور او المرور من الماضى الى الحاضر» (٦). ان هذا التحديد الاولى للحداثة الذى قدمه هابرماس كان فى سياق نقد واسع وشامل لما يسمى بما بعد الحداثة، فما هو سياقها التاريخى والفكرى ايضا؟

خلال الثمانينيات، ظهرت فى بريطانيا مدرسة فى علم الاجتماع، شبه متكاملة تسمى مدرسة ما بعد الحداثة، وظهرت معها مجلات من مثل "Sociological Review, Praxis International, Theory and Society.. كما ظهرت نصوص مؤسسة لعلماء فى الاجتماع والتاريخ والاقتصاد مثل نصوص : «سكوت لاش، براين تورنر، ديفيد هارفى، كولان كومبال، Scot Lash, Bryan Turner, Da- vid Harvey, Colin Cambell... حاولت ان تقيم حوارا مع فلاسفة ما بعد البنوية كدريدا وفوكو وليونارد ومع فلاسفة مدرسة فرانكفورت امثال «ادورنو Adorno 1903-1969» وهابرماس مع تأويل خاص لاعمال «ماركس Marx 1818-1883» و«فيبر Weber 1864- 1920».

اما من الناحية الفلسفية، فنستطيع القول ان نص «ليونارد» الذى ظهر سنة ١٩٧٩ بعنوان : «La Condition Postmoderne» او الشرط لما بعد حداثى»، هو اول نص يطرح الافكار الاساسية لمابعد الحداثة، والتى يمكن اجمالها فى الاعتراض على مختلف مثل الحداثة كالتقدم والحرية والعقل والاقرار بفشل مشروع الحداثة الغربية.

ففى نظر ليونارد، ان غياب الافق الكونى والتحرر العام يسمح لانسان مابعد الحداثة بالتأكد من نهاية فكرة التقدم والعقلانية والحرية. ولعل اهم مظهر من مظاهر فشل الحداثة فى نظره، هو ان نصف البشرية تواجه التعقيد والنصف الآخر يواجه المجاعة. وان الحروب التى عرفتها البشرية، تركت الانسان يعيش بلا اوهام او اساطير او بتعبيره من دون نصوص سردية كبرى "Metarecits".

وانه من غير الممكن التفكير فى المستقبل السعيد، بعد الحروب والانظمة الشمولية التى عرفتها البشرية، لذا

قد اقترح كموضوع لهذه الملتقيات، موضوع الحداثة. واشتكى من عدم فهمه لهذه الكلمة او بالتدقيق من نوع المشكلات التى يمكن مناقشتها تحت هذه التسمية او تسمية اخرى كما بعد الحداثة مثلا.

وعندما يرد عليه محاوره من ان المقصود فى كل الاحوال هو العقل بالنسبة للحداثة وتشظى او انفجار العقل بالنسبة لما بعد الحداثة، يجيب فوكو بان هذه ليست مشكلته لانه لا ينكر العقل ولا يماهيه بمختلف اشكال العقلانية المعطاة فى مرحلة تاريخية معينة او المسيطرة فى مختلف انماط المعرفة والتقنية (١٠).

ويرى ان اى شكل من اشكال العقلانية المعطاة لاي معنى العقل، ولذا لا يرى أى مبرر للقول بتشظى العقل وخاصة فى المجالات الثلاثة التى درسها، أى المعرفة والسلطة والأخلاق، كما اشار الى انه لا يناقش الفن رغم اهتمامه به فى مرحلة من مراحل حياته العلمية (١١). ولكن هل صحيح ان فوكو، لم يفكر الحداثة ومابعد الحداثة؟ ان المطلع على نصوص الفيلسوف يعرف انه حلل هذه المسألة وانطلق من كانط مثله فى ذلك مثل هابرماس (١٢) وان تأويله لكانط له خصوصية فى تاريخ الفلسفة المعاصرة، فهو يرى ان كانط يقع بين مفترق طرقى الحداثة، طريق علمى ابستمولوجى حلله وناقشه فى «الكلمات والاشياء» وطريق رجوى انطولوجى يبينه فى درسه بالكوليج دى فرانس فى الثمانينيات وبالضبط فى يوم ٥ يناير ١٩٨٣ عندما علق على نص كانط «ماهى الانوار» ورأى انه نص يطرح طبيعة الفلسفة باعتبارها تشخيصا للحاضر.

واذا كان فوكو قد تخلى عن تلك الصورة الاركيولوجية التى رسمها عن كانط فى كتابه «الكلمات والاشياء» فانه قد احتفظ بالصورة الثانية لانها تمثل صورة الفلسفة النقدية. النقد ليس بالمعنى الذى نجده فى «العقل الخالص» وانما النقد الذى يعنى نقد الحاضر الذى يتضمن التاريخ. فماذا تعنى الفلسفة كتشخيص للحاضر؟ وماذا يعنى الحاضر؟ وماهو نوع النقد الذى يتحدث عنه مشال فوكو؟

منذ الستينيات (١٣)، يردد فوكو فكرة ان الفلسفة تشخيص للحاضر الا ان تحليله لهذه الوظيفة الفلسفية

الجدد، وان مشكلتهم تكمن اساسا فى عدم ربط النتائج بالاسباب. ويعتقد انه وعلى الرغم من وجود اسباب وجيهة فى التشكيك بمشروع الحداثة والذى لا يمكن فصله عن مشروع الانوار، الا انه لا يمكن تجاهل التطور الذى حصل فى العلوم الموضوعية وقيام الاسس العالمية للاخلاق والقانون والفن مع تحرير للامكانيات المعرفية وذلك من اجل تحويل عقلاني لشروط الوجود (٨).

فهل يجب على مشروع الحداثة ومن قبله الانوار، ان يحتمل الى هذه الرؤية ام عليه ان يتخلى عنها؟ لا ينكر هابرماس من ان هنالك انقساما فى الراى حول المسألة ليس فقط بين المناصرين والمعارضين للحداثة بل وضمن المناصرين انفسهم كالاختلاف القائم بينه وبين «كارل بوبر 1902 Popper» على سبيل المثال.

وفى نظره، فانه بدلا من التخلي عن مشروع الحداثة، يجب القيام بالفحص النقدي لهذا المشروع واظهار سلبياته وايجابياته واستخلاص الدروس اللازمة من ذلك. ولعل اهم فكرة يرفضها هابرماس عند المحافظين الجدد بتعبيره او المابعد بنويين او المابعد حدثيين هو معارضتهم للعقل الادائى "La Raison Instrumen-tale" واخدهم عليه فكرة ارادة القوة او الهيمنة، فهل كان مشال فوكو مابعد بنويى او مابعد حدثائى؟ وهل كان محافظا جديدا ام عديما ام فوضويا؟ لا يمكن فى الحقيقة الاجابة على هذه الاسئلة ولاتحرير او رفض تلك الاوصاف، قبل ان نحلل اراء فوكو فى الموضوع.

ثانيا - الحاضر بديل للحداثة ومابعد الحداثة:

فى حوار طويل ادلى به سنة ١٩٨٣ بعنوان «البنوية ومابعد البنوية» اجاب فيه فوكو عن سؤال مباشر حول علاقته بما بعد الحداثة بلغة اقرب الى التهكم منها الى الجد اذ قال: «اننى لم اطلع على ذلك» (٩) اما بخصوص سؤال الحداثة، فتردد فى الاجابة، ثم قال انه لا يعرف بالضبط المعنى الذى يعطى للحداثة فى فرنسا، فلربما كانت الحداثة مفهومة عند الحديث عن بودليير، ولكن بعد ذلك يظهر ان المعنى يضيع شيئا فشيئا، كما اعترف لمحاوره بانه لا يعرف بالضبط ماذا تعنى هذه الكلمة بالالمانية، وأشار الى ان الامريكان قد فكروا فى تنظيم لقاءات فكرية بينه وبين هابرماس، وان هذا الاخير

ان الخطاب الفلسفى عندما يسائل الآنية فانما يسائل فى الحقيقة الحداثة، لا فى صيغة استعادة لعصر الانوار، وانما بالابقاء على: «ذات السؤال الذى طرحه هذا الحدث وعلى معناه... الذى لايد من الاحتفاظ به حاضرا والابقاء عليه كالمشئ الذى يجب ان يكون «مادة» الفكر» (١٦).

ويجب ان تكون الفلسفة، من خلال طرحها لسؤال الحاضر والمجال الحالى للتجارب الممكنة، نقدية لان الامر تعلق بوجودنا او كما يقول: «الامر لايتعلق بتحليلية الحقيقة بل بما يمكن ان نسميه بانطولوجيا الحاضر أى بانطولوجيا نحن ذاتنا» (١٧).

ان هذه المهمة الجديدة للفلسفة هى التى جعلت فوكو يرى ان المسألة الاساسية فى الفلسفة منذ نهاية القرن التاسع عشر، هى مسألة الحاضر ومسألة من نكون نحن فى هذا الحاضر وما هو دورنا فيه، وان هذه المسألة هى التى تجعل من الفلسفة سياسية وتاريخية بشكل كامل او بتعبيره: «انها الفلسفة المحايثة للتاريخ والتاريخ الضرورى للسياسة» (١٨).

ان هذا التلازم بين الفلسفة والتاريخ والسياسة، هو الذى يشكل موضوع الفلسفة باعتبارها تشخيصا للحاضر. وليس الحاضر المعنى هو مجمل الآليات الاقتصادية والاجتماعية والتى يمكن للمختصين فى هذا المجال وصفها احسن من الفيلسوف، وانما المقصود هو ذلك الترابط بين حساسية الناس واختياراتهم الاخلاقية وعلاقاتهم بانفسهم وفيما بينهم والمؤسسات المحيطة بهم، هنا وفى نقطة التقاطع هذه، تظهر المشاكل بل وحتى الازمات، والتى توجب على مؤرخ الحاضر او فيلسوف الحاضر وصفها ونقدها معا (١٩).

من هنا يتفق العديد من الدارسين على ان معنى الحاضر فى فلسفة فوكو، سواء بكتابته تاريخيا او بتشخيصه فلسفيا، لايمكن ان يكون خارج دراسة آليات المعرفة - السلطة فى المجتمع الحديث.

الحاضر او الآن، هو موضوع الفلسفة والتاريخ معا، ولكن بحسب مفهوم فوكو للفلسفة والتاريخ، ذلك المفهوم المستمد من تحليلات كانط ونيتشه، والذى يجعل من الحاضر امكانية للخروج من الميتافيزيقا، وذلك عبر دراسة مختلف التجارب فى تمفصلها بالمجتمع، كالجنون والمرض والجريمة والجنس (٢٠).

اخذ مع نص كانط ابعادا ودلالات فلسفية، اساسية وعميقة. ففى نظره، يعتبر هذا النص، اول نص فلسفى يطرح سؤال الحاضر ويرى ان الحاضر جدير بالتفكير الفلسفى، ويلتقى مع نص آخر هو نص ماخى الثورة؟ ليفتتحا عصر الحداثة الفلسفية فى الغرب.

لقد كان سؤال كانط عن الانوار، يتضمن اسئلة فرعية من مثل: مالذى يحدث الآن؟ وما هو هذا الآن الذى نحيا فيه؟ وما هو المشئ الذى له معنى فى هذا الحاضر؟ ان هذه الاسئلة وغيرها، شكلت بالنسبة لفوكو مايمكن تسميته بالمجال الفلسفى الجديد الذى عمل على تحليله ومناقشته، ونعنى بذلك نقد الحداثة الغربية التى تأسست بعد الثورة الفرنسية والتى لاتزال مستمرة حتى اليوم، وذلك بواسطة فلسفة تكون مهمتها تشخيص الحاضر.

ولكن الحاضر، كمفهوم او رؤية، يطرح اكثر من مشكلة فالمقصود بالحاضر وما الذى يميزه عن الآن، وماهى طبيعة هذه الفلسفة التى تكون مهمتها تشخيص الحاضر، الا تكون نوعا من الصحافة الجارية؟، ما الذى يجعل الخطاب الفلسفى كخطاب حول الحاضر يتميز عن باقى الخطابات التى تهتم بالحاضر كالخطاب الاعلامى او السياسى او غيرها من الخطابات؟

انه وعلى الرغم من مشروعية هذه الاسئلة، فان الاجابة عنها ليست بالعملية السهلة بل انها فى بعض الاحيان غير ممكنة لان فوكو يصمت عن كثير من هذه الاسئلة. وعليه، سنحاول ان ننهت ان ننظر فى مختلف نصوص الفيلسوف علنا نصل الى تشكيل فكرة واضحة لمجمل الاسئلة التى طرحناها.

يعتقد فوكو ان فى طرح الفلسفة لآن كمشكلة (٢١)، يسمح لها ان تكون خطابا عن الحداثة، ذلك انه اذا كان من الممكن التمييز فى تاريخ الفلسفة بين موقفين، موقف مناصر للتقليد وموقف مناصر للحداثة، فانه مع كانط ظهرت صيغة جديدة نابعة من آنية المسائل: «على الخطاب بدءا من الآن ان يضع فى الحساب آنيته حتى يحدد فيها مجال تواجد الخاص من جهة، ويطلق بمعناه من جهة ثانية، ثم وفى نهاية الامر، كيف يميز الوظيفة التى يستطيع القيام بها داخل هذه الآنية» (٢٢).

فهم اطروحة ان الحاضر يشكل بديلا عن الحداثة وما بعد الحداثة.

أ - الحاضر والعقل :

قلنا سابقا، ان فوكو لايقاسم الطرح الحدائى ولا ما بعد الحدائى لمسألة العقل لانه اذا ما اردنا الحديث عن العقل عند فوكو، وجب الحديث عن العقل فى التاريخ او كيف يظهر العقل فى التاريخ، واذا اردنا الدقة بعيدا عن اللغة الهيجلية، قلنا يجب الحديث عن اشكال العقلانية فى التاريخ، ذلك ان فوكو لايدرس العقل بشكل مطلق ولايتساءل عن معنى العقل وانما يدرس اشكالا قطاعية او جهوية من العقل.

يقول: «منذ كانظ كان دور الفلسفة هو منع العقل من ان يتجاوز حدود ما هو معطى فى التجربة، انما منذ ذلك الحين ايضا - أى منذ تطور الدولة الحديثة والادارة السياسية للمجتمع - كان للفلسفة وظيفة اخرى هى مراقبة السلطات المفرطة للعقلانية السياسية» (٢٣).

ان هذه الوظيفة، وظيفه دراسة مختلف اشكال العقلانية السياسية والمعرفية، جسدتها مختلف اعمال مشال فوكو ابتداء من «تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى مرورا بـ «المراقبة والمعاقبة» وانتهاء بـ «تاريخ الجنسانية»، لذلك نقول ان وظيفة الفلسفة عنده لاتتساءل عن العقل وانما عن مختلف اشكال العقلانية، وهذا هو مايميز طرحه عن باقى الطروحات حول الحداثة او ما بعد الحداثة، بمعنى انه لايهتم لا بالعقل ولا بما هو مضاد للعقل وانما بمختلف اشكال العقلانية فى التاريخ مع ربطها بمختلف اشكال السلطة.

من هنا يجب عن سؤال: هل ينبغي محاكمة العقل؟ بقوله: «لاشئ اعقم من ذلك. اولا، لان الميدان الواجب تغليفه لا علاقة له بالادانة او البراءة، ثم لانه من المحال ان نرد الى العقل ما هو شبيه بالكيان النقيض للعقل، واخيرا لان مثل هذه المحاكمة ستلزمنا بان نلعب الدور الاعباطى والمضجر للعقلانى» (٢٤).

ب - الحاضر والحرية :

لا يتحدث فوكو عن الحرية، وانما عن ممارسات الحرية التى تقتضى درجة من التحرر، وان كانت مشروطة

. فالجنون مثلا، ليس مسألة تاريخ او قضية فلسفية مقرونة بالعقل، انها مسألة الحاضر وتتطلب دراستها، دراسة الحقل الاجتماعى ومجمل المؤسسات والممارسات التاريخية التابعة لها، بتعبير آخر كتابة تاريخ «المشكلات Problématisations» اى كتابة الكيفية التى تصبح بها مشكلة.

وان هذه الدراسة ذات طابع نقدى، بمعنى التخلص من البديهيات والمتفق عليه والقناعات الايديولوجية والسياسية وتشخيص الحاضر كما هو، وبذلك تكون الفلسفة نوعا من الممارسة الخطائية النقدية التى ترصد مختلف ألعاب الحقيقة.

وان النقد فى نظر فوكو، هو القيمة التى يجب استعادتها من عصر الانوار، هذا العصر الذى افتتح مسألة الحاضر والنقد معا، ومن هذه الزاوية فان مشروعه الفلفسى يشكل استمرارية لعصر الانوار (٢١).

ولقد خص النقد، كمفهوم، بدراسة كاملة، بين فيها علاقة النقد بمشروع كانظ وبالعلاقة مع الآخر فى الثقافة الغربية وبمسألة الحكم، اذ من غير الممكن فى نظره الحديث عن النقد بعيدا عما يسميه «بالعمليات الحكمانية- Processus de Gouvernamentalisation» لذا فهو يربط النقد بالسلطة والحقيقة والشجاعة فى قول الحقيقة، او بتعبير آخر، يتمفصل النقد مع خطاب الحقيقة وآليات الاختضاع، لتشخيص الحاضر، تاريخيا وفلسفيا.

وعلى هذا الاساس، يكون الهدف الاخير من الفلسفة هو تغيير الذات ومواجهة اشكال الاكراه او كما قال: «لاشك فى ان اكثر مشكلة فلسفية ثابتة هى مشكلة العصر الحاضر، مشكلة من نحن فى هذه اللحظة الدقيقة، ولاشك فى ان الهدف الرئيسى اليوم ليس ان نكتشف بل ان نرفض من نحن. يجب علينا ان نتخيل وننشئ مايمكن ان نكون عليه، حتى نتخلص من ذلك الاكراه السياسى المزدوج، الذى يتمثل فى التفريد والتشميل المتزامنين لبنى السلطة الحديثة» (٢٢).

يعنى هذا ان تحليل الحاضر، لا يكون فقط بدراسة آليات المعرفة - السلطة وانما يهدف الى تحرير الفرد، مما يفرض علينا مساولة عناصر اخرى كى نتمكن من

الوضعي، وهذه مفاهيم انتعشها بل ورفضها، لذلك يمكننا القول انه قد وجد في سؤال كانط عن الحاضر المخرج المناسب لأسئلة الحداثة وما بعد الحداثة.

واذا كان فوكو قد وجد في نص كانط امكانية لحل بعض المعضلات التي تواجهها الحداثة الغربية فكيف تعاطى الفكر العربي مع مسائل الحداثة وما بعد الحداثة. ومع تحليلات مشال فوكو في الموضوع؟

ان هذه الاسئلة وغيرها هي التي ستكون مدار مناقشنا في العنصر الثالث من هذا البحث وذلك من خلال مختلف نصوص المفكر الجزائري والعربي محمد اركون الذي يعد، ومن وجوه عديد، مثالا للمفكر الذي وظف العديد من المفاهيم التي تنتمي الى اتجاهات حديثة وما بعد حديثة والى مشال فوكو بشكل خاص.

ثالثا - في مقارنة الفكر العربي لمسألة الحداثة:

يعتبر المشروع الفكري لمحمد اركون مشروع حداثة وتحديث في نفس الوقت، حداثة لانه يستخدم منجزات الحداثة الغربية وخاصة على مستوى المناهج وطرائق التحليل، وتحديث للفكر العربي - الاسلامي بعد كل ما عرفه من ضعف وانحطاط.

اطلق اركون على مشروعه اسم الاسلاميات التطبيقية في مقابل الاسلاميات الكلاسيكية وذلك من اجل نقد العقل الاسلامي في اشكاليته المختلفة. ولانجاز هذه المهمة يشترط اركون الاحاطة بالعلوم الانسانية والاجتماعية واشكالياتها وبالعلوم الاسلامية وانواعها.

وبالرغم من ان اركون يصرح بأنه استقى التسمية من «جورج باستيد» الا ان مضمون الاسلاميات التطبيقية يتشابه وما يسميه فوكو بتاريخ الحاضر، ذلك انها: «تنطلق من واقع الحياة اليومية للأفراد والجماعات والاحاطة بالمشاكل الحية المطروحة في كل مجتمع، لاستنباط ما يتعلق بها من تعاليم دينية وابداعات ثقافية واغراض سياسية ومصالح اقتصادية وتصورات ايديولوجية.. الى اخر ذلك من عوامل الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات» (٢٧٨).

وطريقته في تحليل ومناقشة مختلف الموضوعات طريقة تستفيد من العديد من منجزات العلوم الانسانية،

بالآخر او في علاقة مباشرة مع الآخر، لذلك لا يمكن فصل أي ممارسة حرة عن أي شكل من اشكال الحكم. الحرية ليست جوهرًا، وإنما هي ممارسة تتعلق بفردانية تاريخية، لذا وجب تنمية اشكال جديدة من الفردانية تتناهي واشكال التماثل او التقليد وتقيم اشكالا من الاختلاف والتعدد والفتح (٢٥).

والحرية، باعتبارها ممارسة، فهي اذا تجربة، لذلك يمكن الحديث عن تجارب حرة كما يمكن الحديث عن تجارب القهر والخضوع والاقصاء، وبهذا المعنى كذلك لا يمكن الحديث عن الحرية كحالة نهائية، وإنما على انها شرط للعمل المتضمن الفكر والفعل واكتشاف الذات، وهي ايضا، ليست نهاية السلطة بل حدها، لكي تمارس مادامت تقوم بين ذوات حرة وفاعلة، من هنا فان شرط الحرية هو تحقيقها، اذ لا شيء يضمنها، حرية الانسان لا يمكن ان تضمنها القوانين او السلطات الخاصة، وإنما الضمانة الوحيدة للحرية هي الحرية. كما انها تقنية من تقنيات الذات، مادامت ممارسة وتجربة وامكانية للتحرر وتحقيق الاختلاف، لذا فهي تتنوع بتنوع التقنيات التي يبدعها الافراد وذلك حسب تاريخهم ووجهتهم للتحرر، وتشكل جزءا اساسيا مما يسميه بجماليات الوجود (٢٦).

ان مجمل هذه الافكار التي حاولنا تحليلها، بالاستناد الى نصوص الفيلسوف تسمح لنا بطرح سؤال متعلق بموقفه العام من الحداثة وما بعد الحداثة فكيف يمكن لنا ان نفهم صيغة الحاضر، مثلاً، مقارنة بما قاله في كتابه «المراقبة والمعاقبة» من «ان عصر الانوار الذي اكتشف الحرية قد اكتشف الانضباط ايضا» (٢٧).

من دون شك فان مفهوم الحداثة في المشروع الفلسفي لفوكو، يمثل مكانة ملتبسة ليس من السهل تحليدها، فقد استعمله في الفصل الأخير من «الكلمات والاشياء» وتحدث عن كانط باعتباره مفتتحا لعصر الحداثة، كما استخدم الكلمة في مقدمة «المراقبة والمعاقبة».

الا انه يمكن القول اجمالا، ان استعمال الحداثة كان اما مؤقتا او بصيغة سلبية، ذلك ان الحداثة مرتبطة عنده بمفهوم الانسان والمجتمع الانضباطي والعقل

كالإسبانية، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجية وكذلك، تحليلات، مثل فوكو وخاصة عندما يشير إليها بقوله: «إنني ادعي أن عمليتين عقليتين ثقافيتين في نفس الوقت: فالتأريخي نقد التحليل الأثري الانتقادي الاستفساري للثقافة» سريّة لتحرير العقل العربي من الميثولوجيات العديدة التي تستلبه وتزيّف عمله. والثانية اندفاع هذا العقل المحرر في النضال الاستمولوجي الذي يهتم كل إنسان عندما كان دينه ومذهبه الفلسفي واتجاهه السياسي» (٢٩).

إنها طريقة تعكس بأسلوب آخر، مشروعه الفكري فهي دراسة للفكر العربي بطرائق حديثة، وتهدف إلى تحرير ذات الفكر، كي يساهم في الحضارة العالمية. وهذه المنهجية تشغل في التاريخ، إنما التاريخ المعنى عند أركون، هو ذلك التاريخ الذي نجده عند مدرسة الحوليات الفرنسية ومثال فوكو بحيث يفرق مثلاً، بين تاريخ الأفكار الذي يقوم على سرد الأفكار وتاريخ الانساق الفكرية به لغة فوكو. يقول: «يكتمل تاريخ الأفكار بسرد سلسل من الآراء منفصلة عن سياقها الاجتماعي والسياسي والثقافي، بينما يجتهد مؤرخ الانساق للربط بين التّمقدمات والمقولات والمبادئ والمناهج التي يعتمد عليها جميع المفكرين والباحثين والأدباء والفنيين في إنتاجهم وكتاباتهم وتكوين مجموعة علمية توجيهية نظرية تسمى بأبستمية العصر» (٣٠).

والأبستمية، كما هو معروف، تشكل مفهومها مركزياً في تحليلات فوكو، كما نجد عند أركون مفهومها آخر تقاسمته العديد من التحليلات الاستمولوجية، ونعني بذلك مفهوم القطيعة حيث وظفه أركون في تحليلاته الخاصة بدراسة التراث العربي والفكر العربي الحديث والمعاصر من هنا رصد انقطاعات مختلفة عرفتها الثقافة الإسلامية منها: الانقطاع بين الإسلام السنّي العربي والإسلام الشيعي الفارسي، والانقطاع السياسي بسقوط الخلافة سنة ١٢٥٨ والانقطاع الاقتصادي بتوقف العلم العربي وظهور العلم الأوربي والانقطاع اللغوي وما حصل من تتركب وظهور للغات الشعبية وانقطاع نظري حاصل من تحول العقلانية إلى اللاعقلانية ومن نزعة نقدية إلى نزعة تبريرية» (٣١).

إن هذا المسأل الجديد الذي شرع فيه أركون، أقصد الأنثروبولوجية التطبيقية يادو بها المنهجية، بهدف إلى دراسة وتحليل تفكيك العقل الإسلامي فمنه هو هذا العقل وما علاقه بالعقل الغربي وهل يشكل إمكانية للحديث والدخول في الحداثة الفكرية؟

يميز أركون بين العقل الإسلامي والعقل العربي ويرى أن العقل الإسلامي أوسع من العقل العربي وبما أنه يهدف إلى الإمساك بالظاهر الدينية فإن العقل الإسلامي سيساعد أكثر، على فهم هذه الظاهرة من العقل العربي وعليه يعتمد إلى تحليل تفكيكي ونقد ابستمولوجي لمبادئ العقل وآلياته واللامفكر فيه، والنتائج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة بتنظيم الحقل المسموح التفكير فيه» (٣٢).

كما يميز أركون بين العقل المستقل الذي يخلق بكل سيادة وهوية أفعال المعرفة ويرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفاً والعقل الديني الذي يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة ويستخرج المعرفة الصحيحة استناداً إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة ولذا فهو عقل تابع، لأنه لا يطرح مشكلة أصل الوحي ولا مشروعية الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة المعارف المنجزة.

وعليه فالعقل الإسلامي المقصود هو: «العقل الذي اشتغل ومارس دوره في كافة هذه المجتمعات وليس فقط في المجتمعات العربية. وإذا ما استطعنا القيام بهذه الدراسة فإننا نتوصل عندئذ إلى مستوى شمولي من التحلل العميق للعقل الديني وآلياته ونتجاوز بذلك الأطار الخاص بالدائرة اللغوية العربية وحدها» (٣٣).

ومن مميزات هذا العقل - الذي يخضع لمعطى الوحي - احترام السيادة والهيبة وتقديم الطاعة لها مع تصور محدد عن العالم فهناك القضاء العقلي القروسطي - أنه يتشكل من عقول متعددة ضمن أبستمية واحدة، كما يتكون من خيال وذاترة.

إن هذه التحديدات المعرفية تجعل من العقل معطى تاريخياً أو أنها تمكن من دراسة تاريخية العقل وهو ما يربطه بشكل مباشر بفوكو وخاصة عندما يتحدث عن أشكال العقلانية أو أنماط العقلانية "Les Modes de

"Rationalités" ويعتبر نفسه مؤرخا قبل ان يكون فيلسوفا (٢٤).

فهناك عقول مختلفة تخترق الثقافة العربية الاسلامية، كعقل الصوفية وعقل المعتزلة والاسماعيلية... الخ انها: «تختلف في مجموع المجريات والمسلمات في لحظة الانطلاق. وعندما ننظر الى التاريخ نجد انها طالما اضطرت وتنافست وتناحرت. ولكن عندما نعمق التحليل اكثر وننظر الى ما وراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية، فاننا نجد ايضا ان هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة اساسية، وهذه العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا ان نتحدث عن وجود عقل اسلامي، بمعنى انه يخترق كل هذه العقول المتفرعة ويشملها كلها» (٢٥).

ان هذا الفهم للعقل والادوات المستخدمة في التحليل هي بنظر اركون احد اهم الامكانيات التي تحقق الحداثة، وخاصة الحداثة الفكرية التي يعتقد انها اساس كل حداثة. ذلك ان اركون في الحقيقة قدم وفي اكثر من نص، مقاربة تاريخية وفلسفية لمسألة الحداثة، لانها اولا ظاهرة كونية ولانها ثانيا مصيرنا المحتوم، فنحن نشنا ام ابينا نعيش عصر الحداثة والمسألة متوقفة فقط بمكانتنا داخل هذه الحداثة الكونية وبكيفية تعاطينا لمتجزئاتها وتحدياتها، لامكانياتها ومعضلاتها.

ومن اجل المساهمة الايجابية في هذه العملية التاريخية، يقدم اركون جملة من الافكار حول الموضوع، من اهمها ضرورة التمييز بين الحداثة والتحديث، ذلك ان الحداثة في نظره هي: «موقف للروح امام المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل الى معرفة ملموسة للواقع. اما التحديث فهو مجرد ادخال للتقنية والمخترعات الأوروبية الاستهلاكية» (٢٦).

والتحديث بهذه الصورة، في نظره، لا يبدو ان يكون اجراء شكلها او خارجيا ليرافقه أي «تغيير جذري في موقف المسلم للكون والعالم» (٢٧) صحيح انه ليس هنالك حداثة واحدة في التاريخ، ذلك ان الاسلام في زمانه كان يشكل حداثة وبمثالها، كما انها ليست خطأ مستقيما ولا يجب النظر اليها من خلال التقدم في الزمن او التسلسل الخطي، مما يؤدي الى فكرة يشترك فيها مع

فوكو وهي فكرة انعدام عصر ذهبي يشكل نموذجا للحداثة، ولكن هذا لا يشكل اعتراضا على ضرورة ان تكون الحداثة عملية متكاملة فكريا وتقنية. لانها تعبير عن: «الموقف المتوتر واليقظ الذي تقفه الروح البشرية امام الواقع والتاريخ الذي يولده البشر في المجتمع او على هيئة المجتمع» (٢٨).

من هنا يرى اركون، ضرورة دراسة مختلف اشكال الحداثة وخاصة الحداثة الغربية، بدءا من القرن السادس عشر وانتهاء بالقرن العشرين، وفي هذا السياق يسجل جملة من الملاحظات حول جيل التنوير في الثقافة العربية، مؤكدا بشكل خاص على ان هذا الجيل، رغم اهميته في التأسيس وشجاعته في الطرح، الا انه لم يطلع بالشكل الكافي على التجربة الغربية في الحداثة والتحديث وان مفهوم الحداثة عنده بقي بشكل عام، اما مفهومها مبتورا او ناقصا او مشوها وفي احسن الاحوال مفهومها ايدئولوجيا نصالية تمليه الترامات سياسية قبل الالتزامات الاخلاقية والفكرية.

الا ان هذه الملاحظات او النقائص، لا يجب في نظره، ان تتركنا نتردد في التأكيد على اننا: «لن نتراجع عن الحداثة او الدخول في الحداثة، ولكننا سوف ندخلها عن وعي وبعد تفكير طويل» (٢٩).

ان التفكير الطويل يقتضي من بين ما يقتضي، ضرورة طرح بعض الجوانب المتصلة بالحداثة منها على سبيل المثال:

١- الحداثة والتراث:

لا يمكن فصل الحداثة عن التراث في نظر اركون او بتعبيره عن السنة La Tradition، فمن بين مهمات الاسلاميات التطبيقية: «قراءة ماضي الاسلام وحاضره، انطلاقا من قضايا المجتمعات الاسلامية والعربية وحاجياتها الحالية» (٤٠). هذه القراءة تقوم على خطوتين، خطوة البحث الاركيولوجي الحفري وخطوة الربط بين المعرفة والسلطة، مهمة الأولى: «الكشف عن عملية الترسب التاريخي لطبقات التراث، وكيف تمت عملية هذا الترسب والتراتب لطبقاته الواحدة فوق الاخرى على مدار الزمن والعصور. اقصد ضرورة قراءة العملية التاريخية لتشكيل طبقات التراث فوق بعضها البعض منذ العصر

ج - الحداثة وحقوق الانسان :

إذا كانت الحداثة مشروطة بالعلمانية فإن العلمانية مشروطة هي الأخرى بحقوق الانسان. حقوق الانسان التي تبدأ في نظره عندما تتوقف عن التمييز بين المؤمن والكافر بين المسلم وغير المسلم. فكل واحد من هؤلاء انسان وله حقوق بصفته تلك، ويعتقد ان هذه من المسائل اللامفكر فيها او المستحيل التفكير فيها، في الفكر الاسلامي المعاصر.

ومما يعقد مسألة حقوق الانسان في المجتمعات العربية الاسلامية هو الطريقة التي تشكلت بها الانظمة السياسية القومية بعد الاستقلال، تلك التشكيلة التي تعرقل عملية تطبيق الحد الأدنى من حقوق الانسان واحترامها بالشكل اللازم، لذلك يرى ان مسألة حقوق الانسان، مسألة يجب ان يتحملها الفكر الاسلامي المعاصر.

صحيح انه مع ظهور الاسلام ظهرت بوادر او سوابق لحقوق الانسان، الا انه يجب ان نعرف الطابع الجديد لهذه الحقوق بعد الثورة الفرنسية، وإذا كان اصحاب القرار في المجتمعات الاسلامية يحاولون محاكاة الغرب في هذه المسألة وفي نفس الوقت الاختلاف عنهم، فانهم لم ينتبهوا الى ان ظاهرة الثورة الفرنسية، تمثل قطيعة تفصل العصور الحديثة عن العصور القديمة. وان هذه القطيعة: «اصابت المستوى الرمزي والديني في الصميم، ولم تصب فقط القطاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية من حياة المجتمع» (٤٥).

وانه قد حلت محل الرمزية القديمة، رمزية جديدة او رمزية الدين العلماني الجديد او الدين المدني واصبحت حرية الفكر مسألة مركزية لذلك يعطيها محمد اركون الاولوية ويحذر لها، يقول: «ان المسألة الاساسية التي اعطيها الاولوية هنا: هي انه ينبغي عدم فرض اى حدود على حرية التفحص الفكري والنظر العقلي، هذا موقف يمليه على تصور الروح البشرية وتصور الانسان بصفته موجها نحو الحرية» (٤٦).

ومن دون شك، فان الحرية هي القيمة الكبرى سواء للحداثة أو ما بعد الحداثة أو الحاضر، بها سبق ان تميز عصر الانوار عن عصر الظلام وخرج الانسان من حالة

الاول متدرجا في الزمن حتى العصور الكلاسيكية: أي طيلة تشكل ما يدعى بالتراث الاسلامي أو بالأحرى بالتراث الاسلامي» (٤١). والمقصود بذلك التراث الشيعي والخارجي والسني والشفي.

ومهمة الخطوة الثانية النظر في: «المنتجات الثقافية في كل مجتمع معين، (باعتبارها) منتجات مرتبطة باستراتيجيات السلطة، وبالتالي بالاستراتيجيات: الايديولوجية لا توسع والدفاع عن الذات، وفي بعض الاحيان تؤدي، هذه الاستراتيجيات الى نسيان الهدف المعرفي أو تشويهه وتزييفه دون ان تلغيه كلياً الا في عصور الظلام» (٤٢).

بهاتين الخطوتين وغيرهما، نستطيع في نظر اركون، اقامة علاقة معرفية بالتراث او السنة والاستفادة منه وخاصة تراث المرحلة الكلاسيكية او تراث القرون الهجرية الخمسة، الا ان التراث ووصله بالحداثة لا يكفي ما لم نحسم في بعض المسائل ذات العلاقة بالحداثة في عصرنا هذا، وخاصة مسألة العلمانية وحقوق الانسان.

ب - الحداثة والعلمانية :

من شروط الحداثة تحقيق العلمانية او كما يقول ضرورة الفصل بين السيادة الروحية العليا والسلطة السياسية (٤٣)، وان كان يرى من الضروري التمييز بين العلمانية كمكسب من مكاسب الحداثة والعلمانية الايديولوجية ويدعو الى ضرورة الاخذ بالاولى. يقول: «أنا اعتقد ان الفكر العلماني المنفتح والممارس بصفته موقفا نقديا تجاه كل فعل من افعال المعرفة، وبصفته البحث الاكثر حيادية والاقبل تكويننا من الناحية الايديولوجية من اجل احترام حرية الآخر وخياراته، هو احد المكتسبات الكبرى للروح البشرية» (٤٤).

وانطلاقا من هذا الفهم، ينتقد اركون تجربة اتانورك على الرغم من تسميته لها فهي قد جعلت تركيا تدخل عصر الحداثة، الا ان اتانورك في نظره كان محكوما بنمط معين من الاسلام هو اسلام القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وبنمط معين من العلمانية ذات المنزع الايديولوجي وليست العلمانية ذات المنزع العلمي او الفكري.

القصور الى حالة النضج ومن حالة الطاعة العمياء الى حالة الاستعمال النقدي للعقل.

وبها نستطيع تشخيص الحاضر، تشخيصاً يمر حتما عبر تحليل مختلف اشكال عقلانيات مع ربطها بانواع السلطة، او بلغة فوكو تحليل مختلف علاقات المعرفة والسلطة والذات والحرية، كما انه لا يمكن تشخيص الحاضر خارج التاريخ او تاريخ الحاضر. هذه الافكار غيرها، يمكن لنا ان نجملها في العنصر الاخير من بحثنا، في صورة خلاصة وافق للبحث.

رابعا: الخلاصة والأفاق:

قد يكون مهما مناقشة الالفاظ، حداثة، ما بعد حداثة، حاضر، لكن الاهم تحديد المضامين وخاصة عندما يتعلق الامر بالفكر العربي او في احد توجهاته التي يشلها محمد اركون، الذي تعامل بحرية كبيرة مع مختلف الاتجاهات ووظف من دون تبرير سياسي او ايولوجي، العديد من المفاهيم والمناهج وخاصة ما تدفق منها بمشال فوكو كما حاولنا ان نبين ذلك.

واذا كانت قيم الحاضر تتمثل اساسا في نوع معين من العقلانية والتاريخ والحرية، فان هذه القيم تفرض على المثقف، مهما كانت صفته، بعض المهام باعتباره يملك الوعي النقدي، واذا كان من غير الممكن تفصيل القول في معنى المثقف ومهامه، فمن المهم ان نبين، في نظرنا، بعض ملامح المثقف عند مشال فوكو ومحمد اركون، لان الحاضر او الحداثة يتطلبان مساهمة خاصة من المثقف.

من المعلوم ان فوكو يميز بين المثقف الكوني، مالك الحقيقة والعدالة وضمير المجتمع الذي لا يتناسب في نظره ومهام تشخيص الحاضر، والمثقف

الخصوصي الذي يشتغل في قطاع معين وحول موضوعات محددة ولا يعطى درسا او توجيهات وانما يقدم ادوات للعمل ومناهج للتحليل (٤٧).

انه المثقف الذي يوضح مسألتا معية او يبين وضعية جديدة او يكشف عن حالة صعبة، ويمارس يقظة سياسية ونظرية واخلاقية في ميدان عمله او في محيطه الاجتماعي، وفي حالة الفلسفة بنوع تشخيص علاقات لسلطة والمعرفة وعلاقات الذات بالحقيقة والحرية، السلطة، انه مثقف الحاضر او مؤرخ الحاضر.

اما المثقف في حالة الفكر العربي، فانه الشخص الذي يهتم بالمعنى ويفكر الى مفكر فيه انه: «ذلك الرجل الذي يتحلى بروح مستقلة، محبة للاستكشاف والتحرر، وذات نزعة نقدية، تشغل باسحق حقوق الروح والفكر فقط» (٤٨).

ومحك النظر او معيار الاختبار في ذلك، هو الموقف الفلسفي، او كما يقول اركون:

«ينبغي ان تعلم بهذا الصدد ان الموقف الفلسفي الممارس دون أي تنازل او هو: «على الصعيدين الفكري والسياسي، هو وحده الصادر على التمييز بين المثقفين المرتبطين بالفكر النقدي الحر واولئك المرتبطين باستراتيجيات السلطة الممسيرة من قبل مختلف الفاعلين الاجتماعيين» (٤٩).

لماذا؟ لأن الموقف الفلسفي النقدي هو الذي يطرح باستمرار الشروط النظرية لصلاحية او عدم صلاحية خطاب ما، وهو القادر على تقديم تحليل عقلاني لمسائل التاريخ وطرح موضوعي لمشكلات الحاضر وتحدياته.

الهوامش

- (١) للاطلاع أكثر على موقف فوكو من النبوية، يمكن العودة الى محاضراته التي ألقاها بجامعة «كايو» باليابان وذلك في ٩ أكتوبر سنة ١٩٧٠، والتي نقلناها الى العربية، وصدرت في مجلة «ادب ونقد» العدد ١٤٧ نوفمبر سنة ١٩٩٤.
- (٢) ينظر مقالة السيد ولد اباه في: دراسات عربية، العدد ١٠، ١١، ١٢، سنة ١٩٩٣، بعنوان: نقد هابرماس لفوكو «حوار» العقلانية التنويرية والجنيتالوجيا النقدية.
- (٣) ينظر على سبيل المثال، الدراسة القيمة والشاملة التي قدمها الاستاذ الدكتور فتحي التريكي في كتابه «فلسفة الحداثة» والصادر عن دار الانماء القومي، بيروت، ١٩٩٢، والذي ناقش فيه مفهوم الحداثة وعلاقته بالهوية والفكر العلمي والسياسي والفلسفي.

- (٤) Habermas, La Modernité un projet inachevé, in, Critique, n°411-412, 1981, p.951.
- (٥) Encyclopedia Universalis, V 10, Ed 11, 1977, PP, 147-140, 141.
- (٦) Habermas, Ibid, P.951.
- (٧) Jean-François Lyotard, Le postmoderne expliqué aux enfants, Ed, Galilee, 1988. Pp, 27, 30.
- (٨) Habermas, Le discours philosophique de la modernité, Ed, Gallimard, 1985, CH N°1. -
- (٩) Michel Foucault, Structuralisme et Post-structuralisme. in, Dits et Ecrits? Ed. Gallimard, T N°4. P, 446.
- (١٠) Michel Foucault, Ibid, PP, 447, 448.
- (١١) ينظر دراستنا المنشورة في: مجلة ابداع، العدد ١٠، أكتوبر ١٩٩٧، بعنوان: اركيولوجيا الاسب من خلال نموذج ريمون روسال.
- (١٢) يمكن القول ان ما يجمع بين فوكو وهابرماس هو كائنا، الا انهما يختلفان في تعيين دلالة عصر الانوار، ويمكن العودة إلى الدراسة المنشورة في مجلة Critique العدد ٤٧١ - ٤٧٢ سنة ١٩٨٢ بعنوان: Habermas et Foucault, qu'est ce que l'age de l'homme.
- (١٣) Michel Foucault, Interview, in, La presse de tunis, du 12 Avril, 1967, P, 03.
- (١٤) ينظر حول موضوع الحاضر والآن الدراسات التالية على سبيل المثال:
- Robert Castel, Présent et généalogie du present, et François Ewald, Foucault et L'actualité, in, Au de Risque Michel Foucault, Ed, Centre Pompidou, 1997.
- André Scala, Note sur L'Actualité, le présent et L'ontologie chez foucault, in, Les Cahiers de philosophies, N°13, 1991.
- (١٥) مثال فوكو: ماهو عصر التنوير، ترجمة يوسف الصديق، في، مجلة الكرمل، العدد ١٢ سنة ١٩٨٤ ص ٦٧ وكذلك.
- Magazine Littéraire, N° 309, Avril 1993, Michel Foucault, Qu'est-ce que les lumieres? PP, 62-73.
- (١٦) نفس المصدر، ص ٧١.
- (١٧) نفس المصدر ونفس الصفحة.
- (١٨) Michel Foucault, Non aux sexe roi, in, Le Nouvel Observateur N° 644, 1977, P, 124.
- (١٩) Michel Foucault, Un systeme fini face à une demande infini, in, Sécurité Sociale, L'enjeu, ED, Syros, 1983, P, 42.
- (٢٠) Michel Foucault, Je Perçois L'intolérable, in, (D, 336), P, 10.
- المجموعة في مكتبة السولشوار بباريس.
- (٢١) Michel Foucault, A propos de Nietzsche, in (D, 520-80), P. 32.
- (٢٢) مثال فوكو: بحثان حول الفرد والسلطة، في، مثال فوكو، مسيرة فلسفية، تأليف ديفيدس وراينوف، ترجمة جورج ابي صالح، مركز الانماء القومي (د،ت،ص)، ١٩٩٣.
- (٢٣) نفس المصدر، ص، ١٨٧.
- (٢٤) نفس المصدر، ص، ١٨٨.
- (٢٥) ينظر بشكل خاص إلى حوار: L'éthique de Souci de Soi Comme Pratique de la Liberté, in, (D, ١١8).
- (٢٦) John Rajchman, Erotique de la Liberté, ed, P,U,F, 1992, P, 144.
- (٢٧) Michel Foucault, Surveiller et Punir, Ed, Gallimard, 1975, P, 218.
- (٢٨) محمد اركون: نحو تقييم وامتهام جديدين للفكر الاسلامي، في الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٩، سنة ١٩٨٤، ص ٣٩.
- (٢٩) نفس المصدر، ص ٤١.
- (٣٠) نفس المصدر، ص ٤٢.
- (٣١) محمد اركون: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٢، الفصل الرابع.

- (٣٢) محمد اركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، ١٩٨٦، الفصل الثاني، وكذلك: الاسلام والحدثة في، التبيين، العددان ٢-٣، ١٩٩٠.
- (٣٣) محمد اركون: الاسلام والحدثة، مجلة التبيين، العددان ٢-٣، سنة ١٩٩٠، ص ٢٠٧.
- (٣٤) محمد اركون: حوار البدايات، مقابلة، في الفكر العربي المعاصر، العددان ٦٨-٦٩، سنة ١٩٨٩، ص ٩١.
- (٣٥) محمد اركون: الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٩٣، ص ٢٣٢.
- (٣٦) محمد اركون: الاسلام والحدثة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢١.
- (٣٧) محمد اركون: نفس المصدر ونفس الصفحة.
- (٣٨) محمد اركون: الاسلام، التاريخ، الحدثة، في جريدة النهار، العدد ١٥٨، ١١ سبتمبر ١٩٩١، ص ٩.
- (٣٩) محمد اركون: الاسلام والحدثة، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٩.
- (٤٠) محمد اركون: حول الانثروبولوجية الدينية، نحو اسلاميات تطبيقية، الفكر العربي المعاصر، العددان ٦-٧، سنة ١٩٨٠، ص ٣٢.
- (٤١) محمد اركون: الاسلام والحدثة، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٣-٢١٤.
- (٤٢) محمد اركون: نفس المصدر، ص ٢١٨-٢١٩.
- (٤٣) من غير الممكن معالجة هذه المسألة الصعبة والمعقدة في سياق بحثنا، لذا نفضل احالة القارئ المهتم الى اعمال المفكر وخاصة: الاسلام، الاخلاق والسياسة، الفصل الثاني وتاريخية الفكر الاسلامي، الفصل الخامس.
- (المقدس والثقافي والتغيير، مفهوم السيادة العليا في الفكر الاسلامي، في الفكر العربي المعاصر - العدد ٣٩ - ١٩٨٦).
- (٤٤) محمد اركون: الفكر الاسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧.
- (٤٥) محمد اركون: نفس المصدر، ص ٣١٦.
- (٤٦) محمد اركون: نفس المصدر، ص ٢٤١.
- (٤٧) Michel Foucault, Pouvoir et Corps, in, (D, 302) P,50.
- (٤٨) محمد اركون: الفكر الاسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ٨.
- (٤٩) محمد اركون: نفس المصدر، ص ٢٠.



خطاب الـ « ما بعد » مواجهة أم التقاء؟

مارى تريز عبد المسيح*

هاته الأنظمة المعرفية حول تعريف الاختلاف، فينزع فكر ما بعد الحداثة إلى إذابة الاختلاف بتجاوز الحدود والهوامش، بوصفها حواجز مصطنعة، مما يأتى بنتيجة عكسية: فتقبل الاختلاف فى كافة أشكاله دون تمييز، مما يقضى إلى تحويله لنموذج معمم، فى محاولة للتوصل إلى مفهوم للعالمية يتأسس على الاختلاف، مما يعنى تأكيده دون محاولة التعرف عليه، أو التداول معه. وفى تأكيد الاختلاف ما ينذر بعهد جديد من الكولونيالية المستترة، تتخفى وراء خطاب فكرى معكوس لخطاب الكولونيالية السالفة الذى اتخذ من نشر الحداثة الغربية ذريعة للفصل بين العالم المتمدين والآخر المختلف، لإضفاء صفة الشرعية على تطلعات الغرب الاستعمارية.

ونتناول نقاد ما بعد الكولونيالية قضية الاختلاف من منظور مغاير. فالتعرف على الاختلاف، بالنسبة لهم، فيه سعى للتواصل عبر الثقافات، فهو مسعى سياسى مغاير لموقف نقاد ما بعد الحداثة فى تناولهم للاختلاف تناولاً إستيقياً، أى ذريعة للتأمل السلبي بدلا من التفكير الإيجابى فى كيفية تشييد معابر بين الثقافات. ويصعب علينا فهم فكر الـ « ما بعد » بكافة نظمه المعرفية بمعزل عن الموضوع الثقافى الذى يتمثله، سواء كان موضعاً

فى وقتنا الراهن، احتدمت المواجهات بين المنظرين لفكر ما بعد الحداثة، والمنتمين إلى ما بعد الكولونيالية. والهدف من هذا البحث هو قراءة خطاب ما بعد الحداثة من منظور ما بعد كولونىالى للتوصل إلى لغة نقدية تعمل على التخلص من الرواسب المتبقية من الماضى الإمبريالى، وقادرة على تعميق الوعى بالكولونيالية الجديدة المستترة فى خطاب ما بعد الحداثة. تلك الرواسب الإمبريالية هى شوائب فكرية تعوق الذهن عن تجاوز الأنماط الفكرية التى تجيز التراتب وتقسن تسلط مراكز القوى. فنحن نتطلع الآن إلى مستقبل يتحرر من الكولونيالية بكافة صورها، ليكون مستقبلاً جديراً بأن يطلق عليه زمن ما بعد الكولونيالية، تخلو فيه العلاقات من نوازع الهيمنة من أى مراكز قوى، داخلية كانت أم خارجية. ومن ثم، فلا تكفى قراءة ما بعد الحداثة من منظور ما بعد كولونىالى، بل يتعين تلازم تلك القراءة وإعادة تمحيص كتابات ما بعد الكولونيالية لتعرية الخطاب الكولونىالى المضاد الكامن فيها، والذى يعمل على تأكيد الاختلاف.

وهنا نجد تداخلاً قائماً بين كافة المصطلحات المتداولة فى زمن « ما بعد »، لتمحور نظمها المعرفية حول مفهوم الاختلاف. ويكمن التعارض الرئيسى بين

(*) أستاذة بقسم الأدب واللغة الانجليزية - آداب القاهرة.

دأشياً أم مركزياً. فعليتنا بالتعرف على الموضوع الثقافي، ومدى إعاقته لتحرير الفكر من رواسب الكولونيالية التي تسلم بالترايب، مما يقضى إلى إساءة تأويل الآخر. ويحتدم الأمر تعقيداً في محاولة بعض النقاد الشماليين إضفاء صفة الشرعية على تصنيفاتهم الأدبية لكتابات العالم الثالث مما يترتب عليه إدراج تلك الكتابات في أطر نمطية. ومثال لذلك ما قام به فريدريك جيمسون - الناقد الأمريكي - في مقاله عن كتاب العالم الثالث (١)، ودراسة لندا هاتشون - الناقدة الكندية - عن كتابات السكان الأصليين بكندا (٢). أما نقاد ما بعد الكولونيالية فيترکز سعيهم في قراءة التراث الثقافي من منظور يحترم الخصوصية، كما يرصد تفاعل تلك الخصوصية بالمؤثرات العالمية. لذلك، فهم يبتعدون عن مذاهب النسبية المطلقة التي تؤكد الاختلاف بوصفه عنصراً مطلقاً. فالهدف من المنهج النقدي لما بعد الكولونيالية هو تحقيق التواصل بين الثقافات لتكوين قوة فكرية جماعية، تعي التناقضات القائمة بينها، وتعمل في سعي دائم للتفاعل مع الآخر، لتجاوز الاختلاف، ففي الغالب يرجع منشأ الاختلاف إلى تباين المواضيع الثقافية على خريطة العالم.

فاعلية الموضوع الثقافي في عملية التأويل:

لا يزال العالم يتأسس على مواضيع ثقافية تنقسم بين القوى المهيمنة والخاضعين لها. فللموضوع الثقافي تأثير مباشر على المنهج المعرفي. وقد بينت الدراسات المستفيضة في نظريات الثقافة وفلسفة العلوم كيفية تأثير الرؤى الذاتية على اكتساب المعرفة. فبدلاً من الملاحظات اليومية العابرة وانتهاء بالملاحظة العلمية، كلها تعد أنشطة تأويلية توجهها فرضيات معرفية مسبقة. ولأنزل تلك الفرضيات المعرفية مثار جدل لم يحسم بعد. فالبعض يرجع تلك الفرضيات للمؤثرات الأيديولوجية المحيطة، بينما يرجعها آخرون لنشاط اللا وعي. وعلى أي الأحوال، قد يصعب علينا الفصل بين المكونات الأيديولوجية ونشاط اللا وعي، كما يستحيل قصر الفرضيات المعرفية على عنصر دون الآخر. فقد أوضحت الدراسات «البن نوعية» في ميادين الثقافة مدى التداخل بين الوعي واللا وعي (٣).

وهناك مؤثرات أخرى تعوق عملية التأويل. فتأويل الآخر يعد بمثابة ترجمة للذات. والتنبيه لتلك العلاقة المتداخلة بين الأنا والآخر يفيد عند المحاولة لصياغة لغة نقدية جديدة. فنحن نعيش في عصر ما بعد الحداثة، من موضوع ما بعد كولونيالي، فهناك تداخل في علاقة الأنا بالآخر، لاتصالهما التاريخي. فالموضوع الثقافي لعالم الجنوب أفرزته الحداثة الإمبريالية بأنظمتها المهيمنة. وقد يشارك عالم الشمال الجنوبيين في موقفهم المضاد من الحداثة بمفاهيمها الإمبريالية، في تقويضه للمسردات الحداثية الزائفة بصياغة فكر ما بعد الحداثة. ولكن هناك خلافاً بين عالمي الشمال والجنوب حول كيفية التغلب على مفهوم الأخرية بعد محاولات تقويض المركزية. وكما أسلفنا القول، يتطلع منظور ما بعد الحداثة لإضفاء صفة المطلق على الأخرية تحت مزاعم التعددية، بينما يتطلع نقاد ما بعد الكولونيالية إلى إرساء منهج تأويلي لمعاودة قراءة التمايز بين الأنا والآخر في سياق اجتماعي رحب، لا تتمايز فيه المنظمة المعرفية وفقاً للتقسيمات الجغرافية. فيصعب حصر فكر ما بعد الحداثة في عالم الشمال، وفكر ما بعد الكولونيالية في عالم الجنوب لتداخل العالمين تاريخياً بفعل الانزياحات، إثر الهجرات الجماعية من الشمال للجنوب، وبالعكس. فهناك عوالم جنوبية في الشمال، وظهرت أنظمة معرفية وسلطوية في الجنوب تتمثل بفكر الشمال. وبإذابة الحدود الجغرافية بين الشمال والجنوب، واختلاط الطبقات والأجناس، يتراءى لنا سياق تاريخي مغاير قد يساعد على تحديد العوامل المولدة للقوى السلطوية. فيتسنى للمجتمع الدولي حينئذ إقامة علاقات لا كولونيالية - أي تبتعد عن محاولات الهيمنة وفرض السلطة، وهي علاقات يجوز إقامتها بين كافة الجماعات دون التقيد بالفواصل والتقسيمات.

وتجاوز الفواصل ليس بالأمر اليسير، فالأنظمة المتناقضة تستند إلى خلفيات فلسفية متباينة تعوق محاولات التجاوز. ففي جنوحه للشك، يتناقض فكر ما بعد الحداثة والفلسفة الوضعية المبنية على العقل. ويعد نيتشه المصدر الأول لفكر ما بعد الحداثة، بما يذهب إليه من نفى لوجود حقائق مطلقة، فكلها خاضعة

للتأويل "مرهون بالدوافع والضرورات الأساسية"، وتجنبنا لفرض المطلقات المرتبطة بضرورات جماعة دون الأخرى، أخذت ما بعد الحداثة بالنسبية المطلقة، تجنبنا للوقوع في الشمولية والغائية والطوباوية التي أفرزت الإمبريالية، والفاشية، والثالينية. وكانت الحركة الطلابية في أروبا عام ١٩٦٨، من أهم العوامل المؤثرة على العناصر الراديكالية بين المثقفين، فدفعتهم نبذ الأبنية السلطوية المركزية. أفضى ذلك إلى العمل على تنظيم تلك الأبنية، استجابة لمطالب جديدة في الجماعة لتشكيل جماعات يستحيل عليها التآلف وفقا للنسبية القديمة.

فبعد ١٩٦٧، استبدل بمفهوم التمييز لواقعي - باعتراؤه الضمني بوجود حقيقة أصلية ذات جمعية ثابتة - مفهوم الخطاب والله، فكلاهما تحدد هذا المفاهيم الأيديولوجية السائدة، ويحدد بينهما كافة أشكال المساواة واللامساواة الاجتماعية. فالتمايزات الاجتماعية، وتعريف الهوية، والتموضع الذاتي، تأسس على الخطاب السائد (٥). فالراديكالية التي أفرزتها حركة ١٩٦٨ عملت على إيجاد موضع للذات يتنصل عن الفكر الديكارتى القائم على فكرة الأنا الواعية بالفعل، والقدرة على تحقيق شفافية في التواصل. فطرحت دراسات التمييز ولاكان تصورا جديدا عن الذات الخاضعة لقانون الابد، وتفتقد الحرية المطلقة المزعومة.

أما نظرية جون بودريار فهي تتبع الصورة الزائفة التي اخترقت حياتنا بفضل الخطاب الإعلامي وكيفية تشكل قراءتنا للوقائع بموجبها. وفي كتابه حرب الخليج لم تقع (٦) يضع بودريار نظريته موضع التطبيق. ومثل هذا التحليل يحبط محاولات التخاطب بين الجماعات، ويرفض كافة المشاريع البديلة، كما يتخلى عن مسؤولية شحذ الطاقات الذهنية لتسخير الموارد الأرضية بما يحقق الاكتفاء لمن تعوزهم الكفاية.

وينبني أدب ما بعد الحداثة، أيضا، على ازدواجية كافة العناصر بالنص، لإرخاء حسم التناقضات، بوصفها مفارقات. فأدب ما بعد الحداثة لا يثير التساؤلات لشحذ الفكر على العمل. والأخذ بالازدواجية المطلقة يعيد إنتاج فكرة الالتباس التي راجت مع مدرسة النقد الحديث. أما التحليل الشكلاني للنص الذي دعت إليه

تلك المدرسة فتحول في ما بعد الحداثة إلى تحليل نفسي لطبقات النص (٧). فالمدرستان متصلان النص عن العالم، كما تشككان في إمكانية تحقيق التغيير الاجتماعي. ونخلص من ذلك إلى تشابه خطاب الحداثة وما بعدها في نزوعهما نحو موضع ثقافي مركزي الرؤية. وحتى في انتفاه للأصول والثوابت، ينزع خطاب ما بعد الحداثة للتسليم بالواقع لاستحالة تفسيره، مما يتضمن نقض ما سبق انتفاؤه، مؤكدا للسوابت بالإرجاء والاحسم.

واتخذ خطاب ما بعد الكولونيالية موضعا ثقافيا مائيا، غير عابء بدراسة عناصر الازدواجية المفضية لموقف تأملى عاجز، قدر اهتمامه بدراسة التناقضات عبر منظور سياسى يتحدى التأمل الإستطقي. فجماليات القراءة لمطروحة في نقد ما بعد الحداثة لا تماشى وقراءة أدب ما بعد الكولونيالية لعدم استجابتها لعنصر المقاومة فيه. وأدب المقاومة يأخذ بالجدل، وفي سعيه لكشف التناقضات يشحذ التفكير، وإن لم يطرح حولا فهو لا ينفى إمكانية التوصل لها بالممارسة الجمعية.

وقد استبدل فرنسوا ليوتار، منذ ما بعد الحداثة، المنهج الفكرى المبني على الجدل، بالنزوع لإبراز المفارقة واللعب باللغة، وهو يصل لاستنتاجاته بدارسة لكتاب «كانط» في «نقد الحكم» وهو بحث في العلاقة بين الجميل والجميل. يفترض ليوتار أن الجميل يزودنا باللذة الإستطقية لما يحققه من تجانس للعناصر أثناء استيعابها، بينما يعمل الجليل على استثارة مزيج من اللذة والفزع في المتلقى. وتأسست الحداثة على استطقية الجمال، بينما التزمت ما بعد الحداثة باستطقية الجليل. ووفقا لليوتار، تتيح تلك النصوص مشاركة المتلقى للكاتب في زمن ما بعد الحداثة أى زمن المستقبل السالف Future، فتعني «ما بعد» التالي، بينما تشير الحداثة للحالي (٨). ويتواجد هذا الزمن في كافة المحاولات الطليعية لتقديم ما يتجاوز التمثيل الواقعي. واعتمدت الحداثة اعتمادا كليا على استطقية التنوير - وهي استطقية الجميل، فالجليل يثير الريبة في وعود المثالية التي يحتويها الفكر التنويرى، وفي لا تكامله ينزع الجليل للتشرد والتشظى، ليواجه كل فرد أزمته المتوحدة.

وفى مواجهة ليونار، يطرح هابرماس فكريا بديلا. فهو ينعت المدافعين عن ما بعد الحداثة بالمحافظين الجدد، رافضا منهجهم، إعلاءً للاحتمكام إلى العقل لتحقيق التواصل بين الأفراد وتهيئة التكيف الاجتماعى. كما يذهب هابرماس إلى أن المنطق العقلى ينتج الجميل ويتذوقه، وفى ذلك دلالة ضمنية على إمكانية تحقيق الحرية الإنسانية. ويرى هابرماس فى تفضيل ليونار للجليل ما يعوق التعرف على الأهداف الجمعية الكبرى، مما يفضى إلى تجاهل حسنا الكامن بالتضامن الاجتماعى الذى يتجاوز مستوى التنظير^(٩). فينكر «ما بعد الحداثيين» إمكانية التعاطف بين الأفراد فى أية صورة كانت، أو محاولات التوفيق بين المواقف المتضاربة، أو تحقيق جماعة قادرة على التواصل. جملة القول، تقف ما بعد الحداثة بمنأى عن الفعل الجماعى، مما يضعف الإمكانيات النظرية لصياغة لغة نقدية مشتركة، تشكل مرجعية فكرية لكافة الثقافات، وإن تعددت أساليبها.

والسعى لصياغة لغة نقدية مشتركة يتعارض وفكر ليونار الذى يرتب فى كافة المحاولات للتواصل بين الثقافات. فعلى سبيل المثال، يستحيل لليونار التوفيق بين الثقافة التقليدية، والثقافة العلمية. فوفقا له، تعمل الثقافات التقليدية على توطيد الروابط الاجتماعية بمسروقاتها الغيبية، بينما اعتمدت الثقافات العلمية على البراهين. فالجامع بين الثقافتين هو استخدام بيانات محكمة تتمثل وقواعد اللعبة التى يجتمع حولها المشاركون فيها. والثقافتان لا تتكافآن لتغاير قواعد لعبتيهما^(١٠). وليونار يطبق هنا مفهوم النسبية المطلقة على المناهج المعرفية، مما يستحيل إقامة أى حوار بين المعارف أو الثقافات. وإن أخذنا بفرضياته، ونفينا وجود أى من أساليب القياس المشتركة بين الثقافات، أفضى ذلك إلى استحالة التبادل المعرفى. ويستتبع ذلك استحالة التسامح بين البشر، فالتسامح الحقيقى يبنى على تفهم الثقافات الأخرى والرغبة فى مساواة المعتقدات المألوفة فى ضوء الثقافات الأخرى. وهذا ما يتأسس عليه خطاب ما بعد الكولونيالية، فالتسامح بين الثقافات يتطلب التعاطى على المستويين المعرفى والأخلاقي. فالعجز عن فهم الآخر قد يفضى إلى التعددية المطلقة التى تخفى

إخفاقها فى التواصل تحت دعاوى التنزه عن التدخل فى شئون الآخرين.

أما ساتيا ماهوتنى - أحد نقاد ما بعد الكولونيالية، هندی الأصل ويعمل بجامعة الولايات المتحدة - فيعترض على هذا المنهج اللا ملتزم، لاعتقاده بأن فى القدرة على التواصل ما يفيد الأطراف كافة، كما يرى إمكانية تفهم مواطن الاختلاف وأوجه الاتفاق، بإتاحة حوار مفتوح يشمل الأطراف كافة. وليس القصد من الحوار المفتوح هنا الإرجاء، وعدم التوصل إلى نقطة الحسم، بل المقصود به المساءلة المستمرة دون التغاضى عن التناقضات حتى تتحول لعقبات. فالحوار المفتوح يبعث آملا فى بقاء الرغبة فى التواصل، ودونها يستعصى النقاش^(١١). ويهتم نقاد ما بعد الكولونيالية بإقامة هذا الحوار بين الثقافات لتحويل المحور النقدى من فكر إمبريالى متمثلا فى ما به^١ الحداثة، إلى موقف فكرى ضدى لا يسعى لاكتساب شرعية السلطة، بل الشرعية الشعبية. وفى هذا الصدد، يندرن هيبديج بالمأزق الفكرى الذى نواجهه فى وقتنا الراهن، حيث تتنازع كافة الأطراف لاكتساب صفة الشرعية. جاء ذلك المأزق نتيجة لزعزعة السلطات التى انتزعت الشرعية وفرضت معاييرها المعرفية أجيالا^(١٢).

مأزق الصلاحية الشرعية:

فى وقتنا الراهن، هناك تساؤلات عمق تجوز له الصلاحية الشرعية لتأسيس الخطاب النقدى المعاصر: المؤسسات الأكاديمية، أم الحركات الاجتماعية النشطة. ولعل من أهم الأسباب التى دفعت بفكر ما بعد الحداثة إلى نقطة اللا حسم أو الانتفاء، هو مغالاة المنظرين فى تقدير دور الثقافة الرفيعة فى تحريك التاريخ. فتوجه هجوم ما بعد الحداثة نحو المؤسسة الفكرية المتمثلة فى المؤسسات الأكاديمية، ودورها فى الجدل الفلسفى حول طبيعة الوعى، واللغة، والهوية، أودى إلى ضيابة الرؤية تجاه الحركة الاجتماعية. ولكن العقلانية التى سادت الفكر الغربى لم تنتشر بفضل قاعات الدرس. يؤكد لنا الناقد الأمريكى، ريتشارد رورتى، أن الفكر العقلانى شكلته النقابات العمالية، وتطوير التعليم، وانتشار المطبوعات الزهيدة الثمن، والتوسع فى النظام

اندماجه فى لعبة الانتخابات التى يسيرها الإعلام (١٦). ويتخذ نقاد ما بعد الكولونىالية موقفا مضادا من بودريار فى تأكيدهم على أهمية ضمير الجمع لتحقيق التواصل. فلا يعامل ضمير الجمع بوصفه كتلة صلبة، بل كيان فى حالة من التشكل الدائم لإحراز موضع ملائم فى المجتمع. فالعالم يتألف من جماعات متنازعة، تختلف مواضعها، ويتباين ترتيبها، كما تتبدل أبنيتها السلطوية. والاتصال بهذا العالم المتنازع يكون بضمير الجمع ليحقق الاتصال علاقة تبادلية من التأثير والتأثر، دون اللجوء إلى حيل فرض الصلاحية الشرعية من أجل الهيمنة الثقافية، وهى أحد أوجه الإمبريالية الجديدة.

ما بعد الحداثة وخطاب الإمبريالية:

يفتقد خطاب ما بعد الحداثة لأى تصور لإقامة علاقة تبادلية، لاختفاء صورة الجماعة الشعبية ليرتسم بدلا منها شكل منمط للجماعة، صنعه الإعلام الذى صاغ مفاهيم الجماعة بالصور الزائفة كما يذهب بودريار (١٧). وإن كانت الثقافة - وفقا لطرح ما بعد الحداثة - تتبعد عن الإحاطة بالوقائع لتغدو مجرد تمثيل زائف، فالوصول لحسم اليقين لأمر مستحيل. فهناك اكتفاء بالتساؤل، ففيه وقاية من الوقوع فى خطر التعميم والشمولية.

والهروب من الحسم - وهو أهم فاعليات التغيير، للانغلاق فى دائرة اللا حسم - الذى يكبح إرادة التغيير، فيه ما يؤكد دوام الحال والتغيير المحال. وفى ذلك إحياء للشمولية، وإن اختلفت عن شمولية الحداثة الإمبريالية، فهى لازالت تخفى نوايا إمبريالية مستترة فى شكل جديد. ولا ينجو فريدريك جيمسون من الوقوع فى هذا الشرك. فقد ظهر تأثيره بهذا الخطاب الإمبريالى فى مقاله الشهير، «أدب العالم الثالث فى عصر الرأسمالى المتعدد الجنسيات» وفيه يذهب بأن الفصل بين الخاص والعالم فى الغرب دفع الكتاب للتمسك بذاتيتهم. ويختلف المقام فى العالم الثالث، لتأثر الذات بالسياق الاجتماعى. ويضيف جيمسون، أن غالبية المثقفين فى العالم الثالث هم مثقفون ذرو توجهات سياسية، فيغدو الشكل الأدبى السائد هو اللأليجورى أو التمثيل الكنائى (١٨). وقد أثار المقال جدلا شهيرا مع الناقد

الانتخابى ليشمل كافة الممارسات الاجتماعية. فلم تنرلد العقلانية عن الجدل الأكاديمى حول الأنظمة المعرفية، بل نمت فى الشارع وعلى المقهى (١٣). كما يذهب رورتى بأن تدهور النظم المعرفية التى تأخذ بالغميبات لايروجع إلى قيام الفلسفة الوضعية، أو فلسفة نيته، أو ملاحظات داروين العلمية، بل يرجعه رورتى إلى تغير انتماء الجماعة للتلاحم فى كيان مشترك، يؤسس الرأى العام، وقادر على تحويل المصير العام. فأهم العناصر المؤسسة للفكر العقلانى فى الثقافة الغربية هى الحساسية الجديدة للإمكانات الجديدة المتاحة بفضل الحركة الاجتماعية النشطة. ومن ثم باتت قضايا الصلاحية الشرورية قضايا عارضة، بعد تحول ميادين المعرفة من المؤسسات الأكاديمية إلى الخلايا الاجتماعية النشطة. فتتحدد معايير النظام المعرفى بفاعليته عند التطبيق العملى. ولهذا، فقدت المؤسسة الأكاديمية صلاحيتها الشرعية فى تعرية الأيديولوجية، أو تحفيز العقل، أو تطوير العلم (١٤). وأثير الاهتمام بدوافع إساءة استخدام السلطة، وكيفية توجيه السلطة لوظائف أخرى، وهو المسعى الرئيسى لنقاد ما بعد الكولونىالية. وتغيير مواقع السلطة، وإشراك الخاضعين لها فى توجيهها، ما يثير الصراعات فى جهات أخرى. فتلح الحاجة لتحويل اللغة النقدية من القضايا المعرفية إلى الواقع السياسى، كما أشار جرامشى فى كتاباته (١٥). فالتحول للواقع السياسى يتيح التعرف على كيفية تشكل السلطة والأساليب التى تستخدمها لكسب الموافقة الشعبية التى تمنحها الصلاحية الشرعية. فدور السلطة هو حشد الرعى الشعبى بتصورات ملفقة تضفى عليها سمة الطبيعية، لتلتف الجموع الشعبية حولها. ينبغى التعرف على تلك الممارسات للطعن فى صحتها وطرح البدائل التى تهتم بالاحتياجات العامة. فالهدف هو الحصول على الإجماع الشعبى الفعلى، لا مجرد تعبئة الرأى العام بتصورات واهية.

وضرورة التمثيل الشعبى يشير إلى أهمية تأكيد ضمير الجمع فى الممارسة السياسية. ولايجد ضمير الجمع تمثيلا فى فكر ما بعد الحداثة، ويعدده بودريار عاملا مأسويا. فالمجال السياسى فقد مصداقيته إثر

الباكستاني إعجاز أحمد - الأستاذ بجامعة نيويورك. ففي تعليقه على أحجية جيمسون، رفض تلك التسوية، مدافعا عن تنوع التجسيد السردى في بلدان العالم الثالث. كما يتهمه أحمد بالتعميم، خاصة في استخدامه لمصطلحات مطلقا كالعالم الثالث، «تمثيل الكنائس، على سبيل المثال، وكلها تنزع للتجريد الذى يتسم به خطاب ما بعد الحداثة» (١٩).

وقد طرح نقاد ما بعد الكولونيالية قراءات مغايرة لكتاباتهم القومية. ففي الصين التى نشطت فيها حركة الترجمة من وإلى الآداب الأخرى فى الثمانينيات (٢٠)، يسعى الناقد الصينى فينجرهن - وهو عضو الأكاديمية الصينية للدراسات الاجتماعية - يسعى لتفسير النزعة الجمعية الكامنة فى المنتج الثقافى فى بلدان العالم الثالث (٢١). ويستفيد الناقد الصينى من ملاحظات جرامشى فى كتاباته عن الثقافة (٢٢)، لتحليل كيفية التواصل الفعال بين أفراد الجماعات التى تماثل بالقيم الجمعية.

يظل أدب ما بعد الكولونيالية معرضا لدراسات تعمل على تسطيحه بتفسيره وفقا لمفاهيم مجردة. ويتجلى ذلك فى بعض كتابات لندا هاتشون - الناقدة الكندية المنتمية لحركة ما بعد الحداثة فى النقد. فعلى الرغم من محاولاتها لإضفاء سمة التاريخية على خطاب ما بعد الحداثة، دفاعا عن مهاجميه الذين ينعتونه باللا تاريخية، فهى تنجح، أيضا، للتجريد. ففي أحد مقالاتها تناول كتابات الإسكيمو - السكان الأصليين بكندا - بالدراسة، بوصفها كتابات تنتمى لأدب ما بعد الكولونيالية. وفى تناولها، تؤكد اختلاف تلك الكتابات عن غيرها من الكتابات فى البلدان الأخرى (٢٣). والإصرار على التمييز والبحث عن التفرد يوقعها فى شرك الرؤية الشمولية التى تفتقر الأصالة فى كتابات دون الأخرى. وأثارت دراسة هاتشون رد فعل مضادا علقته عليه ديانا برايدان، وهى ناقدة كندية أيضا. فرفضت هذا التوصيف لانطوائه على فرضية وجود قراءة واحدة صحيحة للنص، بوسعها التوصل لتلك الأصالة. كما ترفض برايدان تأكيد الاختلاف بين الكتابات الكندية

المنتمية، أدب ما بعد الكولونيالية و«دورها، وتطرح لناقدة دراسة بديا: لتلك الآداب فى سياق «غارن. فعلى خلاف القراءة النقدية الشمولية التى تنسج بها ما بعد الحداثة، فالقراءة من منظور ما بعد كولونىالى هى قراءة تحليلية بوسعها تفقد البنى القصصية وسبل مقاومتها. «تصف برايدان اللغة النقدية التى يستخدمها كل من جيمسون وهاتشون، بأنها تفرز خطاب العالم الأول فى سعيه لتلطيف الصراعات القائم وتبنى موقف «الساكن، المنفرد، المتأمل للأحداث عن بعد» (٢٤)، وهو الموقف الألاقى الذى تبنى عليه قيم ما بعد الحداثة، كما يشير إليها ريجمونت برايدان فى كتابه عن أخلاقيات ما بعد الحداثة» (٢٥).

الجدل حول «ما بعد» :

وكان الجدل الدائر حول الـ «ما بعد» لن يفرغ. وأحيانا تتلاشى الحدود الفاصلة بين الاتجاهات المتعددة، كما تتداخل فى أحيان أخرى، لتزداد الأمور تشابكا بدلا من البحث عن مواضع الاتفاق. فتتباين التعريفات ولا تتفق على ما هية ما بعد الحداثة وعلاقتها بما بعد الكولونيالية. فيذهب سايمون ديورنيج، الناقد الأسترالى، فى تعريفه لما بعد الكولونيالية، بأنها تمثل حاجة الشعوب والأمم والجماعات التى عانت من الاستعمار لتأكيد هويتها بعيدا عن المفاهيم الأوروبية التى تزعم العالمية، ولا تتبينها فى واقع الأمر (٢٦). أما هاتشون فتؤكد استحالة تحقيق مثل تلك الهوية الخالصة، فهى تعد خطاب ما بعد الكولونيالية «خطابا نقضيا يعمل فى إطار الثقافة الأوروبية السائدة، وليس بمعزل عنها» (٢٧). ويؤكد الناقد العربى الأصل جلال قادر التداخل بين أنفظة «ما بعد» لمرجعيتها التاريخية المتحركة (٢٨). وفى أمريكا اللاتينية يتخذ فرناندى دي تورر موقفا توفيقيا «هو يعارض الموقف الأصولى لبعض كتاب أمريكا اللاتينية فى السبعينيات، فى مطالبتهم بالانشقاق عن الفكر الأوروبى بحثا عن جذورهم القومية. ويجاد تورر فى التشدد الأصولى ما يسىء للكيان القومى. كما يحسب لفكر ما بعد الحداثة إسهامه فى فتح مجالات الحوار، فتولد عنه خطاب ما بعد الكولونيالية

الضدى، مفسحاً المجال لزيادة العالم الثالث االمشاركة فى الحوار النقدى الدائر، بعد سنوات من الحرمان الذى أوقعته نحداه لكافة الثقافات الواقعة على هامش المركزية الأوروبية (٢٢٩).

وفى هذا السياق، جدير بالذكر أن مصطلح العالم الثالث الشائع منذ مؤتمر باندونج عام ١٩٥٥، إلى السبعينيات، هو مصطلح ارتبط بسنوات المقاومة الأميرالية، وقد استبدل فى الثمانينيات بمصطلح ما بعد الكولونيالية (٣٠) الذى يعى تنوع أشكال الإمبريالية، وصعوبة تحديدها، لتسترها فى كافة أوجه السلطة، خارجية كانت أم محلية.

وفى كثير من الأحيان، اقترن أدب المقاومة بالقومية المتطرفة، والخطاب الأصولى المتمسك بالجنود فى أمريكا اللاتينية يمثل ذلك الاتجاه ماريو بنديتى فى السبعينيات (٣١). وفى كندا، يتمسك بعض الكتاب الملتزمين للسكان الأصليين بأساطيرهم القومية للتدليل على أصلاتهم (٣٢). كما يذكر فزهجن الحركة المتشددة النشطة فى الصين مؤخرًا، والمعنية بإعادة بناء الثقافة الصينية على أسس التعاليم الكونفوشيسية لمقاومة الأنظمة الأوروبية التى تفرض وجودها الثقافى (٣٣). وفى البلدان العربية يعلو صوت الخطاب القومى الأصولى خاصة بين المتطرفين. وتفسر هذه النزعة الأصولية بوصفها آلية لتعريف الذات وتأكيداها، وعنصرًا من عناصر المقاومة لما هو دخيل عليها، يسعى لتهميشها. وحين تغدو الحركة الأصولية، حركة مقاومة لمن يخالفها من المبدعين والمجددين فى الداخل، تشكل عائقًا اجتماعيًا خطيرًا. جملة القول، تجسد النزعة الأصولية القلق الاجتماعى لزاء خطاب الهيمنة المستتر وراء مزاعم العولمة، أو الحكومات القومية.

الهوية القومية والخطاب الأصولى فى الثقافة المعاصرة:

نفضى القلائل الاجتماعى إلى قلق فكرى يترتب عليه التشكك فى مصداقية الحكومات القومية، خاصة الخاضعة للمسورودات الأوروبية والأمريكية فيما يخص نهاية التاريخ، وضرورة الأخذ بالنظام الرأسمالى الغربى، مما أشاع الكثير من التناقضات فى الحياة الاجتماعية

المعاصرة. فخطاب العولمة المنبثق عن فلسفة ما بعد الحداثة، مبن على تقليص الإحساس بالهوية المشتركة فى سنهاته بالتاريخ المشترك للأمة. لتحويل الاهتمام بحاضر تسيره قوانين السوق، والتطلعات الاستهلاكية وبإصعاف روح الأمة، تتجه بعض العناصر المحيطة إلى تخييل التراث، والارتكان إلى أحد مصادره لتأصيل جذوره. واقتطاع جزء من التاريخ لتأصيله، مما يستدعى وضع شروط لتفسيره ومن ثم تقنينه. بأى ذلك كرد فعل للمجتمع الاستهلاكي، الذى أسبغ كافة أنشطته بالطابع التجارى. فالخطاب الأصولى فى خلقه للأسطورة، يسعى لتطهير الثقافة من النمط الاستهلاكي.

ويخفق الخطاب الأصولى فى سعيه لأنه غالبًا ما يقيم نسقا معرفيا يتعارض والدور الرئيسى للثقافة، فهو يعلى ثقافته على غيرها من الثقافات، ويكسبها الرفعة. فيختلف الدور الذى تلعبه الثقافة اليوم عنه فى سالف الأزمنة. ففي الماضى، ارتبطت الثقافة بالسلطة وما تفرضه أنظمتها المعرفية التى اكتسبت الرفعة لاقترانها بالمؤسسة الحاكمة. ومن ثم، كانت الثقافة - التى اعتبرت رفيعة - تتنزه عن الخوض فى الأزمار العابرة. أما فى عصرنا الراهن، فقد صارت الثقافة - فى ذاتها - موضع نزاع، حتى يستحيل عليها تمثل الدور العلبائى الذى خاضته من قبل، لفشل السلطة فى إسكات الأصوات المهمشة كما نجحت فى الماضى. وكذلك، لم تعد الثقافة مرهونة بلسان الأمة لاختلاط الألسنة. فلا يقتصر مستخدمو اللغة على ثقافة بعينها، فبعض الشعوب التى نالت استقلالها مازالت تستخدم لغة المستعمر، مما أفضى إلى فصل لغة الأمة عن هويتها.

ومن هنا نشأ مأرق فى الدراسات الثقافية، لتنازع المتشددى حول ماهية الانتماء الثقافى. وعلى سبيل المثال، فى وصفه للمأرق الثقافى الذى نشأ فى إنجلترا إثر ظهور أجيال جديدة من متحدثى الإنجليزية دون الانتماء للهوية البريطانية، يبين لنا تيرى إيجلتون كيف تحول البحث الأكاديمى المعنى «بالدراسات الإنجليزية»، إلى «أدب العالم الثالث المكتوب بالإنجليزية»، إلى أن صار يطلق عليه «أدب الكومنويلث» (٣٤). وحينما توسعت تلك الدراسات

لتشمل آداب العالم الثالث، والمهمشين، اطلق على هذه الدراسات «أدب ما بعد الكولونيالية». وفي ذلك دلالة على التغير الذى أصاب الدراسات الأدبية. فبعد أن اقتصر فى الماضى على البحث الأكاديمى المغلق، والنقد الأدبى المقنن، انطلق اليوم إلى الأفاق السياسية، لتولد عنها الدراسات الثقافية بمفهومها الأشمل، متعددة للنقد الأدبى بمحدوديته. فصار المشتغلون بالتحليل الثقافى يتناولون الأدب بوصفه ممارسة ثقافية. ويعتقدون بإمكانية تحول الأدب إلى لغة عالمية مشتركة، فهو بمثابة وحدة سياسية تتيح للجميع حقا متساويا فى المشاركة، مثلما يشترك المواطنون فى تأسيس الدولة على مبدأ المساواة (٢٥).

وفى هذا التحول فى الدور الرئيسى للثقافة فى وقتنا الراهن، ما يتعارض والخطاب الأصولى. ففى تطرفه لتأكيد الهوية، وتنقيتها من الصورة الواهنة التى أضفاها الآخر عليها، يخلق الخطاب الأصولى لغة كولونيالية معكوسة، تعمل على تهميش الآخر لتأكيد الذات، فى محاولة منه لتأسيس مركزية جديدة مضادة، بدلا من المشاركة فى المعايير الثقافية المتاحة.

ثقافة الـ «ما بعد» : مواجهة أم التقاء؟

والخطاب الدائر حول الهوية أو القومية يبلور مآزق الثقافة المعاصرة. فما زالت كافة الأطراف أسيرة المفاهيم الكولونيالية سواء بإعادة إنتاجها، أو رفضها. ولارتباط مفهوم الأمة بالمعاني المطلقة التى غذت النعرة القومية بنزعتها الفاشية، اكتسب المفهوم تضميناً ازدرائياً، فى فكر ما بعد الحداثة، بوصفه نتاجا لخطاب القوة. أما فى العالم الثالث فما زال مصطلحا الأمة والقومية يمثلان الخطاب المضاد للعولمة المتعددة للقوميات. فالحجب القومى يؤكد تلاحم الشعب الواحد فى زمن اضطرت فيه الدولة إلى الأخذ بالقيم السائدة فى الدول الصناعية، فى مجتمعات تظل متمنية إلى عالم ما قبل الصناعة. فالالتفاف حول مفهوم الأمة يندو الفاعل التاريخى القادر على تحقيق التحول الاجتماعى.

ولكن الأمة لن تنجح فى تحقيق مسيرة التحرير بالنكوص إلى الأصول، فسوف يفضى ذلك إلى تهميشها لانغلاقها فى خطاب أحادى. وربما قد

استخدمت تلك الآليات بوصفها شكلا من أشكال المقاومة فى الخمسينيات، ولكنها لا تتناسب ويومنا هذا ونحن على مشارف ألفية جديدة. فمقاومة العولمة لا تكون بتضخيم الذات القومية والابتعاد عن التداول مع الآخر، بل فى إعادة بناء الهوية القومية بالمساءلة الواعية والتفاعل مع الأمم الأخرى.

والنعرات القومية المتطرفة الحالية تدعم شك مفكرى ما بعد الحداثة فى جدوى التمسك بتلك المعانى المطلقة. أما بالنسبة لمفكرى ما بعد الكولونيالية، فالشك المطلق ليس السبيل الوحيد لمواجهة هذا المآزق. فكما تختلف الشعوب، تختلف أساليبها فى مواجهة التطرف. فالتمسك بالقومية لا يستتبعه بالضرورة هيمنة الأغلبية على الأقلية أو بالعكس فى كافة الأمم سواء. فيذهب سايمون ديورنج، الناقد الأسترالى، إلى أن فكرة القومية من العوامل المقاومة للاستعمار الثقافى والاقتصادى، كما أنها عنصر وقائى يحمى من التطور فى سياق التسليح النووى الذى مازال يتخفى فى خطاب العالمية إلى الآن (٣٦). ومن ثم، فبدلا من رفض مفهوم القومية كلية، ينبغى التمييز بين المفاهيم المختلفة للقومية، فقد يكون درعا للحماية الثقافة، أو عازلا يصبئها بالتكلس.

فالتمسك بالقومية هى محاولة من الشعوب التى عانت من الكولونيالية لإيجاد موضع متكافئ على خريطة العالم. والتكافؤ هنا لا يعنى المثلية، بل حق الاختلاف. وباستعانتها بالتماسك القومى تسعى الشعوب المهمشة إلى تجاوز الدور الثانوى الذى فرضه عليها الاستعمار، لطرخ برنامج سياسى مغاير يقوم على نظرية الفاعلية الاجتماعية. فالتماسك القومى هنا يتيح التمثيل الثقافى المتوازن على الساحة العالمية. والانتماء القومى فى مراجعته لذاته وتفاعله مع الآخر يفيد اللغة النقدية لما بعد الكولونيالية. فالتفاعل والمراجعة الذاتية يفضيان إلى إعادة النظر فى تاريخ العالم، وتعرية الأنماط المعرفية التى أفرزتها المركزية الأوروبية والأصولية المحلية. فبالإضافة «ما بعد» التى تسبق المصطلح لا تشير إلى ماض كولونىالى ولى، فالكولونيالية لازالت تظهر بأشكال جديدة (٣٧). فالسابقة «ما بعد» تشير إلى ضرورة مساواة

الماضي بلا توقف.

وفيه يعود إلى بذور العجائبى فى التراث الأدبى من خلال الأجناس الموجودة آنذاك فى النثر العربى القديم، وتمتد دراسته لتشمل الرواية العربية الحديثة، أيضا، مستخدما آليات القراءة المعاصرة (٣٢).

وقد نتفق فى أن الغرائبية الواقعية فى تحديثها للتمايزات بين الأجناس الأدبية قد تكون وفقت ما بين مشروعى ال «ما بعد». ومع ذلك، فىختلف المنهجان فى التوظيف السياسى لهذا الشكل، فىميل نقاد ما بعد الحداثة لقراءة الأزواجية النصية لانشغالهم بقضايا التمثيل ومراوغة النص دون الوصول إلى ثمة نتائج. أما نقاد ما بعد الكولونىالية فتعتمد قراءتهم للنص على مرجعيته التاريخية. ويقتضى إسناد النص إلى مرجعيته التاريخية تأويله، ذلك للتوصل إلى معايير قيمة تعرى الأبنية الفكرية الزائفة. وتخفق قراءات نقاد ما بعد الحداثة لكتابات ما بعد الكولونىالية لإسرافها فى تأكيد لا مرجعية النصوص مستخدمة آليات التفكيك من منظور ما بعد حداثة. ويرى ستيفن سليمون مدى افتقاد تلك القراءة للرؤية الصحيحة لتجاهلها آليات التغيير المطروحة (٤٤). كما تعبر برايدن عن رأى مشابه فى هجومها على أحجية هاتشيون (٥٥). أما هاتشيون فتتذكر الاتهام بالسيعى لامتيعاب كتابات ما بعد الكولونىالية تحت عباءة ما بعد الحداثة، موضحة هدفها للدراسة كيفية تداخل المناهج النقدية السائدة فى زمن الـ ما بعد، ذلك للتبدليل على وجود هم مشترك يجمعها (٤٦). فى سياق آخر تدغم هاتشيون أحجيتها متبائلة كيفية اكتساب المتاحف والمؤسسات فى أوروبا وأمريكا الشمالية الصلاحيّة الشرعية بتركيب المعنى والمذلول وفقا لايدولوجية خاصة، مما كان له الأثر فى ظهور نقد ما بعد الحداثة. وبتعرية الايدولوجية الكامنة وراء تنسيق مقتنيات المتاحف ما آثار خطاب ما بعد الكولونىالية فى قاعات النقاش الأكاديمية وبين مجارسي النقد الأدبى والإنسانيات (٤٧).

ولكن مازال نقاد ما بعد الكولونىالية يتخذون موقفًا مغايرًا من نقاد ما بعد الحداثة، فهم لا يأبهون بالمصاعلة اللا تاريخية، وهى الشغل الشاغل لنقاد ما بعد

وينقض الكولونىالية تتضح الرؤية لتعرية الكولونىالية الجديدة التى تخترق العالم عبر الأنماط الفكرية الغربية. فالتصورات الغربية تدخلت حتى فى التقييم النقدى لما بعد الكولونىالية، التى تعتبره ظاهرة مهجنة تمزج النظم الثقافية الغربية بالمحاولات المحلية لإحياء هوية محلية مستقلة. ترتب على ذلك رفض بعض نقاد ما بعد الكولونىالية للمصطلح، ومن بينهم أن ماكلينتوك التى اعتبرته مصطلحا أفرزته المؤسسات الغربية (٣٨). أما عارف ديرليك، الناقد التركى، فيذهب إلى أن ما بعد الكولونىالية ما هو سوى إعادة صياغة للقضايا السابقة للعالم الثالث مستخدمة لغة ما بعد البنيوية. وعلى هذا النحو، والكلام لعارف ديرليك، يعد نقاد ما بعد الكولونىالية شركاء للنقاد الغربيين فى تعميمهم على القضايا المعاصرة المتعلقة بالهيمنة الاجتماعية، والسياسية، والثقافية (٣٩). أما الناقد الصينى زى (ويعمل بجامعة كالجارى)، فىحاول فى دراسته «إعادة النظر فى ما بعد الكولونىالية» إبراز الشروط التى ينبغى توافرها لتحقيق موضع ما بعد كولونىالى يتأسس على خطاب مضاد فى عصر الإمبريالية الجديدة. لإعادة النظر فى المناهج المعرفية والقوى الاجتماعية التى ابتدعتها الكولونىالية وشرعتها تخلق فضاء جديدا فى الحقل الثقافى (٤٠).

الفضاء الثالث - بديلا لتجاوز الثنائيات :

يظل التداخل بين مدارس «ما بعد» بوصفها نتاجا لوضع تاريخى مشترك، مشارا للجدل حول دلالة هذا التداخل ومداه. وتؤكد ليندا هاتشيون الترابط التاريخى بين تلك المدارس الذى يفسر اهتمامهما بالمهمش، لمواجهه المركزية. إلى جانب ذلك، فهى تستنتج من دراستها للغرائبية الواقعية كيفية مزج الآليات ما بعد الحداثة وما بعد الكولونىالية فى شكل جديد (٤١). وبالمثل، يطرح إيريل أبولا الناقد الأفريقى الأمريكى تشابهها بين الغرائبية الواقعية والواقعية الجديدة فى الكتابات الإفريقية (٤٢). وفى الأدب العربى يتتبع مثل هذه العلاقات الناقد المغربى شعيب حليفى فى كتابه عن شعرية الرواية الفانتاسيكية،

الفكرى، تتفاعل الأطراف المتنازعة فى هذا الفضاء الثالث ليغدو ميدانا للممارسة الاجتماعية، تتيح المجال للمراجعة الذاتية لتغيير الآخر بدءا من تغيير الذات فى عملية تبادلية مشتركة.

كما يطرح موهانتى بديلا للنسبية المطلقة التى تولد التشكيك، بمراجعة مفهوم الموضوعية فى إطار جديد للفلسفة الوضعية^(٥٢). فتغدو المسألة فى هذا الإطار ليست من سبيل الترف الفكرى المطلق، بل هى مسألة تأخذ فى الحسبان إمكانية الخطأ، وضرورة مراجعة الذات لدفع طاقاتها إلى أداء أفضل. فعلى عكس تشكك ما بعد الحداثة فى إمكانية الوصول إلى الموضوعية، يجد نقاد ما بعد الكولونىالية سبيلا للوصول إلى الموضوعية حينما تتجلى فى معنى جماعى، فتتحقق قدر ما يتحقق إنجاز السعى المشترك للجماعة. فالسعى لا يكون لهدف مطلق يستحيل تحقيقه، بل فعلا تمارسه الجماعة. فالفعل الجماعى يغدو بديلا للفكر المعرفى المطلق الذى تقتصر مهمته على برهنة النظرية دون التحسب لإمكانية الوقوع فى أخطاء معرفية. ففى حالة العمل الجماعى تتولد النظرية عن الممارسة بعد أن كانت منغلقة فى الدوائر الأكاديمية.

ومن ثم، يتولد الفضاء الثالث من الممارسة الثقافية التى تغدو أهم آليات البقاء، ذلك لأن الثقافة - بمفهومها الراهن - متعددة للقوميات وقابلة للترجمة. فهى متعددة للقوميات فى تأكيدها لخطاب ما بعد الكولونىالية السائد فى زمن تاريخى يتميز بالانزياح الثقافى لكثرة انتقال الجماعات بين الأمم فيما بين الحريين العالميتين، فتغذى فكر الجنوب من الشمال، ونهل الشماليون من ثقافة الجنوب. كما صار من الضرورى القيام بالترجمة بين الثقافات للتعرف على العناصر الجامعة بين كافة الأنشطة الثقافية مثل الأدب والموسيقى والفنون، والخاصية الاجتماعية لكل منهم التى تقوم بتوليد المعنى^(٥٤).

هناك صعوبات عند محاولة إيجاد موضع للذات فى هذا الفضاء الثالث. فالحوار بين الثقافات ليس مجرد شعار بليغ لإثبات حسن النوايا تجاه الآخر. فهناك صعوبة فى التواصل خاصة بين البلدان حديثة الاستقلال، لأنها

الحداثة. أما تساؤلات نقاد ما بعد الكولونىالية فتسعى لتعرية البنى المعرفية الإمبريالية المترسبة فى اللاوعى السياسى والثقافى. ونلاحظ استفادة نقاد ما بعد الكولونىالية من قراءة دريدا وفوكو التفكيكية للفكر الغربى. ويصارعنا هومى بابا فى طرحه لمشروعه النقدى عن محاولته لمراجعة ما بعد الحداثة فى سبيله للتعرف عليها وإعادة تعريفها من موضع ما بعد كولونىالى^(٤٨). ولا يستتبع ذلك إلحاق ما بعد الكولونىالية بما بعد الحداثة، فهناك اختلاف فى تناول الإشكاليات المطروحة. ففى مواجهتها للحداثة الغربية بتوجهاتها الإمبريالية، عالج ما بعد الحداثة الخطأ بمثله بخلق نظام عالمى جديد لمواجهة نظام عالمى سابق، وكأنها تحارب الشمولية بمثلها. أما ما بعد الكولونىالية فتسعى إلى تنقيح تاريخ العالم من المركزية بإعادة إنتاج الهويات التى انتزعت عنها ثقافتها بفعل المستعمر. فخطاب ما بعد الكولونىالية هو خطاب ثقافى فى الأساس^(٤٩). ويعرف البعض الدراسات الثقافية على أنها قراءة ما بعد كولونىالية أثارت ثورة فى القراءة النصية^(٥٠). وعلى الرغم من مراحلها المبكرة فيوسعها تعرية المركزية الأوروبية التى احتكرت الثقافة فى الماضى، ولازالت تسعى للحفاظ على موضعها فى الحاضر.

وبمتابعة تلك المواجهات لا تخفى علينا الدائرة المغلقة التى تدور فيها ثنائية المستعمر / المستعمر. وقد لمس هومى بابا الحاجة لنقل بؤرة الحوار من تلك الدائرة المغلقة من المواجهات المتأزمة إلى فضاء ثالث. فهو يطرح فضاء يبنيا بعيد صياغة نظرية دريدا التفكيكية التى تبنى على المسألة لتتفق وفاعلية مقاومة الهيمنة^(٥١). وفى هذا الفضاء الثالث تتمتع كافة المواجهات، سواء كانت داخلية متمثلة فى الانقسامات داخل الأمة الواحدة، أو خارجية فى مواجهة الآخر القمعى. وهنا يتسنى طرح مشروع يضعف كافة أشكال الإمبريالية، لسهولة التناول بين الثقافات فى هذا الفضاء الثالث، فهو قائم على تنمية العناصر المشتركة بينها فى المجالين المعرفى والاجتماعى^(٥٢). وعند نشوب الاختلاف، ستثار التساؤلات، متضمنة مراجعة للأطروحات النظرية والممارسات العلمية لكافة الأطراف. ففى اشتباكها

الأخرى. تلك هي الخطوة الأولى لتحقيق أى حوار متكافئ بين الثقافات. فالتبادل المشترك يتضمن تبادل الخبرات المغايرة، وعند بلوغ الاتفاق يتسنى التوصل للفضاء الثالث المتجاوز للثنائيات. فيتشكل المشروع الأدبي لمثقف ما بعد الكولونيالية في موضع تتلاقى فيه القيم، في محاولة لتحقيق ثقافة مشتركة - فضاء ثالث للالتقاء لا التكتل.

- في واقع الأمر - لم تبلغ الحرية بعد. فالحرية لا تقتصر على الانتهاء من الضغوط الخارجية، بل هي بلوغ النضج السياسى الواعى بالمسؤولية الأخلاقية.

فالحرية تشمل القدرة على اختيار المبادئ بناء على تفكير عقلانى. والقدرة على التفكير العاقل والاختيار يتضمن القدرة على فهم اختيارات الجماعات

الهوامش

Fredrick Jameson, "Third world Literature in the Era of Multinational Capital", Social Text, 15 (Fall) (١) 1986:65-88.

Linda Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", Past the Last Post. Eds. Ian Adam & Helen Tiffin. (٢) New York: Harvester Wheatsheaf, 1991: 167-190.

Satya Mohanty, "Colonial Legacies, Multicultural Futures: Relativism, Objectivity, and the Challenge of (٣) Otherness", PMLA, 110 1 (January) 1995: 108-118.

Friedrich Nietzsche. The Will to Power, Trans. Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale. Ed. Kaufmann. New (٤) York: Vintage, 1986.

Dick Hebdige, "Postmodernism & the Other Side", Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies. Eds. (٥) David Morley & Kuan-Hsing Chan: London Routledge, 1996: 174-200.

Jean Baudrillard. The Gulf War did Not Take Place. Intro. Paul Patton. Bloomington: Indiana UP, 1995. (٦)

Diana Brydon, "The White Intuit Speaks: Contamination as Literary Strategy", After the Last Post. 192. (٧)

Jean-François Lyotard. "Complexity and the Sublime", ICA Documents 4 (1986) 10-12.4 (1986) (٨) 10-12

Jurgen Habermas, "Modernity Versus Postmodernity". Postmodern Perspectives; Issues in Contemporary (٩) Art. Ed. Howard Risatti. New Jersey: Prentice Hall, 1990: 54-66. Also see, Mark Poster, "Postmodernity and the Politics of Multiculturalism: The Lyotard-Habermas Debate over Social Theory", Modern Fiction Studies 353 (Autumn) 1992:567-80.

Jean-François Lyotard, Toward the Postmodern. Eds. Robert Harvey & Marks. Roberts. New Jersey: Hu- (١٠) manities Press, 1995, 154-56.

"Colonial Legacies", 114. (١١)

Hebdige, "Postmodernism and the Other Side", 195. (١٢)

"The Next Left: A Conversation with Richard Rorty", by Scott Stossel, Atlantic Unbound University of (١٣) Phoenix Online April 23, 1998: 1-12. <www. Theatlantic.com/unbound/bookauth/ba 980423. html>

Hebdige, "Postmodernism and the Other Side", 194. (١٤)

A. Gramsci, Selections from Cultural Writings. Eds. D. Forgacs & G. Nowell-Smith. Cambridge: Harvard (١٥) UP, 1985; as in Hebdige, "Postmodernism and the Other Side", 195.

- Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, Trans. Ian Hamilton Grant. London: Sage Publications, (1993), 65. (16)
- Baudrillard, "The Order of Simulacra", *Symbolic Exchange and Death*, 50-86. (17)
- Jameson, "Third World Literature in the Aura of Multinational Capital", 69. (18)
- Aijaz Ahmed, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso, 1994: 95-122. (19)
- Shaobo Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", *New Literary History* 28 1 (1997):12-14. (20)
- Wang Fengzhen, "Third-World Writers in the Era of Postmodernism", *New Literary History* 28 1 (1997): (21) 44-55.
- Gramsci, *Selections from Cultural Writings*. (22)
- Hutcheon, "Circling the Downspout of the Empire", 173-83. (23)
- Brydon, "The White Intuit Speaks", 195-97. (24)
- Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993, 240-44. (25)
- Simon During, "Postmodernism or Postcolonialism Today", *Postmodern Conditions*, Eds. Andrew Milner, (26) Philip Thompson, & Chris Worth, New York: 1990, 113-31; as in Xie, "Rethinking the problem of Postcolonialism".
- Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 183. (27)
- Djalel Kadir, "Postmodernism/Postcolonialism: What are We After?" *World Literature Today* 69 1 (28) (Winter) 1995: 17-21.
- Fernando de Toro, "From where to Speak? Latin American Postmodern/Postcolonial Positionalities", (29) *World Literature Today* 69 1 (Winter) 1995: 35-40.
- Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", 10. (30)
- Toro, "From Where to Speak?" 35. (31)
- Brydon, "The White Intuit Speaks", 35. (32)
- Fengzhen, "Third World Writers", 541. (33)
- Terry Eagleton, "The Crisis of Contemporary Culture", *Random Access: On Crisis and Its Metaphors*, Eds. (34) Pavel Buchler & Nikos Papastirgiadis. London: Rivers Oram Press, 1995: 11-23.
- Eagleton, "The Crisis of Contemporary Culture", 14. (35)
- Simon During, "Literature - Nationalism's Other? The Case for Revision". *Nation and Narration*. Ed. Homi (36) Bhabha. London: Routledge, 1993:138-53.
- Anne McClintock, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Postcolonialism' ", *Social Text* 31/32 (37) (1992), 88. Also, Ella Shohat, "Notes on the Postcolonial", *Social Text* 31/32 (1992), 15; as in Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism".
- McClintock, "The Angel of Progress", 93. (38)
- Arif Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry* 20 (1994), 331. (39)
- Xie, "Rethinking the Problems of Postcolonialism", 15. (40)
- Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 169-78. (41)

Irele Abiola, "Parables of the African Condition: A Comparative Study of three Postcolonial Novels", *Journal of African & Commonwealth Literature* (1981): 69-91: as in Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 169.

(٤٣) شعيب حليفي، شعيرة الرواية الفانتاستيكية، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧.

Stephen Slemon, "Modernism's Last Post", *Past the Last Post*, 1-12. (٤٤)

Brydon, "the White Intuit Speaks", 202. (٤٥)

Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 169. (٤٦)

Hutcheon, "The Post Always rings Twice: the Postmodern and the Postcolonial", *The Routledge Lecture*, (٤٧) 22 May 1993, University of Wales, College of Cardiff, *Textual Practice*, (1994): 205-39.

Homi Bhabha, *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994. (٤٨)

Simon During, "Waiting for the Post: Some Relations Between Modernity, Colonization, and Writing", (٤٩) *After the Last Post*, 26.

Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", 161. (٥٠)

Bhabha, *The Location of Culture*, 171-97. (٥١)

Mohanty, "Colonial Legacies", 114-15. (٥٢)

Mohanty, "Colonial Legacies", 113. (٥٣)

Bhabha, *The Location of Culture*, 212-35. (٥٤)





نحن : بين الحداثة ، وما بعدها ..

مجدى عبد الحافظ *

كل ما هو غربي ماديا وثقافيا، دونما مراعاة لما اطلقنا عليه مرارا «فارق التوقيت التاريخي». من هنا سنتحدث عن «الحداثة»، قبل أن نتطرق لموضوع «ما بعد الحداثة»، باعتبار أن ما بعد الحداثة تاريخيا مرحلة تالية للحداثة، وهى التى أحالت إليها، ودفعت بها إلى ما وصلت إليه. إلا أننا قبل هذا وذاك سنحاول أن نخرج فى عجلة على تعبير «نحن» كما نفهمه، وكما استخدمناه فى هذا البحث.

نحن: فى الحقيقة أن كلمة «نحن» كلمة مطاطة، وتحمل فى ثناياها كثيرا من الأحاسيس المختلطة والغامضة بل والمتناقضة فى أحيان كثيرة، ومن هنا تختلف مدلولات الكلمة تبعا لاختلاف المتكلم فى الموقع الاجتماعى أو الجغرافى أو العرقى أو التاريخى.. الخ واختلافه فى التوجه الثقافى الفكرى، والدينى، والسياسى وبوجه عام الأيديولوجى. ومن هنا نجد كلمة تلوكها كل الألسنة فى كل الأوقات دون أن تعنى نفس المعنى المقصود فى كل مرة، مما يوقع فى الحيرة والبلبلة، بل ويثير إشكالات معرفية عدة. ونحن لاندعى أن التعريف الذى سنقدمه الآن هو القول الفصل، أو الحقيقة النهائية لكلمة «نحن»، بل نعتقد أن تصورها نفسه سيكون هو إحدى تجليات هذه الفوضى التى

يحتل موضوعا الحداثة، وما بعد الحداثة أهمية كبرى فى بلداننا على كل المستويات الثقافية وداخل مجالات العلوم الاجتماعية المختلفة، بل ويتسمان ببريق خاص أقرب إلى ما تتسم به الموضوعات الفكرية، والتقاليع الثقافية، خاصة موضوع «ما بعد الحداثة». إذ أدلى لفيف كبير من مثقفينا من مختلف الاتجاهات والنحل بدلوهم فى هذا الموضوع بمقاربات تتراوح لحد كبير من درجة الاقتراب من الاشكاليات الخاصة بالموضوع، ناهيك عن ربطه بالثقافة والواقع العربى المعاصر. ولسنا هنا بصدد مراجعة الأطروحات العديدة التى قيلت بهذا الخصوص، والعديد منه يكتنفه الخلط والغموض، وعدم الدقة، بل ما نتوسمه - أولا - فى معالجتنا تلك - من الأولى أن يكون - وضع الإشكالية - حسب ما نعتقد بالطبع - فى إطارها الفعلى، وسياقها التاريخى، ومن هنا نتبعد عن التهويمات أو الأوهام والافتازات التى يخلعها البعض على الموضوع، وتغرى البعض الآخر بإقامة بناءات فكرية ومجتمعية على فرضياتها الهشة التى سرعان ما تنتهار موضوعا ومضمونا. وثانيا: محاولة فهم الموضوع فى إطار خلق المسافة الواجبة بينه كمنتج ثقافى غريب له محيطه الحيوى وظروفه الخاصة، وبيننا نحن من نعيش فى العالم العربى وتعودنا أن نستهلك

(*) مدرس بقسم الفلسفة جامعة حلوان.

تغلف هذا التعبير. وإذا كان الأمر كذلك فلم إذن نتجشم عناء تلك المحاولة؟

لا بد من التأكيد - أولا - على أن محاولتنا تلك ليست من قبيل الترف الفكري أو المعرفي، فنحن نؤمن بأن كل ما نقوم به لا بد أن يكون له مردود تنويري خلاق، ومن هنا نعتبر إسهامنا اشتباكا مع الاسهامات الأخرى في حقل الصراع الابدولوجي شديد الاستقطاب. بهذا المعنى تصبح محاولتنا مبررة، وذات حيية.

والحق أن تعبير «نحن» كمفهوم أو مصطلح في الثقافة والفكر لانجده في المصطلحات العربية المعروفة^(١)، باستثناء القواميس العربية اللغوية، إذ لا يعتد أن يكون «ضميرا منفصلا لمثنى المتكلم وجمعه ويستعمل لمفرد المتكلم عند إرادة التعظيم»^(٢). بينما يحدد لالاند أكثر من معنى فكري وثقافي لهذا التعبير، إذ يرى أنه يطلق بالمعنى الواسع للتعبير عن الإنسانية بأكملها، كما يستخدم أحيانا للتعبير عن المعاصرين، أو المشاركين في وطنية واحدة للمتحدث، وأيضاً عن الفلاسفة الذين يؤمنون بنفس المذهب الخاص بالمتكلم، كما يستخدم التعبير أحيانا لإخفاء هوية المتحدث، وأحيانا بشكل آخر للتعبير عن اقتراح يخص كل إنسان مأخوذ بشكل فردي أو كل مجموعة بشرية مأخوذة معا، كما أنه يمكن أن يهدف إلى نمط نموذجي أو نمط متوسط لم يتحقق من قبل في أي فرد^(٣). ويضع لنا تأملاته في النهاية حول مصطلح «النحن» بنسأله عما إذا كان يشير إلى كل فرد أو إلى الطبيعة الجهرية للإنسان، خاصة أن العقل الإنساني غير مكتمل في كل فرد على حدة رغم اختلاف تأثيراته، أو يشير أخيرا إلى المجتمع باعتباره قد أسس العلم بشكل جماعي.

سنعمل في محاولتنا تلك على الدفع بتصورنا لتعبير «النحن» الذي نجهه يعبر عن حدود وأطر تتسع شيئا فشيئا حتى تصل إلى التعبير عن الإنسانية بأكملها، إذ تبدأ في التعبير عن الجماعة الصغيرة التي تربطها علاقات ومصالح، وتتسع شيئا فشيئا حتى تعبر عن الجماعة الثقافية التي تعيش في محيط جغرافي واحد عبر التاريخ،

وتأثرت بنفس الأحداث السياسية والفكرية الثقافية التي صاغت لها إطارا لغويا وثقافيا واحدا، بل ومرجعية يطلق عليها البعض «خصوصية». تظل هذه الدائرة مفتوحة يتراكم داخلها كل جديد إبداعي ينتج داخل إطار الجماعة أو يأتي من خارج الجماعة إلا أنه يفيد في حل إشكالاتها الآنية وبأخذ بيدها لتتخطى معوقاتها التي تحول دون تقدمها، وتقدم أعضائها، بحيث تصبح الجماعة التي تعبر عن «النحن» جماعة فاعلة، ومساهمة في إطار المجتمع الإنساني والعالمي، ومن هنا فخيالاتها وإبداعاتها لا بد ألا تتعارض مع هذه الدائرة الأكبر للإنسانية، وأن يظل تصورنا «للنحن» متجهيا دائما نحو مثال أعلى يجب الوصول إليه وتحقيقه للارتقاء بهذا النحن. على ألا يصبح «النحن» ذات طبيعة واحدة وصماء، وبالتالي جامدة، بل «النحن» يضم مجمل الآراء والتصورات المختلفة التي تدور داخل إطار الجماعة الواحدة دون تهميش أو تقليل من رأى على حساب رأى آخر. ويعتبر هذا مصدر تجدد وشباب ونهضة دائم ومستمر «للنحن». «فالنحن» الذي يعتبر ذاته معبرا عن رأى واحد وتصور واحد، وتاريخ واحد منسجم تمام الانسجام هو الذي في طريقه للاندثار والموت. ومن هنا سيكون «النحن» في تصورنا متجددا دائما، وغير مكتمل طالما أن هناك بشرا مازال يدب على الأرض، ويعيش داخل إطار الجماعة الإنسانية الواسعة. وتصور «النحن» لا يستقيم إلا بتصور «نحنوات» أخرى - إذا صح التعبير - فهذه الجماعات النحنوية الأخرى هي التي تعطي مشروعية الوجود «للنحن»، وبدونها سوف نتوقف عن أن نكون «نحن» أنفسنا. إننا يمكننا هنا سحب علاقة المعيشة المفترضة بين الذات Intersubjectivité والتي خدنا عنها موريس ميرلوبونتي على علاقة مكافئة بين الجماعات النحنوية Internousité إن ضح التعبير أيضا.

ويغد أن تعرضنا لمصطلح «النحن»، نجد أنفسنا مؤهلين لطرح سؤالنا التالي: ما هي الحداثة؟

الحداثة:

في الحقيقة لا نستطيع أن نجد إجابة جاهرة، وجامعة مانعة = بلغة المناطقة - لسؤالنا السابق، لأنجب علية

إن الحداثة تحاذى مقبرة المفاهيم العتيقة تلك التي تضيق علينا» (٦).

لقد كانت الحداثة تعبيراً غير مسبق عندما أطلقه بودلير مع توفيل جوتييه، ولقد ظلت لدى بودلير «هى حضور الأبدى فى الآن والمؤقت. هى الجمال الموجود فى الموضوعة التى تتغير فى كل فصل من الفصول. وهو تحديد خمل فى داخله الشعور بأن الأبدى سينتهى بالتحلل فيما هوأت، كما يحل الحب فى الرغبة، وذلك حتى لايمكن ادراك الأبدية إلا فى الوعى بغيابها وفى قلعة الموت» (٧).

من هذا المنطلق تمسك علماء الاجتماع إلى أقصى حد بما طرحه كمانط فى مقالاته الشهيرة «ما التنوير» حيث قال أن «التنوير هو تحرر الإنسان من اللارشد، واللارشد هو عجز الإنسان عن الإفادة من عقله من غير مغونة من الآخرين، كمن جزيما فى إصمالم عقلك - هذا هو شعار التنوير (...) لأن التنوير ليس فى حاجة إلا إلى الخرية.. إنها الحرية فى الاستخدام العام للعقل فى كل مسألة» (٨). من هنا تصبح الحداثة لدى علماء الاجتماع عبارة عن نتيجة لجهود دائمة ومستمرة للانملاخ من الثقالبد، ومن البديهيات والمسلمات والقرائبات التعسفية، ومن الأحكام المسبقة، والاعتقادات الطلامية، فى نفس الوقت الذى يتم فيه الشنبث بمنقال نموذجى لتقدم المعارف والتكنولوجيا، ننعكس عليه الفعالية ونوعة المردودية Productionisme والعلاقات الاجتماعية المختلفة التى تنشأ فى ظل الحداثة، إذا مسقطيع القول فى كلمة واحدة أن الحداثة هى انتصار العقل على النقل، أى الإعلاء من شأن العقل على حساب النصوص الموروثة، والتقاليد العتيقة، هى إطلاق الحرية بلا حدود للعقل الإنسانى كى يؤصل هذا لتربيع الإنسان كسييد أوسخ على الطبيعة، وكعصود وحيد للمعارف والقيم. إنها كما يقول تورين «انتصار للعقل وتحرير وثورة، ويعرف التحديث على أنه الحداثة فى حالة فعل وعلى أنه معيار مباطل لها تماما (...) المفهوم التقليدى للحداثة هو إذن وقيل كل شىء بناء صورة عقلانية للعالم الذى يدمج الإنسان بالطبيعة، الكون المقتضى فى الصغر

قمنا بطرحها من قبل، فى مجلتنا الغراء «قضايا فكرية» (٩). إلا أن ما يمكن أن نلاحظه بما لايدع مجالا لأى شك - خاصة فيما يتصل بالموضوع على المستوى التاريخى والعلمى - أن الحداثة حالة ثقافية حضارية ومجتمعية جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التى تشكلت فى القرنين التاسع عشر والعشرين، وهى فى نفس الوقت امتداد لجهود حثيثة بدأت منذ القرن السادس عشر فى أوروبا، ولعلنا تحدثنا من قبل عن مراحل تكونها» (١٠) التى حصرتها فى: «النهضة» التى عادت بالغرب إلى تراثه الوثنى القديم لأفينا وروما ليتخطى قيم المسيحية. و«الإصلاح الدينى» الذى تجسد فى البروتستانتية التى تزعمها مارتن لوثر ليثم الفصل بين الفرد المؤمن والكنيسة مما مهد للديمقراطية. و«الثورة العلمية والفلسفية والعلوم التجريبية، والاكتشافات الكبرى» التى أطاحت بالشرعية الدينية. و«فلسفة الأنوار» التى تصدت لأصم المجتمع التقليدى الرئيسية المتمثلة فى الحق الإلهى والكنيسة، حيث قام الغرب لأول مرة ببناء نظرية عقلية للكون وللإنسان تقوم على العقلانية والوضعية والتأويلية والإيمان بالتقدم. و«الثورة الفرنسية» التى ثارت على كل قيم ومؤسسات المجتمع القديم. وأخيرا «الثورة الصناعية» التى أطاحت بتطبيقات المجتمع التقليدى؛ وخلقت طبقتى البورجوازية والبروليتاريا، حيث قام على كاهلهما معا التحديث السياسى والفكرى. إن أهم ما ميز عملية التحول تلك مبدأ «العقلانية» و«ميلاد الفرد» باعتبارهما المنطلق الذى من خلاله استلهم الغرب كل عمليات تحديثه التى امتدت فى الواقع العصى على مبادئ الديمقراطية، والعلمانية، وحرية الفكر.

عملية التحول للمجتمع الحديث إذن لم تكن إلا معركة دائمة استمرت على قدم وساق لمدة قرون ثلاثة، ومن هنا نفهم ما يعننيه هنرى ميتشونيك H.Meschonic بقوله أن «الحداثة معركة. تبدأ بلا توقف، لأنها حالة وليدة، وليدة بلا نهاية للذات، ولقاربع ومعنى الذات. إنها لا تتوقف عن ترك الفكر الجامد من خلفها، حيث إن الأفكار التى تفجدهم تتوقف، تلك الأفكار التى تخلط بين شبابها القديم وشيوخه العالم.

(الميكروكوزم) في الكون المتناهي في الكبر (الماكروكوزم) ويرفض كل اشكال الثنائية بين الجسد والنفس، بين عالم الانسان والعالم المفارق» (٩).

أزمة الحداثة:

لقد أسست عملية التحول للمجتمع الحديث بدنيامية غير معهودة، وبروح نضالية عالية لفاعول اجتماعي ناشط، وضع كل رهائاته على تحقيق المجتمع الحديث باعتباره المسوَّغ والإطار الذي سيحقق من خلاله مصالحه وطموحاته. فعلى المستوى النظري - تماما كالعَمَلِي - مرت الحداثة باعتبارها ظاهرة حضارية بأربع ثورات كبرى تمثلت الأولى في حصول الانسان الحديث على استقلاليته، وإرادته في التحكم التفتي في العالم: وهي تلك المشاريع العقلانية التي تجلّدت في الفلسفة الديكارتية. وفي المرحلة الثانية من تلك الثورة استطاع الانسان الحديث أن يفرِّغ العالم من اسراره، ففك سحره بالفلسفة الوضعية، واجتهد في ان ينسب لنفسه خصائص آلهة الماضي، كالمعرفة الكلية والقدرة، كما بين ذلك كل من ماكس فيبر وإميل دوركايم. وتمثلت الثورة الثالثة في عملية تمييز للهيكل، وأيضاً تفكيك لأبعاد مختلفة للوجود الفردي والجماعي: وهو ما نطلق عليه «عملية الدنيوية» أى فصل الديني عن الدنيوى *Sécularisation* أو «عملية علمنة» *Laïcisation* المجتمع، بالتعارض مع تداخل هذه الأبعاد المختلفة لدى الجماعات التقليدية. وتبلغ الحداثة أخيراً أوجها في مثل النزعة الإنسانية الغربية التي طوّرتها فلسفة الأنوار. لقد بدأت الحداثة كعلاقة محملة بالتوتر - كما يرى تورين - للعقل والذات، وللعقلنة وتحقيق الذات، بروح النهضة، وروح الإصلاح، بالعلم وبالحرية. فالحداثة أنجزت - كما يرى - من حوار العقل والذات. فبدون العقل تنغلغل الذات في هوس هويتها، وبدون الذات يصبح العقل آلة السلطة. ومن هنا تتمثل أزمة الحداثة في الفصل الذي تم بين جناحي الحداثة: العقل والذات حيث تصارعاً، وتجاهل كل منهما للآخر. للقضاء على أزمة الحداثة تلك لا بد للعقل وللذات أن يعود كل منهما للآخر، وأن يتعلما العيش معا ومن جديد» (١٠).

هذا التصور كان سائدا عندما بدأت الحداثة، واطلقت تصوراتها التفاضلية، وبشّرت بالتقدم، وبالمجتمع السعيد للجميع. إلا أن الأمر قد تغير اليوم، فبدى الإيمان في التقدم، والنزعة التفاضلية وهما ما اتفق عليه فلاسفة القرن الثامن عشر إجماعاً (١١). يثيران التحفظ والقلق، بل والانتقادات العنيفة من قبل الفلاسفة الذين ينتمون لتيارات ومدارس مختلفة كـمدرسة فرانكفورت وعلى الأخص هوركايمر وأدورنو اللذين اطلقا على الحداثة مصطلح «أفول العقل». وفلاسفة مثل ماكس فيبر وحنا أرندت، وهانس جوناكس وهابرماس وفوكو وغيرهم، بل وقبلهم كان ماركس، فبقدر ما كان حداثيا، كان ناقدا للحداثة، بل أكثر من ذلك يعتبره تورين: «أول مفكر كبير ما بعد حداثي (لكونه) معاديا للنزعة الإنسانية، ولأنه يرى التقدم تحررا للطبيعة وليس تحقيقا لتصوّر أسمى عن الإنسان، ومفهومه عن الشمول يتنوع حسب النصوص وحسب مراحل حياته، ولكن هناك وحدة في أعماله وهي المادية، وهو ما يعنى بالتالي النضال ضد النزعة الذاتية» (١٢). كذلك يصف تورين نبشته الذي يتصور الحداثة في إنتصار الوعي فيعتبر الحداثة «اغتراب الطاقة الإنسانية المنفصلة عن نفسها والتي تعادى ذاتها بتماھيها مع إله ومع قوة غير إنسانية، وتفرض على الإنسان الخضوع لها. لقد قادت الحداثة إلى العدمية، وإلى استنفاد الانسان الذي انتقلت قدراته إلى العالم الإلهي بواسطة المسيحية، التي ليس لها من سمة تخصها إلا سمة الضعف، وهو ما يؤدي إلى انحطاطها واختفائها الذي لامفر منه. إن قلب القيم يؤدي إلى رفض هذا الاغتراب وإلى استعادة الإنسان لوجوده الطبيعي وطاقته الحيوية وإرادته في القوة» (١٣). كما يقدم تورين درس فرويد كمداء جذرى للحداثة عندما يقول «إن ما تعلمناه من فرويد هو الحذر تجاه «الحياة الداخلية» المليقة بالتماهيات التي تؤدي للاغتراب والحذر تجاه النماذج الاجتماعية التي تم غرسها فينا، هذا الحذر يجبرنا على البحث عن أنا الذات الفاعلة خارج أنا الوعي وذلك عن طريق رفض الصلة بين الفرد والمجتمع كما يجبرنا أيضا على ربط الدفاع عن أنا الذات الفاعلة بالتمرد على النظام القائم» (١٤).

فى شمولية لاتفرق بين الدولة والمجتمع، تعمل على فرض منطق وحيد على الحياة الاجتماعية متشعبة الأبعاد، ومن ثم تبدو الحداثة نتيجة لذلك كما يقول تورين بحق «كأداة للسيطرة وللاندماج والقهر».

نحن والحداثة:

نسمع ونقرأ كثيرا عن مواقف فى مجتمعاتنا تحاول بكل قوة الوقوف ضد الحداثة باعتبارها منتجا غربيا، وبالتالي غربيا عن هويتنا وخصوصيتنا وقيمنا التى توارثناها من خلال الاجيال وعبر السنين، والتى يجب الدفاع عنها بكل غال ونفيس. والحقيقة أن هذه الاصوات هى نفسها التى تحاول تجميد لحظة زمنية فى تاريخ «نحن» ضاربة بعرض الحائط التحولات العميقة التى تراكمت عبر التاريخ، وغيرت طبيعة الإشكاليات التى نخياها، بحيث اصبحت طبيعة حياتنا تختلف جذريا عن طبيعة الحياة التى عاشها اسلافنا منذ مئات السنين. لقد اندمجنا فى حضارة العصر مع العالم وأخذنا بمنتجات الحداثة على كل المستويات فى الاتصال والنقل والمواصلات، والمأكول والمشرب، والملبس، وفى السكنى، وفى التعبير الفنى التشكيلى والسينمائى والموسيقى الغنائى والمسرحى، والأدبى... الخ.

استعارتنا وسائل تسهيل سبل العيش تلك أملت علينا واقعا جديدا كان لابد من أن يترجم على أرض الواقع الذى نحياه، وإلا كيف نستعير السيارات دون أن نقوم بتجهيز أماكن لتسير فيها واسعة ومرصوفة، وتخطيط ميادين وإشارات ضوئية وإرشادية تنظم عملية الانتقال الكثيف تلك. وجود وسائل الانتقال الحديث أملت علينا أن نغير من طبيعة الصحراء لننتقل بها إلى مكان يمكنه استيعاب هذا الحديد فى حياتنا. ولنفس على ذلك آلاف الوسائل التى قمنا باستعارتها، وفرضت علينا إجراءات كثيرة مماثلة. الشيء الآخر أننا نعيش داخل إطار مجتمع عالمى، أكثر تقدما منا، وموقعنا فى هذا العالم يتحدد بمدى ما حققناه من تقدم على كل المستويات الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية، وبالتالي فالتحدى مفروض علينا منذ البداية، فالأخذ بالحداثة والتحديث ليس ترفا أو وجهة نظيفها على انفسنا، ولكنه تحدٍ وجودى لنا، هو أن نكون أو لا نكون فى هذا العالم،

هكذا حمل مشروع الحداثة منذ البداية فى احشائه الجذور التى عملت على الخروج عليه وانتقاده، فشككت الطبقات الاجتماعية من جهة والزعة الفردية من الجهة الأخرى طرفى نقيض ترعرعت بينهما الانتقادات العنيفة التى وجهت إلى المجتمعات الحديثة، بصرف النظر عما وصلت إليه - هذه المجتمعات - من تقدم ونمو، وبصرف النظر عن المرحلة التى قطعتها على طريق الحداثة، إذ أن النقد يعود فى الأساس إلى غياب، بل وإفقاد ما كان يربط بين المجموع، سقوط تلك العلاقة جعل المفاهيم الكبرى للحداثة كالترقى والتحرر والديمقراطية وحقوق الإنسان.. إلخ تنهاوى تباعا، مخلة الساحة للأنظمة التوتاليتارية (الشمولية) والبيروقراطية، والاستبدادية القمعية... إلخ من جهة، والمدمرة للطبيعة والبيئة... إلخ من جهة أخرى، مما دفع الإنسان الغربى إلى إعادة تقييم مشروعه الحداثى، وإعادة النظر فى أسسه ومسلماته البديهية التى قام عليها.

إن تعقد المجتمع، بزيادة تبادلاته المادية والرمزية، وتضاعف سكانه الذى فاق كل تصور، ورعوس أمواله التى أصبحت اليوم عابرة للقارات، وسلعه وانماطه الاستهلاكية، ووسائل تحكمه فى الأنظمة الاجتماعية، وزيادة اهتمامه بترسانته العسكرية، كل هذا أدى إلى شعور عميق بأن الوعود المستقبلية الكبرى للحداثة أخذت تنهاوى، فى ظل تراجع للعقلانية، بل وإنحصار تلك الأخيرة فى نطاق عقلانية أدائية، بحيث تحول الفعل الانسانى إلى فعل أقرب إلى التقنية لا يقوم إلا بتدعيم الأشكال المضادة للحداثة تماما، عندما يختزل الانسان والمواطن فى المستهلك، ورجل الدولة فى الديكتاتور، والعقل الموضوعى فى العقل الأداتى، ويسلخ التقنية من دورها الهام فى تأكيد التضامن الاجتماعى لدور معاكس تلعبه لصالح العسف والقمع والعدوان داخليا وخارجيا، إضافة إلى تسخيرها فى عجلة الانتاج الرأسمالية الضخمة والبروجاندا والميديا. مما يؤدى فى الأخير إلى أن يصبح مفهوم «التحرر» خاليا من المعنى، كما تفقد الثقافة أيضا معناها بفعل وقوعها كفريسة فى أحابيل التقنية والعقل الأداتى مما يقود بدوره إلى الوقوع

كل النتائج الغربية الحديثة التي أُبدعت منذ ثلاثة قرون؟! وهل سينتظرننا الغرب لنحقق كل هذا؟! وإذا ما انتظرنا فكم قرنا سيكفيانا لكي نحقق ما حققه الغرب؟! وإذا ما اقترح البعض ليحسم هذه الاشكالية: الاقتراح التلقيني القديم الذي يقول: بأن علينا أن نستعين وعلوم الغرب فقط مع الإبقاء على تراثنا وتقاليدنا القديمة، وبهذا نملك ناصية الحداثة والمعاصرة من جهة، وبناصية التراث والتقليد من الجهة الأخرى. سنجد أن هذا الاقتراح يكرس حالة التشوه، أو «محملك سر» التي نمارسها منذ بدايات هذا القرن ولآن. فالحداثة كل لا يتجزأ، والإبقاء على عناصر قديمة وتقليدية داخل البنية الحديثة هو ما أعاق تقدمنا منذ النهضة العربية في العصر الحديث (نهاية القرن التاسع عشر وبدايات العشرين):

كما أن الحداثة تستلزم مناخا ثقافيا واجتماعيا مكافئا لهذه الحالة الجديدة التي لا ترضى بأنصاف الحلول، التي تجعل البنيات التقليدية القديمة في علاقة تجاورية دائمة مع البنيات الحداثية الجديدة، ومن هنا تفقد الحداثة وفكرها أهم دوافع تقدمها وإنتصارها المستعمر، حيث تنتفى العلاقة الجدلية بين البنييتين، تلك العلاقة التي تلعب دور المحرك للمجتمعات وللجماعات البشرية نحو سيادة أفكار وقيم الحداثة.

وليس معنى هذا أن نسير مسيرة القذ بالقد مع ما حدث في الغرب، فنحن نؤمن بأن الواقع مختلف، وكثيرا ما دعونا لما اسميناه بضرورة مراعاة «فارق التوقيت التاريخي» بيننا وبين الغرب. لكن كيف يمكن أن نراعي ذلك، وأليس هناك شبهة تناقض بين تلك الفكرة الأخيرة، وما قلناه منذ قليل؟

الإجابة بالنفي. فالحداثة في الغرب - كما رأينا - لها قواعد وأصولها، ولابد أن نستعير هذه القواعد وتلك الأصول كأطر عامة لاغنى عنها إذا أردنا تحديث مجتمعاتنا فعلا، بينما علينا أن نستفيد - في نفس الوقت - من مسار الحداثة في الغرب ليس لتطبيق كل لمخظاته التاريخية لدينا - فهذا عبث، بل وغباء يتعارض مع فكرة مراعاة فارق التوقيت التاريخي - فطبقة المجتمع الغربي طبقا لم تكن هي نفس الطبقة الطبقية

ولا فسوف ندثر كمجموعة بشرية لها ثقافتها وتاريخها بين المجموعات البشرية الأخرى. إثبات الوجود إذن يتحدد من خلال الأخذ بأسباب القوة التي ابتدعتها العقل البشرى في أى مكان في العالم، وبامتلاك لغة العلم والتكنولوجيا والتقدم التي لا يعرف العالم الحديث لغات غيرها.

إلا أن السؤال الذى يفرض نفسه علينا: هل هناك ثابت فى منظومة تفكيرنا، وبالتالي لاستطيع الاقتراب منه، وهناك متحول يمكننا تعديله وتطويره دون حرج؟ فى الحقيقة صياغة هذا السؤال على هذا النحو تصادر على المطلوب، بل وتجر - حتى لو لم نقصد - إلى الجمود والتحجر، لافتراضها منذ البداية ثابتا لايمكن تطويره، إذ من يحدد هذا الثابت وعلى أى أساس، وبأى معيار، وهل هو ثابت فى الظروف التاريخية الحالية يمكن تعديله إذا ما تغيرت، أو ثابت على الدوام مهما تغيرت الأسباب والظروف؟! - نسمع ونقرأ أيضا عن دعوات لإبداع حداثة جديدة مختلفة عن الحداثة الغربية، باعتبار أن الحداثة الغربية ليست قدرا ينبغي علينا تقليده، وعليه ينبغي أن نبعد حدثائنا نحن، ولاننقل حداثة الآخرين، ولهذا رأى أيضا قوته وحجته، إلا أنه - فى تصورنا - يعبر عن وجهة نظر واقعة تحت تأثير رد الفعل، وليست وجهة نظر نابعة عن تأمل وتفكير صاف، لماذا؟ ببساطة لأن الحضارة الغربية ليست ملكا للشعوب الغربية، أو حكرا عليها، فقد ساهمت معظم شعوب الأرض فى صياغة هذه الحضارة التى هى ملك للبشرية جمعاء، إذ كانت عبارة عن تراكم حضارى عبر دورات حضارية طويلة، ساهم فيها اسلافنا بقدر غير قليل، مازال يذكره لهم علماء الشرق والغرب غير المتميزين. وأيضا لأن فكرة إبتداع حداثة خاصة بنا تنكر العقل البشرى الواحد الذى يعمل بنفس الطريقة، فالقانون العملى أو الرياضى لن يتغير بتغير الشعوب أو الأديان أو الحدود الجغرافية. كما أنها فكرة ترفض التراكم الحضارى الذى تم منذ فجر التاريخ البشرى وحتى اليوم. وماذا نفعل لنختري حدثائنا الخاصة بنا، هل سنعيد اكتشاف البخار، والكهرباء، والطاقة النووية من جديد؟!، هل سنبدا منذ انتهى اسلافنا فى العصر العباسى ونضيف عليهم، لاغين

على سلوك الأفراد في الطريق العام، وفي أماكن العمل، وفي المنازل، وفي أداء وظائفهم^(٩)، تجعلنا نقول بما لا يدع مجالاً لأي شك بأن مجتمعاتنا تفتقد العقلانية؛ السمة الأساسية لأي مجتمع حديث. حتى وإن وجدنا بعض البصيص من تلك العقلانية على سبيل الاستثناء، فسنبجدها تطبق في مجالات ضد الحدأة وروحا وفعلًا.

والجناس الثاني: ميلاد الفرد ليس أكثر حظاً من الأول، فمزال الفرد في مجتمعاتنا مكتوباً، وتمارس عليه أشد أنواع القسوة والقهر النفسية والجسدية، فمازالت مجتمعاتنا أبوية، لا يستطيع الفرد فيها أن يفكر بنفسه، دون أن يلجأ إلى الآراء المتوارثة والتقليدية، حتى فيما يتعلق بأهم ما يخصه، ويمثل قدس أقداسه، فلا يد من مراجعة الآخرين الذين يفكرون له، ومن هنا ينتفي مفهوم الساحة العمومية L'Espace Publique، ويتداخل مع ما هو خاص، بشكل لا يمكننا معه التمييز بين المجالين. ومن هنا تسقط أهم عناصر المجتمع الحديث ألا وهي الديمقراطية التي تتحول إلى نقيضها، وإن تم الإبقاء على المصطلح يفرغ من المعنى الأصلي له ليشير إلى حالة تنسم بالميوعة الفكرية في مجال العمل والنظر على السواء.

وتراجع أيضاً العلمانية بفعل حركة تشويه فاعلة للمصطلح - على حد تعبير نبيل عبد الفتاح - بحيث يصبح المصطلح في النهاية تهمة يثير أمانها القاصي والداني، وتضيق أهم سمة للمجتمع الحديث. وبالقدر نفسه، ولنفس الأسباب تراجع حرية الفكر وتنكمش إلى أقصى درجة، نتيجة لحملة الإرهاب الفكرى التي تمارسها الأوكار الظلامية المنتشرة في كل مكان والمتأهبة للانقضاض على كل محاولة عقلانية تقرب أو تبعد عن الحدأة. وفي خضم هذا تضيق وتنهك حقوق الإنسان، كوضع طبيعي باعتبار أنه لم يولد بعد في مجتمعاتنا. وسوف نطرح مخارج من هذه الأزمة المستفحلة عندما ننتهى من معالجة موقفنا تجاه ما بعد الحدأة.

ما بعد الحدأة:

أزمة الحدأة ونقيدها في الغرب أديا إلى ظرف جديد أطلق عليه تجاروا «ما بعد الحدأة»، ما الشروط التي أدت

لمجتمعاتنا الآن، ومن ثم نفتقد الى ذلك الفاعل الاجتماعى الذى قاد ثورة التحديث فى الغرب وتجسد فى البورجوازية. كما أن الحدأة فى الغرب قد قادت إلى أزمة تعرضنا لها منذ قليل، ولهذا فعلى أن نتعامل مع أنكار الحدأة تعاملًا نقديًا، هذا التعامل النقدي هو الوحيد الكفيل بأن يجعلنا نستوعب الحقيقة الفعلية لواقعنا دون أوهام أو فانتازمات، وهو ما يتطلب إجراء دراسات عميقة ومنهجية لهذا الواقع حتى نستطيع أن نضع أيدينا على إشكالياته الحقيقية والواقعية، ونخرج باستنتاجات تعبر بصدق عن الواقع الفعلى. التعامل النقدي أيضا كفيل من ناحية أخرى بأن يدرأ عنا أزمات الحدأة التي يتعرض لها الغرب اليوم، ومن ثم نحقق حدأة راعت فروق التوقيت التاريخى من جهة، واستطاعت تجاوز أزمة الحدأة الغربية من جهة أخرى.

إن خبرة سنوات تعاملنا مع الحدأة الغربية فى الماضى تؤكد أننا لم ننجح، بل وفشلنا فشلا ذريعا فى تحقيق الحدأة المطلوبة. فواقعنا يؤكد اليوم أكثر من أى وقت مضى انتصار النقل على العقل. والأمثلة كثيرة وليست فى حاجة إلى تأكيد، فقد تراجع العقل وبشدة أمام هجوم كاسح قاده أوكار الظلامية التي حولت الظواهر الاجتماعية لظواهر دينية سواء فى السياسة أو فى العلم، حيث أصبح التفكير الحر رجسا من عمل الشيطان، مكروها، ومحكوما عليه بالعزلة والنفي. مما كرس أفكار التقليد والسلفية فى حقل الواقع الثقافى الذى لم يتحرك إلا فى اتجاه إعادة إنتاج تلك الأفكار. ونظرة على واقعنا ستطلعنا على أسئلة النهضة المجهضة والتي مازالت مطروحة إلى اليوم دون إجابات. أخطر من ذلك فقد تمت عملية إجهاض أخرى لأهم ما يميز الحدأة أى جناحيها الأساسيين: العقلانية (الترشيد)، وميلاد الفرد، وهما الإطار الجذرى لأي حدأة متخيلة، كانت أو ستكون. فمجتمعاتنا بمجملها: حكومة ومعارضة، وأحزابا سياسية، وجامعات، ومؤسسات المجتمع المدني تعيش بأكملها فى مناخ ما قبل جدالي، فقيم العقلانية غير موجودة، وإن وجدت فهى غير متأصلة، وبسطحية، بل وتطبق بشكلى انتقائي، مما يجعل هذا التطبيق هو الاستثناء وليس القاعدة، ونظرة

تمت إضافة هذه اللازمة؟ على هذا السؤال يجب ميشونيك H.Meschonnic فيقول: «موضوعيا فهما منفصلان. دون النجاح من الناحية السيمانطيقية في أن ينفصل كل منهما عن الآخر. والعودة نحو القطيعة والاستمرارية في نفس الوقت. قطيعة حقيقية تجد اسمها. ويبقى هناك استمرار في ما بعد Post-. أن تقطع مع اسطورة القطيعة مع الحداثة هو عمل حدائي بكل المعاني. لكي تقطع مع الحديث وما بعد الحديث ينبغي أن تكرر الحديث» (١٦). ولكي يوضح ميشونيك فكرته يستعين بمقالة لهابرماس كتبها في سنة ١٩٨٥ فيؤكد على أن «هابرماس يلح على «اصطناع مسافة» وعلى الانقطاع في اللازمة «ما بعد» Post- وهو يلاحظ أن ثمة تحديدات مواقف متنوعة بالنسبة للماضى مما يجعل اللازمة «ما بعد» Post لاتحمل دائما نفس المعنى، ويسجل بأنه مع «ما بعد الصناعي» Post-industrielle يود علماء الاجتماع أن يقولوا فقط أن الرأسمالية الصناعية استمرت في تطورها. بينما مع مصطلح «ما بعد التجريبية» Postempiriste يود الفلاسفة شرح أن بعض المفاهيم المعيارية للعلم وللتقدم العلمى متفوقة بالأبحاث الجديدة. أما «ما بعد النيونيات» Les Post-Structuralistes تود تحقيق أكثر من أن تود تخطي المعطيات الأولية النظرية المعروفة.

وأخيرا بإطلاق «ما بعد الطليعية» Postavantgar diste على الفن التشكيلي المعاصر الذى يستخدم باستقلالية لغة صورية تنتجها الحركة الحديثة في نفس الوقت الذى تخلت فيه عن الآمال المفرطة في عملية توفيق للفن مع الحياة» (١٧).

من هنا نفهم أن اللازمة «ما بعد» Post- تحمل في طياتها عديدا من المعاني التى تختلف فيما بينها تبعا لطبيعة الاستخدام، ولمرجعية المستخدم. والحق أن تلك اللازمة قد شاع استخدامها في أعقاب الحرب الأولى والثانية، باعتبار أن مصطلح «ما بعد الحرب» Post-guerre كان على كل الألسنة، وفي كل الميادين السياسية والعسكرية والاقتصادية .. الخ. ومن هنا تمت استعارته في مجال الثقافة كأن يستخدم النقد الفنى المصطلح في مصطلحات من قبيل «ما بعد الانطباعية»

إلى هذا الظرف؟ وهل هو تيار فكرى ثقافى يمثل مدرسة أو مذهباً فكرياً أم تيار حضارى يعبر عن وضعية وواقع مجتمعات بعينها؟ وماهى الخصائص المكوّنة لهذه الحيثية الجديدة التى نطلق عليها ما بعد الحداثة؟

عشرات الأسئلة تنهال - وفى نفس الوقت - على رؤوسنا بمجرد البدء فى التفكير فى هذا الأمر. ولعل وضعية ما بعد الحداثة فيما يتعلق بالوضوح والتمييز ليست أكثر حظاً من الحداثة ذاتها التى لم نستطع أن نضع أيدينا وبشكل كامل على كل ما يشكل بنيتها الأساسية نظراً لتشعبها واختلاطها وتداخلها مع كل البنات التى تشكل المجتمعات الغربية، ومن هنا تعدد مفاهيم ما بعد الحداثة وتتراوح ما بين التشكيك فى الوضعية ذاتها وبين الإذعان الكامل لها كمرحلة تعبر عن تحول حقيقى فى بنية المجتمعات الغربية، مروراً بالاتفاق على مظاهر التحول دون القبول بفرضية أنها مرحلة مستقلة أحدثت قطيعة بينها وبين الحداثة.

وما بعد الحداثة Post-modernité تتكون كما نرى من مقطعين الأول Post ويعنى بالفرنسية «ما بعد» كالزامة تعبر عن الزمان مثلما نقول «ما بعد الكلاسيكية»، و«ما بعد الرومانسية» .. الخ، وتعنى أيضا «ما بعد» Post لازمة تعبر عن المكان، بمعنى وضعية شىء يأتى مكانيا بعد شىء آخر (١٥). معنى هذا أنها لازمة تفيد الترتيب الزمانى والمكانى، وإذا كان البعض يرى أن اللازمة Post لاتتوقف عند العلاقة الزمنية، بل تشير إلى ترك الإطار السابق عليها، بل والانفصال عنه، إلا أنها فى حقيقة الأمر لابد أن تدل شيئاً أم أينا إلى جانب تلك القطيعة إلى نوع من استمرارية ما، أى استمرارية «الحداثة»، إلى جانب الانفصال عنها. هذا بصرف النظر عن أن بعض دعائها لايقبمون فصلا بين «ما بعد» Post وبين «الحداثة» modernité فيكتبونها: Postmodernité، وهم إيهاب حسنى، وفرانسوا ليوتار، وجيمسون وغيرهم، ولعل هذه الضيافة تعود فى الأساس إلى طبيعة نظرية ما بعد الحداثة التى ينتهجها كل منهم، وتعود فى بعض الأحيان إلى الترجمة من لغات مختلفة، مما يضيع معها الفصل بين المقطعين. إلا أن السؤال الذى يفرض نفسه أنه إذا ما كانت هناك استمرارية لماذا

و«ما بعد الوظيفية».. الخ. ومهما كان الأمر في الخلاف على الاستمرارية أو الانقطاع، فإن تلك اللازمة لا بد أن تحيل إلى نوع - قل أو زاد - من التحليل والاسترجاع وإعادة الرؤية، بل والتأمل في القضايا التي تود اللازمة «ما بعد» Post- تجاوزها.

أكثر من ذلك فلا بد أن نضع في الاعتبار عند الحديث عن مصطلح ما بعد الحداثة مفهوم الكاتب نفسه عن معنى الحداثة، وقد رأينا كيف أن مداخل الحداثة ذاتها شديدة الاختلاف والتنوع، ولانستطيع أن نستقر على فهم أو تعريف واحد يتفق عليه الجميع، ومن هنا سيحمل مصطلح الحداثة ذاته جملة أخرى من المعاني التي ستختلف حسب التوجه والمرجعية التي يستند إليها الباحث.

وإذا استطعنا ضبط إيقاع اللازمة Post- ومعنى الحداثة المقصودة، فليس معنى هذا أننا قد وضعنا أيدينا على ما نبحث عنه خاصة أن الوضعية المقصودة «ما بعد الحداثة» يتم التعبير عنها بمصطلحات شتى، صحيح تختلف مدلولاتها فيما بينها، إلا أن هذه المدلولات شديدة التداخل فيما بينها أيضا، فإذا نحينا جانبا مصطلحات من قبيل «الحداثة المتأخرة»، و«الحداثة المزهرة»، سنجد أنه إلى جانب «ما بعد الحداثة» Post- modernisme نجد «ما بعد الحادية» Post- matérialisme، و«ما بعد البنسوية» Post- Sturcturalisme، إضافة إلى «ما بعد الصناعة» Post- industrialisme، و«ما فوق الحداثة» Surmodernité، و«ما بعد الحديث» Post- moderne، و«الحداثة المفرطة» ultramodernité، و«ما بعد التاريخ» Post- histoire، و«ما بعد الوظيفية» Post-fonctionalisme. وكلها مصطلحات تحاول أن تعبر عن حالة المجتمع والثقافة الغربية خاصة في العقدين الأخيرين، مما يدفع لمزيد من التشتت، وما حسبه أولى خطوات الفهم، ما كان إلا سرايا تلاشي مع مفكرى الغرب المختلفين على طبيعة ما يعيشونه بأنفسهم. وهو ما يؤكد في نفس الوقت أن طبيعة ما بعد الحداثة في الغرب ليست واحدة، ولا يعود هذا الاختلاف لوجهات نظر المفكرين أنفسهم فقط، ولكن يعود لطبيعة المجتمعات الغربية ذاتها التي

لا يصدق عليها مفهوم واحد، فالمجتمع ما بعد الصناعي مثلا يمكن إطلاقه على بعض المدن الأمريكية، وليس كلها، كما لا يمكن إطلاقه باطمئنان على المدن الأوروبية المختلفة للتفاوت فيما بينها. أكثر من ذلك فإن مصطلح «ما بعد الحداثة» أقدم مما نتصور، حيث يعود استخدام لفظ «ما بعد الحديث» إلى الفنان البريطاني تشابمان J.W.Chapman عام ١٨٧٠ (١٨)، كما استخدمه رودلف بانفيتير R.Pannwitz سنة ١٩١٧، غير أنه كان يشير به إلى طراز من البشر يبدو صلبا إلا أنه متداع في أعماقه. كما استخدم فيدرىكو دى أونيس F.de Onis مصطلح ما بعد الحداثة عام ١٩٣٤ الذي وجده تكيلا لمبالغات الحداثة التي أدت أحيانا إلى أعمال أكثر قبحا وسخرة، كما وجد أن الحداثة المفرطة محاولة للتوسع في البحث الحدائى عن الابتكار الشعري والحرية الشعرية.

وقد استخدم توينبى A.Toynbee مصطلح ما بعد الحديث في عدة أجزاء من كتابه «دراسات في التاريخ» الذي صدر في الفترة من ١٩٣٩ إلى ١٩٤٥ إذ كان يود من خلال المصطلح الإشارة للتحويلات التي عاشها الغرب منذ نهاية القرن التاسع عشر، وكان يقصد به الإشارة لحقبة ما أسماه «بما بعد الطبقة المتوسطة». وكان عالم الأنثروبولوجيا دادلي فيتس D.Fitts ومساعد هيس H.R.Hays قد استخدموا مصطلح «ما بعد الحداثة» في عام ١٩٤٢ عندما تصورا «ما بعد الحداثة» على أنها رد فعل ضد الحداثة التي اسرفت في الأشكال الزخرفية المميزة لحداثة أواخر القرن التاسع عشر. وفي عامي ١٩٤٤، ١٩٤٥ استخدم برنار سميث B.Smith المصطلح لوصف التيار المضاد للحداثة التجريدية، كما استخدم تعبير الفن ما بعد البيزنطى كتعبير عن رفض الزخرفة واتجاه نحو مزيد من التجريد.

كما استخدم جوزيف هندنت J.Hundnut «ما بعد الحداثة» في مجال العمارة أيضا منذ عام ١٩٤٥ في مقال بعنوان «منزل ما بعد الحداثة»، وفي مقالات أخرى في ١٩٤٩، ولم يستخدمه كبديل لفضل لمصطلح الحديث، بل لوصف «صيغة فوق وظيفية» للمنزل الحديث الذي يعتبر امتدادا للحداثة التجريدية الخالية من

في ذلك عن تيار من المهندسين المعماريين (جراfi)، وفينتورى، وروس، وإنجرس، وبوفيل، وهولين وغيرهم) ممن كانوا ينادون بحقهم فى الإقلاع عن التجديد المستمر، وتبعا لمعيار آخر خلاف النزعة الوظيفية، وشهد هذا ميلاد عمارة جديدة اتسمت بالغنى والتركيب والإحالة إلى الماضى (٢٠٠).

وفى الحقبة التالية لبداية استخدام المصطلح، وانتقاله من التعبير عن الأعمال الفنية والأدبية إلى غزو الفضاء الثقافى والاجتماعى والسياسى، بل والعلوم الاجتماعية بشكل عام، نجد أنه مازال عدم التحديد والغموض هما أهم ما يكتنف مصطلح «ما بعد الحداثة». ففى هذه المرحلة وبداية من ١٩٧٩ كسب المصطلح بفضل جان فرانسوا ليوتار J.F.Lyotard هذا البعد الثقافى الذى اصبح ملمحا أساسيا له اليوم، إذ أطلق ما بعد الحديث عن وضعية المجتمعات الغربية المعاصرة التى احيطتها وعود الحداثة الكبرى التى تمثلت فى كل ما اعتبرناه تقدما، وارتبط بروج فلسفة الأنوار، وبالمعل والعلم، عندما تخلت الثقافة الغربية عن «الحكايات الكبرى»، أو ما يترجمه أستاذنا السيد يسين «بالأنساق المغلقة»، أى تلك الأنساق الأيديولوجية والطوباوية والفلسفية الكبرى التى تتعلق بالسياسة والمجتمع، والتقدم وتحرر الذات... الخ، تلك الأنساق التى كانت تطمح فى إعطاء معنى كونى للحياة الإنسانية. كما أن الوضع ما بعد الحداثى جاء ليصف أيضا وضعية النسبة لمثقفين فهموا أن كل معرفة هى تفسير للواقع، دون أن يكون معنى هذا أن يستطيع الإنسان الحكم على هذه القيم، أو وضعها على سلم تراتبى يمكن أن يفاضل بين القيم التى تحكم هذه التفسيرات. وتشمل مرحلة ما بعد الحداثة كظاهرة تاريخية نتائج الحداثة مثل الإبراع بالزمن، وتقلص المكان، والأهمية القصوى للحرة الفردية، مما يجعلنا نلاحظ عدم حدوث أية قطيعة على الإطلاق مع الحداثة.

ولقد عاد المصطلح مرة أخرى خلال الثمانينات إلى البلدان الأنجلوسكسونية حاملا تلك الأبعاد الجديدة، ومن هنا تمت إعادة أقالمته، واستثماره فى حقول العلوم الاجتماعية (الاجتماع والأفروبولوجيا والجغرافيا)، ولعل

الزينة. واستخدم المصطلح تشارلز اوبسون ch.Opson فيما بين ١٩٥٠ و١٩٥٨، وإيرفينج هاو I.Howe فى ١٩٥٩ عندما تحدث عن مجتمع شعبى جديد خال من الأسس الأخلاقية أو الاستيطيقية التى قامت عليها الحداثة والأعمال التى ميزتها. وفى ١٩٦٠ استخدمه هارى ليفين H.Levin عندما عبر عن الأدب الروائى بعد الحديث فى مقابل الطبيعة الإبداعية للتجريبين. كما وصف ليونلي فيدلر L.Fidler فى ١٩٦٥ ما بعد الحداثة بأنها تستوحي مبدأ اللذة، إضافة إلى وصف الاهتمام الذى يبداه الكتابات المعاصرة بالطبيعة البشرية فى المستقبل. وفى ١٩٦٦ استخدم المصطلح كل من فرانك كيرمود F.Kermode، ونيكولاوس فيفسنر N.Pevsner. استخدمه الأول عندما وجد أن الأدب الشعبى دليل على تزايد الاحساس بعدم الحاجة للماضى وأن المتممين لختيار ما بعد الحداثة يوطدون مركزهم، بينما استخدم فيفسنر مصطلح ما بعد الحديث ليصف ما أمساه: اتجاه متطرف جديد وتعميرية جديدة فى فن العمارة. وفى ١٩٦٨ تواتر المصطلح على لسان جون بيرو J.Perreault الذى أوضح أن ما بعد الحداثة ليست طرازا بعينه، ولكنها مجموعة محاولات لتجاوز الحداثة، وأيضاً إيتزاي اتزوني A.Etzioni الذى وصف حقبة ما بعد الحديث بأنها «تتم بتحولات جذرية فى تكنولوجيا الاتصال والمعرفة والطاقة عقب الحرب العالمية الثانية» (١٩). وفى ١٩٧١ استعيد المصطلح عند رالف كوهين R.Cohen، وليهاب حسين، الذى وصف الحديث بكونه ضد الأعراف، بينما ما بعد الحديث بأنه عبارة عن ثقافات مضادة، مع تأكيديه فى نفس الوقت على الصلة بين الحركتين: هكذا نجد أنه فى الفقرة الأولى من استخدام المصطلح وبخاصة فى الولايات المتحدة تم تعبير المصطلح عن استخداماته فى المجال الفنى، وأطلق على الأعمال الفنية والأدبية الطبيعية، إلا أن أول استخدام قريب لما يعنيه المصطلح اليوم كان فى ١٩٧٥ عندما استخدمه الناقد الفنى شارل جينكس ch.Jenks فيما اتصل بفن العمارة ليصف اتجاهها بتعد عن الحركة الحديثة فى هذا الفن إلى جانب بعض المعايير الجديدة للعمارة فى أعمال لاحقة. وكان يعبر

استفاد من النقد الفني، كما استفاد بفلاسفة التفكيك (دريدا، ودولوز، وفوكو) مطوراً ممارسته في تفكيك المعنى، في نفس الوقت الذي استفاد فيه من انتاج مفكرين علميين مثل برينو لاتور B.Latour، وبالاتروبولوجيا التمثيلية لدى جيرتز C.Geertz من خلال حركة تنشيط لكل هذه المقاربات النقدية. ولعله من خلال حركة التنشيط تلك، بل وبسببها تنامت المصطلحات الموازية تبعاً لما أمله المقاربة من نتائج. وفي هذا السياق يمكن فهم مصطلح رونالد إنجليهارت R.Inglehart عن «مابعد المادية» Postmatérialism الذي يصف تطور القيم الأخلاقية، والجمالية والدينية الجديدة لما بعد سنوات السبعينيات، ليحل محلها البحث عن الرخاء المادى كحافز أساسى للمجتمعات الغربية (٢٤). هذه المصطلحات الموازية يستخدمها البعض كمرادفات مثل ساروب M.Sarup الذى يرى أن مصطلح مابعد الجداثة سيستخدم كمرادف لمصطلح مابعد النبوية (٢٥). ويستخدمها البعض الآخر كبدايل للتعبير عن نمط جديد فى العمارة مثل جنكس الذى يعلق فى كتابه «ماهى بعد الجداثة؟» على مبنى مركز بومبيديو فى باريس بقوله «إن تركيز تيار الجداثة على الهياكل وتوزيع الفراغ، والمساحات الخالية، والتفاصيل الصناعية والتجريد يوصل لأقصى حد فى الجداثة المتأخرة، التى تسمى خطأً بما بعد الجداثة» (٢٦).

ولعل جنكس فى هذا يصوب نقده لكل من إيهاب حسن وليوتار وچيمسون وفوستر من حيث أنهم يقدمون تعريفات لما بعد الجداثة لانتطبق من وجهة نظره إلا على الجداثة المتأخرة. ويفصل البعض الآخر بين مجالى «مابعد الجداثة» والمصطلح البديل، ليس باعتباره بديلاً، ولكن باعتباره يغطي مجالاً آخر، مثلما فعل فرانسوا ليوتار الذى اعتبر العصر ما بعد الصناعى يصدق على المجتمعات، بينما العصر ما بعد الجداثى هو ما يصدق على الثقافات (٢٧). ولكى نستطيع وضع السمات العامة لما بعد الجداثة سيوف نحاول إضافة إلى ما سبق، تقديم بعض نماذج التفكيك ما بعد الجداثى بخاصة فيما يتصل بالفلسفة، حيث يعطى تعبير ما بعد الجداثة الإحساس بأنه مفهوم غير جامد، بل ويتسم بمرونة كبيرة قادرة

المصطلحات الموازية التى تحدثنا عنها من قبل للتعبير عن نفس الحقبة قد ظهرت بداية من الستينيات وخلال الثمانينيات مثل: «المجتمع مابعد الصناعى» لدى علماء الاجتماع مثل آلان تورين A.Touraine، ودانيل بل D.Bell، وهو مصطلح يصف انتقال المجتمعات الحديثة نحو أنشطة الخدمات، حيث تلعب المعلومات، ما يطلق عليه الأملاك الرمزية دوراً أساسياً، ولهذا السبب يطلق دانييل بل عليه «مجتمع العلميين والمتفوقين». وإذا كان هابرماس يتفق مع تعريف مصطلح «مابعد الصناعى» على أنه التوسع فى قطاعات الخدمات فى نظام الرأسمالية الصناعية على حساب الانتاج المباشر، إلا أننا نجده يختلف مع رؤية دانيال بل التى صاغها بل فى عام ١٩٧٣ عن المعرفة النظرية بوصفها المبدأ المحورى فى مجتمع ما بعد التصنيع. ويستبعد اصحاب المصطلح - تماماً مثل بل - العاملين فى المكاتب ومجال الخدمات من صفوف الطبقة العاملة التقليدية، على عكس جورز Gorz الذى وضع ١٩٨٧ هؤلاء العاملين ضمن الطبقة العاملة التى وجدها أخذة فى الانقراض (٢٨).

ويشكل العلم ومعرفته وخطابه أهمية كبرى فى مجتمع ما بعد التصنيع، حيث يعتبر ليوتار المعرفة العلمية والخطاب العلمى فى هذا المجتمع عبارة عن بلع. بينما تمثل هذا العلم ما بعد الحديث عند إيهاب حسن فى النظريات المبكرة التى ظهرت فى القرن العشرين كمبدأ عدم اليقين عند هايزنبرج Heisenberg، وهو رأى يستند على مفهوم هابرماس عن مابعد الحديث بوصفه أمراً يتسم باستحالة التحديد ويسمح بتعدد وجهات النظر دون التقييد بحقيقة واحدة ويقين واحد، وهو يستند فى نفس الوقت على تفسير هابرماس لمبدأ عدم اليقين عند هايزنبرج (٢٩) ويصف لنا توفلر A.Toffler العصر ما بعد الصناعى الجديد بأنه الموجة الثالثة من موجات التغيير، إذ يعود الإنسان فيه للعمل فى المينزل الذى يصبح كالكيوكو الألكترونى (٣٠). وفى الولايات المتحدة يمكن معاناة ميسللك علماء الاجتماع فى الاقتراب بتجليل الأبعاد الثقافية لما بعد الجداثة هنالك بالمعطيات النبوية لنموذج مابعد الصناعى.

وتعبر ما بعد الجداثة عن تيار عريض من الأفكار

على التكيف تبعاً للطبيعة والسياق المستخدم فيه، بل أكثر من ذلك يشير بعض مناصريه إلى أن أهم ما يشكل تعريف ما بعد الحداثة هو استحالة التحديد. فإذا كان المفهوم يعبر في مجالات الفن والعمارة والأدب عن حالات جزئية محددة، أرادت الخروج عن الأطر الكلاسيكية القديمة، فإنه في مجال الفلسفة، نجد أنفسنا ومباشرة أمام توصيف لحالة كلية للثقافة، حتى ولو طالبنا فرانسوا ليوتار بأن نشن حرباً على الكلية Totalité «لنكون شهوداً - حسبما يرى - على ما يستعصى على التقديم، لتنشيط الاختلافات وننفذ شرف الاسم» (٢٨). فهذه الكلية التي تطالبنا ليوتار بأن نشن حرباً عليها لم يستطيع نفسه التخلص منها كفيلسوف أثناء مقارباته عن ما بعد الحداثة.

جان فرانسوا ليوتار Jean-François Lyotard (٢٩٠):

يحاول ليوتار تقديم محصلة للتغيرات التي حدثت مؤخراً في ثقافة الدول المتقدمة، ويكتب في كتابه «الوضع ما بعد الحداثي» الذي صدر في ١٩٧٩، رؤيته عن ما بعد الحداثة كثقافة تميز الإنسان المعاصر في الغرب، وهي ضرورة أن يعيش دون ما اسماء «بالحكايات الكبرى» Grands Recits أو «الحكايات الميتافيزيقية» Les métarecits التي اعتبرها نوعاً من الأساطير، وهذه الحكايات بدأت منذ التفسيرات الساذجة للكون وللعالم في فجر البشرية، وتطورت معه إلى أن أصبحت تفسيرات علمية أو أيديولوجية تبرر العلم، والمعارف، والتقدم، والحرية... الخ، تظل في نظر ليوتار حكايات يتطابق فيما بينها تقنيات الحكى والرواية. فتفسيرات الأديان وحكاياتها الأسطورية عن نشوء العالم، لا تختلف بأى حال من الأحوال عن المذاهب التاريخية للتقدم، وهو ما اعتمدت عليه المجتمعات حتى العصر الحديث، ويقول ليوتار «إن فلسفة هيجل تجمل كل هذه الحكايات، وفي هذا الاتجاه تركز فيها الحداثة النظرية. وهذه الحكايات ليست أساطير بمعنى الحكايات الخيالية (حتى الحكاية المسيحية). إنها بالتأكيد مثل الأساطير هدفها هو إضفاء المشروعية على المؤسسات والممارسات الاجتماعية والسياسية، وللتشريعات، وللأخلاق وطرق التفكير» (٣٠).

يعاين ليوتار ما حدث أثناء الحرب من أهوال وفظائع في ظل أنظمة شمولية، لم يستطع العلم ولا الأيديولوجيا السياسية التصدي لها أو إيقافها، ليوتار يعاين هذا لصل إلى نتيجة مؤدّها أن الاعتماد على الحقيقة والتقدم أو الثورة ليس طريقاً وردياً يحقق الإنسان من خلاله الحرية والسعادة التي طالما حلم بها، وهو يتساءل كيف أن حكايات المشروعية الكبرى ظلت معدومة المصدقية في ظل الظروف السابقة. ويجيب «بأن معنى هذا لا يدعى بأنه لم يعد لأى من الحكايات مصداقية. فأقصد بالميتا-حكاية أو الحكاية الكبرى سرديات ذات وظيفة تضفي الشرعية. وإنزوائها لا يمنع مليارات القصص الصغيرة والأقل صغراً في الاستمرار في حبك نسج الحياة اليومية» (٣١). وفيما يتصل بالتقنيات والعلوم وهيمنتها على الواقع المعاش، فليوتار لا يريد للإنسان أن يتخذ موقفاً أكثر من واقعي، إذ يود أن يتعايش الإنسان مع هيمنة التقنيات والعلوم على وجوده، وفي نفس الوقت لا يوليه أية ثقة، إذ لا يستطيع الإنسان أن يمنع هذه التقنيات والعلوم ثقته من أجل رفاهيته.

ويضيف ليوتار بأنه في عصر ما بعد الحداثة سيصبح لزاماً على كل فرد التكيف مع الاختلافات الثقافية للآخر دون أن يكون غرض هذا التكيف هو الإصهار في مثال لحضارة وحيدة. فليس هناك معيار أو حكم أعلى يمكنه الفصل فيما هو خير أو شر لدى الأطراف الحضارية المختلفة» (٣٢).

ريشارد رورتى Richard Rorty (٣٣):

اسهم رورتى بجهود كبيرة منذ سنوات في مقارنة مفهوم ما بعد الحداثة، إلا أن هذه المقاربات تختلف ربما بشكل جذري عن مقارنة ليوتار، خاصة فيما يتصل بالخلفية الفلسفية لكليهما، حيث يعتبر رورتى وريثاً للبراجماتية، ويعتبر نفسه امتداداً لهذه المدرسة، كما أنه لا يتوانى عن نقد العقلانية الفلسفية كما كان يفعل أسلافه من قبل في تلك المدرسة. لكن كيف يمكن للبراجماتية أن تلتحق بما بعد الحداثة؟

هذا السؤال ليس صعباً لدى رورتى الذي استطاع أن يؤقلم البراجماتية مع السمات العامة لما بعد الحداثة، بل يمكن القول إنه العكس تماماً - وذلك على مسؤوليتي - فإن ما بعد الحداثة على وجه آخر تعبير عن تلك البراجماتية الأمريكية بما لا يدع مجالاً لأى اختلاف.

قبل الحرب. حيث يظهر الزمن المحض في فعاليته كصيرورة، مثل سلطة الخطأ التي تجعلنا غير قادرين على اتخاذ قرار في صالح الحق. إذ تضع الصيرورة كل نموذج صوري للحقيقة في موضع تساؤل. فالحقيقي لا يوجد قبل انتاجه، ولكنه يتحقق من خلال عملية تليفيق، وتدقيق. ومن هنا يصبح الفيلسوف ليس من يبحث عن الحق في سماء من الأفكار الأبدية، ولكنه هو الذي ينتج المفاهيم في تزاوجها ومصاحبتها للحركة. والمفاهيم التي تبدها الفلسفة أحداث فكرية خالصة، أحداث لها ضرورتها من حيث انها تحيل إلى مشاكله الحقيقية، ولها أيضا صيرورتها التي تربطها بجملة المفاهيم التي تتحرك معها. فالفلسفة - كما يعرفها - ليست اتصالية أكثر من أن تكون فكرية أو تأملية، إيداع وحتى ثورية بطبيعتها باعتبار أنها لاتتوقف عن إيداع المفاهيم الجديدة. كما يدعو دولوز إلى فكر متحرر من الضرورة، ويصل إلى اقتراح وحيد بوجود ما يطلق عليه ميتافور الجذور الذي يتوالد في كل الاتجاهات دون أن يكون محكوماً بمركز ما. فهو يرى أن الاختلافات بين البشر دائماً ما تكون إيجابية ومبدعة، وتسهم في تحقيق الحرية الإنسانية (٣٦).

سنكتفى هنا بالنماذج الثلاثة المقدمة في مجال الفلسفة، لعل هذا يساعدنا - إلى جانب ماعرضناه من قبل - في وضع السمات العامة لما بعد الحداثة والتي نجدها على النحو التالي:

١- إن ثقافة ما بعد الحداثة هي ثقافة غربية بالدرجة الأولى، وهي نتاج الحياة الصناعية، والتقدم التكنولوجي الهائل الذي حقق طفرة غير مسبوقه في مجال المعلومات والاتصالات في الغرب، وعلى الاخص عقب الحرب العالمية الثانية التي أرتكب خلالها من المذابح والفظائع ما لا يمكن وصفه.

٢- إن ثقافة ما بعد الحداثة ترفض الأنساق المغلقة للأفكار والمفاهيم والفلسفات والايديولوجيات التي تدعى تفسير أو تبرير كل شيء، فالانساق المفتوحة هي البديل الاوحد والواقعي لإنسان ما بعد الحداثة.

٣- إنسان ما بعد الحداثة يعمل على التأقلم مع العلوم والتكنولوجيا المهيمنة على وجوده، دون أن يتقن أو

فانطلاقاً من مسلمة إنعدام وجود وجهة نظر ما، تستطيع التعبير عن الحقيقة المطلقة للوقائع، ولا أن تسمح بتحديد جوهر الأشياء، نجد أن ما بعد الحداثة لدى رورتي قد ولدت من الوعي الكلي والكامل بتلك الواقعة التي يستثمرها رورتي مستنتجا من خلالها نتيجته البراجماتية في أن الاتفاق بين الناس أفضل من معرفة الحقيقة. ومد هذه النتيجة على استقامتها أدى لدى رورتي إلى تفرع عدد من المواقف حول الموضوعات الاخلاقية والأبستمولوجية. ففي مجال المعرفة العلمية باعتبارها عقلاً نهائياً، وباعتبارها مصدراً للسلطة، نجده يضع الأولوية للإرادة والحرية الإنسانييتين على العلم. كما يولي الديمقراطية الأسبقية على الكفاءة العقلية. ويصل في منحه هذا إلى الضرورة في كتابه «الأمل بدلا من العلم» ليؤكد وبشكل حاسم تجاه المحاولات التي يبذلها العلماء لبناء الأبنية والقواعد المنهجية، أو التمسك بالضرورات المختلفة للعلم وللمجتمع والاخلاق بأن تحسين مصير الإنسان يبقى مفضلاً فوق كل شيء (٣٧).

جيل دولوز Gilles Deleuze : (٣٥)

يوضع دولوز ضمن فلاسفة ما بعد الحداثة - رغمًا عنه - لإسهامه في نقد الحداثة العقلية، ففي اعماله اهتمام دائم بميتافيزيقا الفعل Métaphysique de l'acte في معارضة لميتافيزيقا الوجود Métaphysique de l'être. وهو يرفض الخطاب الكلي الذي في نظره يختزل الفلسفة الكلاسيكية، خاصة الفلسفة المثالية عند هيغل، التي تبحث عن التفكير في وحدة المتعدد. ودولوز مهتم بالاختلاف، والصيرورة وهما ما يمكن أن يكونا الخيط الذي يربط كل فلسفته. وإذا ما كان قد تقمص دور مؤرخ الفلسفة في بداية كتاباته إلا أنه لم يكن شارحاً محايداً، فقد قدم قراءات واستنتاجات أنتجت مفاهيم لم تكن معروفة.

وفي «ضد أوديب» وضع دولوز الرغبة كقوة للإبداع وللاختلاف وتجاوز للمعايير. وحتى في معالجاته السينمائية كان ما بعد حداثياً حيث عارض «الصورة - حركة» لسينما ما قبل الحرب وكانت تبحث عن عملية تحقق بها كلية المعنى عن طريق التسلسل العقلاني، كما اعترض على «الصورة - زمن» للسينما الفرنسية

يتوقع أنه بإمكانها أن تحقق له آماله في الرفاهية.

٤- لا بد لانسان مابعد الحداثة أن يتكيف أيضا مع الآخر المختلف معه ثقافيا، دون أن يكون هذا مدعاة لتسييد نموذج حضارى وحيد، وعلى أن يحتفظ كلاهما في نفس الوقت باختلافه فى إطار التفاهم المشترك.

٥- ثقافة ما بعد الحداثة ترفض المعايير الترسنتتالية والمفارقة، أو التى تدعى لنفسها القدرة على الحكم والاختيار بين القيم المختلفة.

٦- لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة، أو معرفة جوهر الأشياء.

٧- إن الإتفاق بين الناس أفضل من معرفة الحقيقة.

٨- ثقافة ما بعد الحداثة تضع الإرادة والحرية الإنسانية على سلم الأولويات قبل العلم.

٩- ثقافة ما بعد الحداثة تعطى الديمقراطية الأسبقية على الكفاءة العقلية، وتؤكد أن المصير الإنساني فوق كل الاعتبارات.

١٠- ترفض ثقافة ما بعد الحداثة الخطابات الكلية التى تقوم بعمليات توحيد مستمرة لما هو متعدد.

١١- الاختلاف والضرورة من سمات ثقافة ما بعد الحداثة، فإذا كنا قد تحدثنا عن الاختلاف من قبل فإن وظيفة الضرورة تكمن فى التحرر عن كل نموذج صورى للحقيقة.

١٢- فيلسوف ما بعد الحداثة هو الذى ينتج المفاهيم، والتى لا توجد فى الواقع إلا بعد انتاجها فى حركة ضرورة دائمة ومتصلة.

١٣- تبسّعد ثقافة ما بعد الحداثة أن يكون هناك ما يُطلق عليه ثقافة المركز لإيمانها بإيجابية وإبداعية الاختلافات بين البشر.

١٤- يتركز تيار ما بعد الحداثة على تجاوز الصبغة الإنسانية للحياة على الأرض، بحيث يتعامل إنسان ما بعد الحداثة مع كل المتناقضات التى تتجاذبه (المذاهب الشمولية، التفهيم والتوحد، الفقر والسيطرة... الخ) (٣٧).

١٥- يعتبر تيار ما بعد الحداثة وليد الوعي شديد الانساع الذى أنجزته التكنولوجيا باعتبارها حجر الأساس فى المعرفة الروحية للقرن العشرين. من هنا أصبح الوعي

عبارة عن معلومات، والتاريخ عبارة عن أحداث.

١٦- يتبدى تيار ما بعد الحداثة فى انتشار اللغة كمقوم إنسانى، وفى غلبة الخطاب والعقل.

١٧- توحى ما بعد الحداثة بنمط جديد من التقاء الفن بالمجتمع.

١٨- يتطلع تيار ما بعد الحداثة إلى الأشكال المفتوحة، المرححة والطموحة، والانفصالية والمتروكة أو غير المعجدة لتكوين خطاب مؤلف من شطايأ أو تكوين ايديولوجية التصدع التى تعتمد إلى الحل والفض وتستنطق الصمت.

١٩- فقد إنسان ما بعد الحداثة - ما اعتبره دعائها أوهايم - أوهايم التقدم، ووهم العلم بكل شىء، ووهم السيطرة على الطبيعة.

٢٠- أهم ما يميز ما بعد الحداثة أنها تعنى استحالة البتديد.

ونظرة سريعة على تلك السمات العامة تجعلنا نرصد تناقضات صارخة فيما بين هذه السمات، مرجعها فى تصورنا إلى أن فوضى عالمنا المعاصر لم تنته بعد، فبازلنا فى مزاد الأفكار، والتخمينات، ومازال الواقع العالمى سياسيا واقتصاديا واجتماعيا شديد الهشاشة والاهترأ ولم يصل بعد إلى مرحلة الاستقرار التى يمكنها أن تتيح للمفكرين والمحللين والفلاسفة وضع ايديهم على أهم ما يشكل الثوابت فى التركيبة الدولية الجديدة قيد التشكل، ومن هنا فإن مجتمعات وأفكار ما بعد الحداثة التى تشبه فى تصورنا «سيركا منصوبا» لا تعبر إلا عن هموم وقلقى وأمانى أصحابها. هذه النتيجة من الممكن أن تثير كثيرا من ردود الفعل المحترفة سلفا ضدها. إلا أن الموضوعية تجعلنا نتألى بل ونعبد التفكير، فترويج هذه الأفكار يظل جزءا من عملية الصراع الايديولوجي بين القوى العالمية المختلفة التى تعمل فى منافسة شديدة فيما بينها على تسييد وتطبيع بعض هذه المفاهيم التى تعضد فى الواقع انتصارها النهائي فى حقل الصراع الايديولوجى العالمى، وبالطبع لا يمنع هذا من الاعتراف بأن الواقع الثقافى والفكرى قد تغير بالفعل، وإن هيناك سمات جديدة بالإعتراف، إلا أن محاولتنا لتلك نتيجته طيد محاولات تود تكريس الواقع

الحداثة، داعيا إلى شكل أكثر مثالية لما بعد الحداثة (٤١). وفي مجال العمارة أيضا نجد من يخرج على الإجماع فهذا هو كلوتز H.Klotz يصف عمارة ما بعد الحداثة في ١٩٨٤ بأنها تجمع ما بين «الخيال والوظيفة» على عكس ما أقر به من قبل من القطيعة مع النزعة الوظيفية، وعلى عكس ما كان قد توصل إليه روبرت ستيرن R.Stern في ١٩٧٧ عندما حدد مبادئ ثلاثة لما بعد

الحداثة هي السياقية والإيمائية والزخرفية (٤٢). كما يختلف دعاة ما بعد الحداثة فيما بينهم على بعض المفاهيم، فمثلا يستخدم جنكس Jenks مصطلح شيزوفريني Schizophrenic في وصف ما بعد الحداثة، وهو يختلف عن استعمال المفهوم المعروفة، إذ يعنى لدى جنكس حالة واعية لاشعورية أو مرضية (٤٣). إن تدخل المفاهيم، وعدم التحديد والضبابية المنتشرة دفعت البعض مثل روبرت ستيرن إلى الحديث عن «مابعد الحداثة التقليدية» (٤٤)، في محاولة يائسة لعملية تصنيف صعبة. إن هذا الواقع الصعب الذى اختلطت فيه الأحداث السياسية والاقتصادية وتداعيات الثورة المعلوماتية والاتصالية، واختطار البيئة والعلمة، وهجوم الاعلام التلفزيوني، والحقائق المتخيلة المرئية les Veri-tés Vertueuses، أحدثت في الواقع وضعية جديدة لم نستطع بعد أن نحصر نتائجها، ولا أن نعبر عنها بشكل كامل في ثقافة ما بعد الحداثة، ولعل بودريار يستشف هذه الصورة عندما يقول «إن ما كان يحيا على الأرض في صورة المجاز أصبح يتبدى في الواقع دون إستعارة، يتبدى في فضاء مطلق هو فضاء المحاكاة» (٤٥). هذه الوضعية ذاتها جعلت تيرى إيجلتون T. Eagleton يرى أن ما بعد الحداثة «تفتتت غير سياسى للنفس» (٤٦)، وأكثر من ذلك جعلت فيلمر A.Wellmer يهدف ما بعد الحداثة بأنها تساعد على تدمير العقل (٤٧)، كما أن بودريار نفسه يصفها بأنها عملية تدمير للمعنى (٤٨).

من هنا لانتشرب من الهجوم الغنيف الذى يشنه فيلسوف مرموق بقامة هابرماس العدو اللدود لتيار ما بعد الحداثة، خاصة عندما يشير إلى أن مصطلح ما بعد الحداثة يعنى أن هذا المفهوم لا يقوم على هوية حقيقية، ملاحظا أن هذا المصطلح يغطي الآن شتى أنواع

العالمى في فوضاه الحالية. ولكى ندفع بتحليلنا هذا إلى الأمام، لابد أن نؤكد أولا أن فلاسفة مابعد الحداثة ليسوا على اتفاق تام فيما بينهم، ومن هنا تأتى تلك التناقضات، إضافة إلى أن فلاسفة وعلماء معاصرين قد قاموا بنقد ما بعد الحداثة مثل جان بودريار، وألان تورين، ويورجين هابرماس، ودانيل بل، وجيمسون، وغيرهم كثيرين.

كما أن هذا التضارب والاتساع يناقض ما أكدته فوستر H.Foster في ١٩٨٤ في التاريخ لما بعد الحداثة عندما قال بوجود شكلين لما بعد الحداثة هما اتجاه محافظ جديد (إنساني النزعة)، وثانيهما اتجاه بعد بنوي إلا أن كليهما يفترض موت أو تفكيك الفرد (٣٨). وهو يتعارض أيضا مع تلك الرؤى التى حصرت نظريات ما بعد الحداثة في ثلاث نزعات أساسية هي: البنيوية، والتفكيكية، والفرويدية الجديدة.

نقد ما بعد الحداثة من داخلها:

يختلف فلاسفة والداعون إلى ما بعد الحداثة فيما بينهم، بشكل يجعل وكان كلا منهم يدعو لفلسفة خاصة به، ولا يشترك مع الآخرين فى شيء، وهذا ما سوف نركز عليه الآن. يوجه دانييل بل هجوما حادا على ما بعد الحداثة، على الرغم من أن بل نفسه هو واضع مصطلح «المجتمع ما بعد الضناعى» والذي يقر به أغلب دعاة ما بعد الحداثة. ففي رأى بل أن ما بعد الحداثة محاولة لمزيد من التفكيك للقيم السابقة، كما يعتبر «ثقافة ما بعد الحداثة بمثابة امتداد للثقافة الترجسية الحديثة واتساع الفجوة بين المجتمع والقيم» (٣٩)، وهى أيضا «ثقافة ما بعد الحداثة» «أوج النوايا الحداثية واستبدال التبرير الغريزي للحياة بالتبرير الاستطقي، وهدم للفواصل، وهجوم على القيم وانماط الدوافع القائمة وراء السلوك العادى» (٤٠). كما يهاجم بل أحد مفاهيم مابعد الحداثة، الخاص بفيدلر - وقد تعرضنا له - بوصفه لا عقلانية جديدة: وهناك أحد دعاة ما بعد الحداثة على طريقته وهو بيتر فولر P.Fuller الذى وجه النقد في ١٩٨٨ إلى اتجاه ما بعد الحداثة التفكيكي والأنجاء القائم على مزاجية الطرز والانسانى، مشيرا إلى ذلك الجذب الاستطقي في الحداثة المتأخرة، وما بعد

الاستجابات للحديث الذى هو بمثابة قاسم مشترك فى مصطلح ما بعد الحديث على اختلاف دلالاته(٤٩). كما يجده رؤية سلبية بوصفه تفكيكا لما أطلق عليه مشروع المودرنية(٥٠).

ولذا كان هذا على مستوى المحتوى الثقافى والفكرى، فمادّا عن المسألة الاجتماعية؟ فى الحقيقة فإن ما بعد الحداثة تغض الطرف عن المسألة الاجتماعية، باعتبار أن التفكير فى هذه المسألة سيتطلب التفكير فى حقيقة نظرية وعملية موضوعية شاملة، أو نظرية فلسفية توضع فى مقام المعيار والمرجع والمبرر لصحة المعارف والمفاضلة بينها فى الفكر والواقع، وهو ما رفضته وترفضه اطروحات ما بعد الحداثة باعتبار أن هذا سوف يؤدى بالضرورة إلى خلق أنظمة شمولية، باعتباره لايعبر فى الواقع الفعلى عن شىء حقيقى، وكأن المسألة الاجتماعية من قبيل اللغو، أو من قبيل الألعاب اللغوية - حسب تعبير ليوتار - وليوتار يقف ضد المفاهيم Concepts باعتبارها عدوا لما بعد الحداثة. إن معاداة المفاهيم - وهو موقف يتناقض مع موقف جيل دولوز ما بعد الحدائى، وكما رأيناه يجعل من مهمة الفلسفة إنتاج المفاهيم - معاداة ليوتار للمفاهيم هو فى نفس الوقت نفى للحقيقة التى لايعترف بوجودها، حقيقة الفرد لدى فرويد، وحقيقة الجماعة لدى ماركس. وليوتار مثل ما بعد الحدائين الفرنسيين لايعترف بالوجود الفعلى «لمجتمع ما بعد الحداثة» - فكما رأيناه من قبل - أطلق «ما بعد الصناعى» على المجتمع الغربى المعاصر، بينما ظلت ما بعد الحداثة عنده مصطلحا يطلق على الثقافة التى تميز الانسان المعاصر فى الغرب. إن علماء اجتماع ما بعد الحداثة الأنجلو ساكسون(٥١) يشيروننا بمجىء مجتمعات فى القريب العاجل خالية من الطبقات الاجتماعية، ومن العمل المحدد ومن الثقافة المهيمنة. يشيروننا بقنوات إرسال مفتوحة وعابرة للحدود، وقيائل حقيقة تعود للظهور على انقاض المجتمع الحديث، وتفاعلات عن بعد، يشيروننا بمجتمع الصورة والاستهلاك، وانماط ونماذج استهلاكية سوف تعمم على الجميع من خلال العولمة. فى الوقت الذى يدعو فيه البعض إلى بناء إنسانية لاتعتمد

على العقل، وهو ما يتطابق مع دعوات البابا يوحنا الثانى الذى يدعو اليوم أيضا إلى أنه ينبغى أن نترك المجال للإيمان، فالإيمان وحده جدير بأن يقود العالم والبشرية. أى مجتمع هذا الذى ستصبح الجماعات فيه لاتتشكل طبقات اجتماعية لها مصالحها وطموحاتها المشروعة، بل مجرد جماعات أقل ما توصف به أنها مفككة، لاترتبط فيما بينها بأى وعى، بل وتتحول مطالبها لمجرد مطالب جزئية ضيقة. أى مجتمع هذا الذى يودون أن يدفعونا إليه، واضعين آلافا من الأفتعة الجميلة على عوراته المقززة، مكرسين فى نفس الوقت فوضى النظام العالمى اليوم، فى دفاع ايديولوجى مستमित عن نظرية شمولية (وهو ما لايعترفون به) تكرر الوضع القائم، وتمييع الصراعات الاجتماعية والدولية بألعاب لغوية من نوع جديد.

تنتهج ما بعد الحداثة فى هذا سياسة الصمت المطبق، وكأنها غير معنية بالمجتمع الذى أفرزها، وبمشكلاته الواقعية التى يعانىها الناس فى الواقع، وفى مقالة لجيمسون Jameson يقول «أنه من اللازم أن نترك السؤال التالى دون إجابة قاطعة وهو: هل سيقام تيار ما بعد الحداثة منطق المجتمع الرأسمالى؟»(٥٢).

يمثل عدم الاكتراث هذا تواطؤا مؤكدا، وموقفا سياسيا بالدرجة الأولى يسقط من حساباته إشكاليات الواقع الحقيقية، ويضرب بعرض الحائط التاريخ البشرى فلا يعيره اهتماما.

ولنا أن تصور إنسان ما بعد الحداثة هذا الذى نفّض عن نفسه الفاعلية والإيجابية، واصبح ريشة فى مهب الريح، ولعل اروع تصوير له هو ما صور له لبودريار حين قال: «لم يعد بوسع الفرد أن يضع حدودا لكليانه، ولم يعد بوسع أن يلعب دوره أو أن يهيا لهذا الدور، ولم يعد بوسع الاستمرار فى أن يجعل من نفسه مجرد صورة فى مرآة. إنه الآن صفحة نقية، ومعبر لكل شبكات التأثير»(٥٣).

هذه الصورة القائمة التى يروج لها على أنها لمجتمع ما بعد الحداثة هى صورة لاتنتهى إلى حقيقة الأوضاع بقدر ما تنتمى إلى البروجاندا التى تحاول تكريس أوضاع فوضى النظام العالمى الحالى سياسيا، وهيمنة أفكار تمييط الاستهلاك وتعميمه ثقافيا.

أنها قد فشلت في الغرب الذي عاد أخيرا إلى صوابه، واعترف بأن مجتمعاتنا خير بكثير من مجتمعاته التي ضاعت فيها قيم الخير والأريحية والتعاطف، وأن عقلانيته قد أفسدت مجتمعاته التي أخذت تحن إلى القيم الروحية والغيبية والميتافيزيقية بوجه عام، وهي أمور متوافرة في مجتمعاتنا، والحمد لله إننا لم نفقدها بعد، ولعلنا التمسك بها إلى آخر مدى. ولعل ما يثير الدهشة والتأمل معا هو أن اليمين المتطرف والعنصرى فى الغرب، وأصولي مجتمعاتنا يتفقون على هذه الرؤية، ويستخدمان نفس الخطاب والأساليب لتأكيد دعوتيهما تلك. هذه الأصوات تعتمد فى حقيقة الأمر على أوجه التشابه التى من الممكن أن تختلط على البعض فيما بين مجتمعاتنا التي لم تمر بالحدثة بعد - كما رأينا - وبين ما تصبو إليه المجتمعات الغربية التي حققت حدائتها، بل ووصلت إلى مرحلة الأزمة مع تلك الحدثة.

والسؤال الآن: هل بالفعل هناك مظاهر محددة يمكن أن تتطابق فى مجتمعات ما قبل الحدثة (مجتمعاتنا) ومجتمعات الحدثة المأزومة، أو ما يروج له البعض بمجتمعات ما بعد الحدثة (المجتمعات الغربية) ؟

الإجابة بالسلب، إذ كما قدما - من قبل - أن إحدى أزمت الحدثة اليوم فى الغرب، هى تحول العقلانية إلى عقلانية أداتية فى نفس الوقت الذى تراجعت فيه الذات وإنزوت، مما أدى إلى رد فعل عكسى ضد العقل والعقلانية، ومحاولة استرداد الذات مرة أخرى. هذا الواقع أدى إلى سحب الاعتبار من العقل، بل وتراجع العقلانية، ومال المواطن الغربى المعاصر أكثر فأكثر إلى الخرافة والميتافيزيقا، والنيبنيات والدين. وهو واقع ربما يتشابه مع ما نعيشه فى مجتمعاتنا وإن كان واقعا جديدا. على المجتمعات الغربية فهو قديم لدينا قدم التراث والتاريخ. بالإضافة إلى سأم المواطن الغربى المعاصر مما تفرضه العقلانية عليه من دقة وصرامة منهجية فى كل المجالات، مما يدفعه إلى كسر هذه الدقة، وتلك الصرامة نكاية فى العقلانية، ومن هنا تجد مجتمعاتنا بهذا المعنى تشبه ظاهريا وبامتياز المجتمعات التى يطلق عليها ما بعد الحدثة، والأصح

ومن هنا فأفكار وثقافة ما بعد الحدثة تظل على المستوى الفكرى والفلسفى مع ذلك جذيرة بالتأمل والدراسة خاصة وأنها ترصد متغيرات حقيقية وتحولات جذرية فى واقعا المعاش لا بد من التعامل معها والتفاعل مع مصادرها بايجابية، بل وبجرأة. إلا أن المجتمع ما بعد الحدثة بالطريقة المطروحة، التى تحاول تسييد نوع وحيد من التفكير، ونمط معمم من كل شئ، فهذا ما لا يمكن الإقرار به، لأنه مازال مجرد إرهابات لمجتمع لم تتضح معالمه النهائية بعد. صحيح أن هذا قد بدأ عمليا الآن على أرض الواقع، لكن ليس بصورة نهائية، أنه يعبر الآن فقط عن موازين القوى الدولية، ولكن هذه الموازين مازالت فى حالة حركة ولم تستقر بعد. ومن هنا فمجتمع ما بعد الحدثة المطروح علينا هو أحد تجليات الصراع الايديولوجى الدائر الآن بين قوى عديدة متصارعة، تعمل القوة الأكبر على أن تهيمن أنماطها وقيمها فى تعميم غير مسبوق على العالم. ولقد وضع تورين يده كباحث اجتماعى على حقيقة أن نزعة ما بعد الحدثة تلك فى أشكالها لاتوأم مع ما هو جوهرى فى الفكر الاجتماعى الذى ورثناه عن القرنين اللذين سبقنا، خاصة مع مفاهيم مثل التاريخية والحركة الاجتماعية والذات (٥٤). نزعة ما بعد الحدثة تمثل إذن فى نظر تورين إحدى مراحل الحدثة خاصة الجزء الأخير لمشروع نبشنة وهو هدم حكم التقنية والعقلية الأداتية. كما يرى أن عملية التصنيع المفرطة الحالية لن تؤدي إلى تشكيل مجتمع صناعى مفرط، بل على العكس فستؤدي إلى تحليل العالم الثقافى والتقنى، مما سيدمر الفكرة التى أقيم عليها حتى الآن علم الاجتماع ألا وهى ارتباط الاقتصاد والسياسة والثقافة فى إطار الحدثة. مما أدى إلى فصل بين النظام والفاعلين الذى أدى بدوره إلى تعايش - نراه اليوم - بين النزعة الليبرالية الجديدة ونزعة الحدثة. مما حول المجتمع إلى سوق بلا فاعلين، أو فاعلين بلا نظام وهو ما يؤدي إلى التعصب والبحث العرضى عن الذات والحروب الدينية والعرقية (٥٥).

نحن وما بعد الحدثة:

كثيرا ما نستمع إلى أصوات صاخبة تدعونا إلى التمسك بما نحن فيه، وإعطاء ظهورنا للحدثة باعتبار

قمعه، وقمع فرديته عبر العصور المختلفة، حتى انزوت، فأصبح الفرد لدينا لصيقاً بالعائلة والقبيلة والعشيرة والأمة والدولة. ومن هنا أصبح ما يشكل لإجماع الأمة ليس إرادات حرة أختارت بمحض حريتها، ولكنها إرادات جماعية أُخْتِير لها رغماً عنها أو برضاها بفعل هذا الانتماء الأبوي والقبلي والعشائري. ومن هنا نجد أن أصعب ما في مجتمعاتنا الحالية هو إنتفاء العقلانية مع ميلاد الفرد، وبالتالي صعوبة موقفنا الحضارى اليوم فى العالم المعاصر، وبدلاً من أن نبذل الجهد لننشر قيم العقلانية فكرياً وسلوكياً وفعلاً، ونكرسها ندعو إلى التمسك بما هو ضدها، وبدلاً من أن نعمل على أن يولد الفرد الحر فى مجتمعاتنا، نخنق بأنفسنا هذه الإمكانية عن طريق خصر المجتمع بأفكار ضبابية وظلامية تدعو إلى التوحيد والإجماع، ونبدّ التنوع والاختلاف، وهو ما يوصل إلى التفكك الضيق الذى يؤدي للتعصب والإرهاب والعنف ونفى الآخر.

وربما يدفع التشابه أيضاً فى إحدى سمات ما بعد الحداثة وهو "عدم التوحيد" البعض للقول أن مجتمعاتنا بالفعل تتسم بهذه الخاصية ما بعد الحداثيّة. وفى الواقع الفعلى نجد أن مجتمعاتنا يستحيل أن نحدد شيئاً أو خاصية فيها بوضوح فالنظام الاقتصادى لدينا له سمات المجتمع الموجه، وفى نفس الوقت سمات المجتمع الليبرالى الذى يعتمد على آليات السوق، وحرية المبادرة الاقتصادية الحرة، بل بعض سمات الليبرالية الجديدة مثل عمليات التخصيص وبيع الشركات والمصانع، بينما تراجع أهم سمات المجتمع الليبرالى فى المجال السياسى لدينا بانعدام الحريات فى التجمع والتنظيم السياسى والقبائلى والأهلى. مما يحير الباحث فى مجال الاقتصاد السياسى، والفلسفة السياسية. مجتمعاتنا أيضاً تلتذ عن التوحيد إذا أردنا تسمية النظم السياسية السائدة فى مجتمعاتنا فلا نستطيع أن نصف مجتمعاتنا بأنها دينية مسيحية أو إسلامية، وفى نفس الوقت فهى ليست علمانية، ولانستطيع أن نقول أنها ديمقراطية، ولكنها فى نفس الوقت ليست ديكتاتورية ديموقراطية (مع بعض الاستثناءات)، وكما أسلفنا فهى ليست اشتراكية، وليست رأسمالية سواء رأسمالية الدولة أو المجتمع. عدم

أن نقول ما قبل الحداثيّة بامتياز وهو التعبير الأدق، فما بعد الحداثى قد مر بالقطع بمرحلة الحداثة، واتجاهه إلى ما يخالفها يعبر عن استفادته لعقلانياتها، وحتى أثناء ممارسته لإزدراء العقلانية، فسيتعامل بعقلانية، إذ أصبحت العقلانية جزءاً لا يتجزأ من منظومته الفكرية، وهنا فهو يزدري العقلانية بوعى، وفى خلفيته الذهنية يقبع تاريخ هذه العقلانية التى يود تجاوزها عن طريق منهج آخر، هو فى جوهره عقلانى ومفكر فيه. وعند النظر إلى مجتمعاتنا فينبغى أن نأخذ بعين الاعتبار فارق التوقيت التاريخى بيننا وبين الغرب. فمجتمعاتنا لم تعرف العقلانية، ولم تصل إليها إلا فى أشكالها السطحية، ولم تنعكس على طريقة تفكير أفرادها، بل وتغيب فى السلوك والحياة بشكل عام، ونظرة سريعة على فوضى المرور فى شوارعنا، وعلى القمامة التى أصبحت من معالم حياتنا فى شتى الأماكن والأحياء مهما علا قدرها أو نقص. وعلى فوضى السلوك فى مناحى الحياة المتعددة فى المنزل والشارع والمكتب، وعلى تعاملنا باستخفاف مع مفاهيم كالوقت والعمل والساحة العمومية والتعميل السياسى... الخ. فالمجتمعات الغربية مهما وصلت فى فوضاها واستهتارها بقيم الحداثة لن تستطيع على الإطلاق الوصول إلى نفس درجة التسبب والاستهتار والفوضى التى تتمتع بها، وتباهى بها بعض التيارات الفكرية فى مجتمعاتنا، وتدعو إلى التمسك بها باعتبارها تعبيراً عن أصالتنا وتقاليدنا، وفى نفس الوقت مطمح وأمل الغريبيين أنفسهم. أكثر من ذلك فعلياً ألا ننسى أن تلك المجتمعات الغربية قد حققت أهم ما ميز حداثتها ومازال إلى اليوم وهو: ميلاد الفرد، فالفرد الغربى المعاصر ممن يسعى إلى التخلص من العقلانية اليوم، يشعر فى قرارة نفسه أنه فرد يملك عقله وجسده وأفكاره وحرية ومصيره، ويفكر برأسه هو، تخلص من المجتمع الأبوي، وتصور مجتمعاته تلك الفردية وتحببها، وليس مستعداً مهما كانت الظروف أن يتخلى عن هذه الفردية التى تشعره بنفسه ككيان مستقل تجاه الأفراد الآخرين، وتجاه المجتمع الذى يتكون من مجمل إرادات حرة تفكر بذواتها، وتختار بحرية كاملة. وهو ما نفتقده فى مجتمعاتنا فالفرد لم يولد بعد فى مجتمعاتنا، بل وتم

التحديد هذا يدفع إلى أن يظن البعض بأن مجتمعاتنا ما بعد جدائية بامتياز، بينما في الواقع الفعلي في مجتمعات ما بعد الصناعة الغربية المعاصرة نجد أن الأمور ليست بهذه الضبابية التي تميز مجتمعاتنا.

وجه التشابه الآخر أن مجتمعاتنا ليست لديها أوهايم أو حكايات كبرى بالمعنى الفلسفي والأيدولوجي، فليس لديها الوهم في التقدم، أو الوهم بالسيطرة على الطبيعة، أو الوهم بقدرة العلم الطبيعي. وبديهي فنحن نعرف السبب فهذه الأوهام نتيجة لأزمة الحداثة واستنفاد قدراتها في الغرب، وبما أننا لم نحقق الحداثة بعد، فستظل هذه المظاهر تعبر عن مجتمع ما قبل الحداثة الذي لم يأخذ طريقه بعد إلى الحداثة، حيث تقتصر حكاياته الكبرى على أساطيره وغيبياته التي تفسر العالم والكون والخلق. في مقابل هذا التشابه السطحي، فسنجد عشرات الاختلافات في الصميم، أولاها: فكما رأينا أن ما بعد الحداثة في الغرب ترفض الخطابات الكلية، فسنجد أنه ما زال لدينا خطاب كلي توحيدى يرفض الاختلاف والتنوع ويمثله، بل ويشيد دائما بالانسجام والاجتماع والصف الواحد والرأى الواحد والطريق الواحد... الخ.

سنجد أيضا أن مجتمعاتنا تكره كراهية التحريم والعداء للصيرورة والتغير لاعتبارات الخوف من المجهول، والهيام بالماضى التقليدى، وعدم الثقة على حب المغامرة، ولقاء النفس في المجهول، وهي سمات ميزت فاعل الحداثة الاجتماعي في الغرب، وما زالت تميز مجتمعات الاقتصاد المفتوح، بحكم أن مجتمعاتنا تعتبر الصيرورة والتغير قيما سلبية، على عكس قيم مثل الاستقرار والاستقرار التي تعتبرها قيما إيجابية، ويقابل ثقافة ما بعد الحداثة في الغرب ما يطلق عليه المجتمع ما بعد الصناعي وهو مجتمع يقال أنه ورث لمجتمع الحياة الصناعية والتقدم التكنولوجي الهائل الذي قام على انفاذه المجتمع ما بعد الصناعي وهو مجتمع الثورة الصناعية الثالثة الذي تولى عن البرول ليعتمد على ثورة المعلومات Informatiques، وثورة الاتصالات عن بعد Télématiques، والثورة المكتبية الحداثة Bureaucratique. وما زالت مجتمعاتنا بعيدة كل البعد ليس على المجتمع ما بعد الصناعي بطوراته الثلاث

فقط، ولكنها بعيدة أيضا عن الوصول إلى مصاف المجتمعات الحديثة ذاتها، فهي لم تنش حيا صناعية، ولم تحقق أى تقدم تكنولوجي يتناسب لها، ومن هنا فهذه التكنولوجيا لم تهيمن أبدا على وجودها، إلا بشكل سطحي نبوي: فمارس عليها نوعا من الإيهام تظل مشدودة له كنوع من السحر والخروج عن المألوف، ولذا تشعر تجاهها باستلاب العقل، وليس بالهينة كالمجتمعات الغربية المعاصرة. أكثر من ذلك نشعر بأنها المفتاح السحري لكل مشاكلنا، ومنطلقها السحر وليس العلم. ويظل العلم لدينا مرتبطا بالثقافة والتطبيق فقط، وليس علما نظريا خالصا.

وهنا نسجل وجهها عميقا آخر للاختلاف. إضافة إلى أن مجتمعاتنا تعشق الأساق المغلقة، والمفاهيم الجامدة التي تفسر وتبرر كل شيء اعتمادا على النص التراثي الذي يظل مفتاحا لكل مستغلق، وخلا لكل أزمة، وموجها لكل طلب للعون. أفراد مجتمعاتنا لا يطيعون الآخر المختلف معهم ثقافيا أو دينيا، فهم لا يطيعون الاختلاف، ولا يرضون بأقل من الشطابق، هكذا إنسان ما قبل الحداثة يبحث عن الآخر، وهو يبحث - في حقيقة الأمور - عن ذاته، عن صورته، عن مرآة يرى فيها نفسه، ويصيبه الهلع والانزعاج إذا ما وجد صورة على شاكلته أخرى، وهذا على عكس إنسان الحداثة ومبادئها، يؤمن الفرد الذي يعيش في مجتمعاتنا ما قبل الحداثةية بأن هناك معايير ترسنتدتالية سابقة مستقاة من النص، تحوز الحقيقة المطلقة، وجوهر الأشياء، وبالتالي هي الأصل في الحكم والاختيار والتدقيق، وهو مخالف للثقافة ما بعد الحداثة، ومخالف لها أيضا عدم الاهتمام بالإرادة والحرية الإنسانية والديمقراطية والضمير الإنساني وحقوق الإنسان، وكلها قيم تشق على مسلم أولويات تلك الثقافة، بينما تزوى في ثقافة ما قبل الحداثة. كما أن فيلسوف ما قبل الحداثة لا ينتج مفاهيم، فالمفاهيم قد أنتجت مرة واحدة مع النص، وهي ثابتة بقبات النص، ومهمة فيلسوفها لا تخرج عن المحافظة، والصون الأمين لحرفية تطبيق وتفسير النص، ويتحول دوره هنا إلى دور الرقيب والمحاسب على صون جسد النص. وإذا ما أوجت ما بعد الحداثة بضمط جديد من الشقاء الفن

التي غلبت العقلانية على حساب الفرد فتحولت إلى عقلانية أدائية، فوصلت إلى أزمتها.

إن تعميق أفكار الحداثة والتحديث يخلق أناساً راشدين في التعامل مع أزمتهم، إذ أن الإنسان الراشد هو الأوحـد الذي يعترف بأخطائه ومساوئه، ومن ثم يستطيع تحمل مواجهته بها، بل ويعمل على بذل الجهد لحلها، بينما إنسان ما قبل الرشد، أي الإنسان ما قبل الحدائـي لا يستطيع أن يعترف بأخطائه، ولا يسلم أصلاً بوجودها، لأنه لا يستطيع تحمل هذا العبء، فهو كالطفل لا يود إلا أن يسمع ما يطيّب خواطره، ويحلو لنفسه حتى ولو بالباطل. وإن لم يستطع فهو في الغالب يهرب من الواقع الأليم الذي يذكره في كل لحظة بتخلفه وتراجعـه إلى نعيم الماضي حيث بطولات الأجداد، وانتصارات الأسلاف، والأزمات الوردية التي لم تحدث إلا في ذهنه ومن وحي فانتازاته. وإن لم يكن التاريخ مليحاً بمثل هذه البطولات فنجدـه يرتد إلى ما لا يمثل قيمة حقيقية في الواقع المعاش، ترتد إلى أصله العرقي أو القبلي أو إلى أصله الديني أو إلى أصله الجهوي.. الخ ويعمل طيلة الوقت على الإعلاء من شأن هذا الأصل على حساب الأصول الأخرى بشوفينية تقترب لحد العنصرية، وتؤدي في بعض الأحيان إلى الارهاب، والكفر بكل ما هو واقع، باعتبار أن هذا الواقع هو الذي يذكر دائماً بالحقيقة المرة التي لا يود، ولا يستطيع إنسان ما قبل الحداثة على تحملها أو تجرعها، فبدلاً من مواجهتها برشد، يواجهها بالرفض والرفض، وكأن هذا الرفض سيلغي واقعية الواقع المؤلم والذي يسلط سيفه على الرقاب في كل لحظة، وربما تعامل البعض منا اليوم مع «العولمة» خير مثال على إظهار سلوك النعمة هذا الذي لا يؤدي إلا إلى الكوارث وباقتدار!

ويركن البعض الآخر ممن تخلصوا من حالة ما قبل الرشد تلك وفتنوا إلى فارق التوقيت التاريخي بيننا وبين الغرب إلى أفكار تعمل على رآب تلك الهوة التي تفصلنا والغرب، ومن ثم يدعون إلى «حرق المراحل التاريخية»، وهو برنامج أصولي بالدرجة الأولى سواء كانت أصولية دينية أو أصولية حداثة. إذ أن فكرة حرق المراحل التاريخية لكي نصل إلى ماوصل إليه الغرب

بالمجتمع فإن ما قبل الحداثة ستعني بالبحث في ما إذا كان الفن حلالاً أو حراماً أو مكروهاً، أو في أفضل الأحوال ستعمل على تقليص أنواع الفنون، وستهتم بأحد الفروع على حساب الفروع الأخرى.

فارق التوقيت التاريخي هنا يمتعنا على المستوى الفكري الثقافي، وأيضاً المادى العملي من تصور أننا والغرب المعاصر نقف على نفس المستوى خاصة في مرحلة ما بعد الحداثة. فكما اعتبرنا أن المرحلة المقابلة لدينا على المستوى الثقافي هي مرحلة «ما قبل الحداثة» Prémodernité، فإن المرحلة المقابلة لدينا لمجتمع «ما بعد الصناعة» Post-industriel هو مجتمع «ما قبل الصناعة» Préindustriel. ومن هنا نجد انفسنا (في بلادنا) منساقين نحو عملية تحديث وحداثة لا غنى عنهما إن أردنا بحق تجاوز مشكلاتنا وتخلّفتنا والانطلاق نحو مجتمع التقدم والازدهار.

ما العمل :

كثيراً ما يؤدي هذا السؤال إلى حالة من اليأس والاحباط خاصة عندما نقوم بمقارنة أحوال مجتمعنا، وأحوال المجتمعات الغربية، إذ تبدو الهوة واسعة، ويبدو السبيل إلى تقليص هذه الهوة ضرباً من المستحيل. إلا أن هذه المعاناة سريعة ومتعجلة، ولا تأخذ بعين الاعتبار عامل الحرص على تخطي هذه الوضعية والسعي الجاد في سبيل سد هذه الفجوة. إن أولى خطوات حل هذه المعضلة هو الوعي بحجم الفجوة التي تفصل بين المجتمعين، وقدرة مجتمعنا على التجاوز والإنطلاق، ولا يمكن الوصول إلى هذا الوعي إلا بالحداثة وأفكارها، خاصة فيما اتصل بالعقلانية (الترشيد)، وميلاد الفرد فهما الأساس الذي لا بد وأن تؤسس عليه أية حداثة سواء في الشرق أو في الغرب، بعدها تصبح الأمور الأخرى تفصيلات وتفريعات. المهم ألا تشذ أو تنحرف هذه التفريعات عن هذين المبدئين الأساسيين، فبدونهما ينقرض عقد المجتمعات التي تأمل في الحداثة، ويدون أهما، أو بتغليب مبدأ على حساب الآخر، لاستطيع المجتمعات أن تتماسك وتظل على حداثتها، وهو الدرس الذي لا بد من أن نستوعبه من أزمة الحداثة الغربية

الذى بإمكانه أن ينتشلنا مما نحن فيه، فالعلم والتكنولوجيا مازالا يمثلان أفقا لحل مشكلتنا، وهما فى نفس الوقت يمثلان حركة التاريخ أوهما التاريخ - على حد قول ماركس - فتسارع وسائل العلم والتكنولوجيا يعمل على تسارع التاريخ l'accélération de l'histoire، وهذا ما تبثته الاكتشافات الحديثة، إذ يبرز تقرير منظمة الصحة العالمية إنه فى عام ١٩٥٠ كان معدل الاكتشافات الطبية الهامة أن يقع اكتشاف طبى هام كل خمس سنوات، بينما تسارع المعدل اليوم إذ يقع الآن اكتشاف طبى هام كل دقيقتين.

فى ظل هذه الوضعية الصعبة علينا أن نلث وراء التاريخ، لا أن نحرق مراحله. أمصبنا الآن فى حاجة أكثر من أى وقت مضى إلى العقلانية (الترشيد) فى أمور حياتنا وسلوكنا وتخطيطنا، وبرامج تعليمنا، وتصرفاتنا، وعلاقاتنا وكل ما يتصل بوجودنا، وفى حاجة إلى ميلاد الفرد الذى قمعناه كثيرا فى مجتمعاتنا وفى أنفسنا. الفرد القادر على التفكير النقدى بنفسه، بعقله هو، لا يقول الآخرين، الفرد الراشد والمسئول الذى يشعر بأهميته وكرامته كفرد غير ملتصق بالقبيلة أو بالعشيرة، الفرد الذى لا يغيب ولا يندثر بموجب العقد الاجتماعى فى الدولة، الفرد الذى يرفض كل محاولة توتاليتارية، أو فكر كلى أحادى يخفى التنوع والاختلاف، واستبعاد الآخر، الفرد الذى يقف ضد التشترق والانغلاق على الذات والترجسية، الفرد القادر على التمييز بين المجال الخاص والعام، والحريص على ألا يبتلع إيهما الآخر كشرط لوجوده، ولاستمرارية المجتمع الحديث، الفرد الذى يؤمن بالديمقراطية، وحرية الفكر والعلمانية، وبحقوق الإنسان كشروط أساسية للحداثة.

عند هذه النقطة فقط يمكننا أن نبدأ التحديث فى مجتمعاتنا والذى ينبغى أن يكون على جبهات متعددة نجعلها فى عجلة فى الآتى:

تحديث الاقتصاد:

إن التقدم نحو التحديث فى الواقع لن يتأتى بوضعية اقتصادية تنتمى إلى عصور سابقة، فتحديث الاقتصاد شرط لاغنى عنه للتعامل مع العالم المعاصر الذى غير من هياكله واساليبه وطرق تعامله لتستطيع التواءم مع

فكرة تؤمن بالإرادوية Volantarisme، أى أن إرادة الإنسان يمكنها التغلب على حركة التاريخ واتجاهه، وهو غالبا كما تثبت التجربة برنامج غير قابل للتحقق على أرض الواقع، ومن ثم تلجأ القوى التى تؤمن به إلى العنف الدموى غالبا لكى يتحقق ما هو غير قابل للتحقق (٥٦). لا بد أن تأخذ كل مرحلة تاريخية الوقت الكافى لكى تكتمل وتستنفد، ففى الاتحاد السوفيتى القديم انتقل المجتمع من مجتمع إقطاعى إلى مجتمع يود تطبيق نظام اشتراكى فتحول إلى رأسمالية الدولة، وسقط أخيرا، لأن مرحلة ميلاد الفرد التى أراد أن يحررها، ولم يمر بها لم تستنفد على أرض الواقع. وربما حدث نفس الشيء فى بدايات نهضتنا فى نهاية القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، فلم نستنفد نحن أيضا ميلاد الفرد، وقد سبق وقلنا اننا قمعناه منذ البداية.

وماحدث فى المجتمعين يكاد يكون نفس الشيء وهو أن العقد الاجتماعى الذى تم بين الدولة وأفرادها لم يتم بين دولة وأفراد كاملى الأهلية، يشعر كل منهم بذاتيته وبحثه فى التفكير والتعبير والعمل، وأنه منفصل بعقله وجسده عن القبيلة والعشيرة والمجتمع الأبوى السائد. فسرعا ماتحول العقد فأصبح بين دولة قادرة قوية فى مقابل فرد لم يتشكل بالمعنى الحديث، وظل ضعيفا ومهترئا، ومن ثم جلب معه فى حالته الجديدة كل ممارساته العلائقية فى مجتمعه القديم، فأصبحت الأولوية للجهة للعشيرة وليست للأهلية والقدرة، وأصبح الإجماع الأبوى على رأى الواحد، وعدم الخروج عنه سمة أساسية. وبذلك تأكدت الممارسات القديمة بقضها وقضيضها، لكن باختلاف وحيد وهو أنها فى هذه المرة فى إطار مؤسسى حديث. من هنا لم يتغير سوى الإطار، وبقيت ممارسات الواقع القديم كما هى، ولذا سقط الاتحاد السوفيتى القديم، كما فشلت الحداثة فى مجتمعاتنا. إن الاعتراف بالفرد والطبقة يظل دائما ركنا أساسيا لبناء المجتمع الحديث، بينما تصبح فكرة «إجماع الطبقات» Corporation ضد الحداثة وبامتياز، ومن هنا كان هتلر وموسوليني ضد الحداثة لإيمانها بإجماع الطبقات إذ كانا ضد الفرد والطبقة.

يظل تحقيق المجتمع الحديث إذن هو الأمل الأرحد

مجتمع الثورات الثلاث: الاتصالات عن بعد، والمعلومات، والمكتبيات، مجتمع ما بعد الصناعة في الغرب. علينا إذن البدء بتحديث اقتصادياتنا.

تحديث التعليم:

ربما تحديث التعليم هو النقطة الحاسمة التي من خلالها نستطيع أن نتوقع الاستمرارية في تحديث المجتمع، إذ بدون هذا التحديث الخاص بالتعليم لن يكون تحديث المجتمع إلا مجرد موجة طارئة سرعان ما تختفي باختفاء الحماسة التي دفعت إليها، وعملت على تحديث المجتمع نفسه، ومن هنا فتحديث التعليم لأبد أن يطول كل المراحل التعليمية في التعليم الأساسي والجامعي، إضافة إلى إطلاق المبادرات للكبار لاستكمال تعليمهم الجامعي الحر، وتعميم مشروع جدى وجزرى لمحو الأمية في المجتمع. ففي مذكرة للبنك الدولي في ١٩٩٥ بشأن مشكلة الأمية في العالم يؤكد على أنه لا يمكن أن تبقى دولة على قيد الحياة في القرن الحادى والعشرين إذا تبقى لديها أكثر من ١٠٪ من السكان أميين. نذكر هذا على ضوء أرقام منظمة اليونسكو التي تقدر أعداد الأميين بمصر بـ ٦٨٪ من عدد السكان. تحديث التعليم إذن وربه بموضوعات الخدائذ الأساسية هو المنفذ، تعليم عقلانى وعلمانى يقوم على احترام التنوع والاختلاف والتعددية، وتنمية المواطنة الصحيحة بين الجميع، تعليم يجفف ينابيع التخلف والجهل، ويتجاوب مع المقررات والمعدلات العالمية في شتى العلوم والمواد، حتى لا تتخلف عن مافضل إليه العالم، وتتابع باستمرار نتائج العلوم الحديثة.

تحديث شرط المرأة:

تحديث شرط المرأة هو أحد الشروط الأساسية التي لا يمكن بدونها الإنطلاق نحو الخدائذ وتحديث المجتمع، فالإبقاء على نصف المجتمع غاطلاً في ظل

انساق وأطر شديدة القدم والتخلف تعمل على تقليص دور المرأة، وتدفع بها إلى الخلف في محاولات تكريس دائمة لقيم تخطاها العصر، تعمل بلا شك على شل قدرات وإبداعات المجتمع الكامنة، وتعرقل من مسيرة تقدمه وتحديثه، إزواء المرأة وتراجعها بحجج تراثية واهية لا معنى لها في ظل عالم معاصر لا يرحم أية أمة لاستشعر كل قواها، وتعبيء كل جهودها وطاقتها من أجل السابق على الأسواق، وجنى ثمرات التقدم والتحديث.

كما أن الدفع بالمرأة للإنتاج والعمل دون تحسين شرط وجودها في المجتمع من خلال القوانين والأعراف المختلفة التي تنظم المجتمع: المدنية والأحوال الشخصية، والحقوق المختلفة، الخ يعتبر إجحافاً بها وبحقوقها المشروعة التي نظمها المواثيق والشريعات الدولية، وعلينا أن نتقدم بشجاعة وإقدام على هذا قبل ضياع الفرصة في ظل عالم لن ينتظرننا، بل ولن ينتظر أحدا مهما كان.

القضاء على الانفجار السكاني:

علينا أخيراً أن نتنبه إلى تلك القنبلة الموقوتة التي تهدد وجودنا ووجود مجتمعاتنا مستقبلاً، ألا وهي عدم التحكم في مواليدنا، فتسارع الزيادة السكانية يهدد الأخضر واليابس، وينذر بعواقب وخيمة، إذ تلتهم هذه الزيادة كل نتيجة يمكن تحقيقها من ثمرات نمو المجتمع، وليت زيادة إنتاجنا تسير بنفس تسارع زيادة مواليدنا. هنا يصبح ضبط المواليد أحد الشروط الرئيسية التي إن لم نتنبه إليها فلن يفيدنا شيئاً أن تم تحديث اقتصادنا، أو تعليمنا أو حتى تحسين شرط المرأة، طالما أن معدلات النمو التي منحصرتها محكوم عليها سلفاً بالإعدام عن طريق القنبلة السكانية التي على وشك الانفجار.

هوامش

(١) راجع: المصطلح الفلسفى عند العرب، دراسة وتحقيق د:عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩. وأيضاً كتاب التفرقات للخرتجاني، تحقيق د:عبد الغنم الخفسي، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩٩.

(٢) راجع: المعجم العربى الحديث، لأروس، باريس، ١٩٧٣.

- (٤) انظر مقالتنا: ملاحظات تمهيدية من أجل فكر حداثي عربي، قضايا فكرية، عدد ١٥، ١٦ فبراير ١٩٩٦.
- (٥) راجع المقالة السابقة.
- (٦) Henri Meschonnic, Modernité modernité, Coll-Folio/Essais, Gallimard, Paris, 1988, P.9.
- (٧) نقلاً عن آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة د.أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٤١.
- (٨) كانط، ما التنوير؟
- (٩) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة د. أنور مغيث (مرجع سابق)، ص ٥٢.
- (١٠) انظر كتابنا، قراءات في الفكر المعاصر - علي هامش الألفية الثالثة، ط ١، المكتب المصري للتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٤٤.
- (١١) فيما عدا جان چاك روسو.
- (١٢) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة د. أنور مغيث (مرجع سابق)، ص ١٤٨.
- (١٣) المرجع السابق، ص ١٥٤.
- (١٤) المرجع السابق، ص ١٧٢.
- (١٥) Miçro Robert, S.N.L - Robert, Paris, 1971, P.830.
- (١٦) Henri Meschonnic, Op.Cit., P.221.
- (١٧) Ibid,
- (١٨) اعتمدت بشكل أساسي في كل مجاء بتاريخ المصطلح على:
- مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الألف كتاب الثاني، ١٥٣، ١٩٩٤.
- Sciences Humaines, N° 73, Juin 1997, Paris.
- Pratique de la Philosophie, en Collaboration, Hartier, 1994, Paris.
- Sciences Humaines, N° 69, Février 1997, Paris.
- (١٩) مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، مرجع سابق، ص ١٩٠.
- (٢٠) راجع: Sciences Humaines, N° 73, Juin 1997, Paris, P.22.
- (٢١) مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، مرجع سابق، ص ٢٠١، ص ٢٠٩.
- (٢٢) المرجع السابق، ص ٢١١-٢١٢.
- (٢٣) المرجع السابق، ص ٢٩٩.
- (٢٤) Sciences Humaines, N° 73, op.cit., P.22.
- (٢٥) مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، مرجع سابق، ص ٣٠٢.
- (٢٦) نقلاً عن: المرجع السابق، ص ١٢٤ - ١٢٥.
- (٢٧) انظر: جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات ط ١، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٧، ص ٥٦.
- (٢٨) المرجع السابق، ص ١٠٩.
- (٢٩) جان فرانسوا ليوتار (١٩٢٤ - ٢٠٠٠)، كان أستاذًا بجامعة فيسان بيان ديني باريس ٨، وقام في الفترة الأخيرة بالتدريس في الولايات المتحدة.
- (٣٠) Jean-François Lyotard, Le Postmoderne Expliqué aux enfants, Correspondance 1982-1985, Éd. Galilée, Paris, 1988, P.32.
- (٣١) Ibid, PP. 33, 34.

(٣٢) راجع: فرانسوا ليوتار «الوضع مابعد الحدائي»، إضافة إلى:

Sciences Humaines, N° 69, Février 1997.

(٣٣) ريتشارد رورتى (١٩٣١)، يعمل استاذاً بجامعة فريجينيا بالولايات المتحدة، ويعتبر من الوجوه الاساسية فى الفلسفة الأمريكية المعاصرة.

(٣٤) راجع: Sciences Humaines, N° 69, Féorier 1997, R.RoTy, L'espoire au lieu du Savoir, Albin Michel, Paris, 1995.

(٣٥) جيل دولوز (١٩٢٥-١٩٩٥) بدأ بكتابات فى ١٩٥٣ حول هيوم، وكانط، وبرجسون، واسبينوزا، وفى ١٩٦٩ كانت رسالته حول نيته «اختلاف وتكرار» ومنطق المعنى». أصدر ١٩٧٢ مع فليكس جوتارى المحلل النفسى كتابهما «ضد أوديب»، وواصل انتاجه الفلسفى والأدبى، واهتم بالسينما قبل وفاته، وهو لا يعتبر ذاته ما بعد حدائيا، إلا أن أغلب مؤرخى الفلسفة يصفونه كذلك.

(٣٦) اعتمدنا فيما قدمناه على دولوز على:

- Magazine littéraire, N° 257, Sept.1988, et Sciences humaines N° 69, Féorier 1997, et Pratique de la philosophie (en Collaboration), Hatier, Paris, 1994, P.77

(٣٧) راجع فى العناصر من ١٤ وحتى ١٨ مقال إيهاب حسن عن ما بعد الحدائة، نقلا عن مارجرىت روز، مابعد الحدائة، ترجمة أحمد الشامى، مرجع سابق، ص ٦٥-٦٦.

(٣٨) المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٣٩) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٥٠.

(٤١) المرجع السابق، ص ١٦٣، ص ٢٩٣.

(٤٢) المرجع السابق، ص ١٦٠، ص ١٦٢.

(٤٣، ٤٤) المرجع السابق، ص ٢٦٦، ص ٢٥٨.

(٤٥) المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢٥١.

(٤٧) المرجع السابق، ص ٢٤٨.

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٩٦.

(٤٩، ٥٠) المرجع السابق، ص ١٦٦، ص ١٦٧.

(٥١) انظر إلى ترجمتنا لمقالة نيقولا إيرين «هل نحن ما بعد حدائيين» فى هذا العدد، حيث يطرح أطروحة المجتمع ما بعد الحدائى لدى علماء الاجتماع من الأنجلوساكسون.

(٥٢) مارجرىت روز، مابعد الحدائة، ترجمة أحمد الشامى، مرجع سابق، ص ٢٤٤.

(٥٣) المرجع السابق، ص ١٧٩.

(٥٤) أنظر كتابنا: قراءات فى الفكر المعاصر، على هامش الألفية الثالثة، ط ١، توزيع المكتب المصرى لتوزيع المطبوعات، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٤٠.

(٥٥) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٥٦) أنظر العفيف الأخضر، هل تستطيع الأصولية (السياسية) التخلّى عن مسارها فعلا؟، فى جريدة الحياة، لندن، عدد ١٢٩٠٩، ٨ يوليى ١٩٩٨، ص ١٦.

وعود الحداثة وإخفاقات ما بعدها دراسة حالة لعلم اجتماع الأدب

محمد على ابراهيم *

على سبيل التقديم :

شهد المشروع الحداثي للنظرية السوسولوجية خلال العقود الأربعة الماضية حواراً لم ينقطع، وجدالاً لم ينته يدور حول مدى الكفاءة التفسيرية والوصفية لهذه النظرية، ويتشكك في قدرتها على إدراك ظواهر الواقع الاجتماعي المتغير. وبدا للبعض أن هذه النظرية تعاني أزمة تعارض بين اتجاهاتها الأساسية، ذلك التعارض الذي وصل إلى حد التناقض. وحاول البعض وصف هذه الأزمة، كما حاول البعض الآخر تفسيرها، وحاول فريق ثالث طرح الحلول الملائمة لتجاوزها(١).

وفي إطار الحلول التي طرحت لتجاوز تلك الأزمة، راجت الدعوة إلى إزالة الحدود بين الأنساق المعرفية المختلفة، بل والترويج في الوقت نفسه إلى إمكانية تطوير سلة من المفاهيم المتعددة، وتداولها فيما بين المداخل المختلفة. فليس هناك قيد يحول دون إستعارة الماركسية لمفاهيم البنائية الوظيفية، أو إستعارة الأخيرة لمفاهيم التفاعلية الرمزية، أو الفرويدية، أو حتى الماركسية. ليس هذا فحسب، بل امتدت هذه الدعوة إلى الحث على إمكانية أن تتحقق هذه الاستعارة فيما بين الأنساق المعرفية المختلفة، وذلك تحت دعوى ترسيخ «الاتجاهات العابرة للتخصصات» ومن ثم، فلا ضير أمام

علم الاجتماع أن يستعير بعض مفاهيمه، بل وقضاياه أحياناً، من علم النفس تارة، ومن الفلسفة تارة ثانية، ومن النقد الأدبي تارة ثالثة. وليس هنالك، أيضاً، ما يحول دون أن يشتق النقد الأدبي منهجه في التحليل من السوسولوجيا، أو الفلسفة، أو علم النفس في آن واحد في معالجته للمنتج الثقافي الفني والأدبي.

ومن المؤكد أن هذه الدعوة التي ظهرت كحل للمعضلة التي واجهت نظرية علم الاجتماع المتمثلة في إخفاق مفاهيمها ونماذجها التفسيرية عن اللحاق بالواقع الاجتماعي المتغير وتفسير ظواهره الاجتماعية المستحدثة في مجالات السياسة والاقتصاد والإبداع، من المؤكد أنها لم تفتن إلى الآثار السلبية لدعوتها، والتي تجسدت بوضوح فيما نطلق عليه «بالفوضى الاصطلاحية» أو «عدم الدقة المفاهيمية»، التي تجلت بوضوح ليس في مجال هذه النظرية فحسب، بل في حقول معرفية أخرى، والتي سرعان ما تحولت إلى صراع بين اتجاهين، أحدهما يتمسك «باليقين المفهومي» الذي تطور مع المشروع الحداثي لنظرية علم الاجتماع، والآخر يرفض هذا اليقين، بل يطمح إلى زعزعة أنصار الاتجاه الأول هم أصحاب المشروع الحداثي، بينما مشايعو الاتجاه الثاني هم أصحاب حركة ما بعد الحداثة.

(*) مدرس علم الاجتماع بآداب حلوان.

الحدائي والتي يمكن تسميتها بمرحلة «المراجعة النظرية» فقد سعت إلى الاستفادة من منجزات المرحلتين السابقتين، بهدف تأسيس مجموعة من التعميمات التي تشكل مواضيع اتفاقية من قبل مختلف نماذج النظرية الموسيولوجية (٢). أما المرحلة الرابعة من مراحل تطور النظرية الموسيولوجية، فهي تعكس إرغاصات اتجاه مابعد الحدائية، حيث اتخذت موقفاً راديكالياً ترفض في إطاره كل المنجزات النظرية السابقة، تحت دعوى عجزها عن تقديم فهم حقيقي لمشكلات مجتمع ما بعد الصناعة / مابعد الحدائية.

ولكن لما كان هذا المشروع الحدائي للنظرية الموسيولوجية، في مراحله الثلاث الأولى، يمثل سبباً فكرياً للنظام الرأسمالي، فقد نهض على مجموعة من الوعود، سواء باعتباره حركة فكرية عاكسة لتحولات الواقع الاجتماعي المتغير، أو بوصفه تفسيراً لطبيعة الفعل الاجتماعي المرتبط بهذا الواقع.

فباعتباره حركة فكرية حاول المشروع الحدائي للنظرية الموسيولوجية تجسيد الوعود المعرفية التالية:

١ - الإيمان بالعقل والعقلانية والبرشد.

٢ - الإيمان بالتغير والتطور والتقدم.

٣ - النظرة الكلية، البنائية، النسقية للطبيعة والتاريخ والمجتمع.

٤ - الإيمان بفكرة النظام العام، والتقدم المتوازن.

وبوصفه تفسيراً للفعل الاجتماعي، انطوى هذا المشروع الحدائي على اتجاهات منهجية متعددة، تراوحت ما بين الإيمان بالتجريب المستند إلى الفكر الوضعي، والتأويل المقترب بالاتجاه العقلي المثالي، والجدل المتأسس على الفكر المجادي.

ولقد حاول المشروع الحدائي للنظرية الموسيولوجية الوفاء بكل هذه الوعود من خلال الفروع المختلفة لعلم الاجتماع، التي قديمت، بالفعل، حلولاً لمشكلات الاجتماعية التي صاحبت التطور الرأسمالي في كل جوانب الواقع الاجتماعي، ولعله من خلال هذه الحلول استطاعت الرأسمالية أن تجدد نفسها، وأن تعيد إنتاجها من خلال تصنيفها لتلك الحلول التي طرحها علماء الاجتماع. ولكن يبدو أن هذه الحلول لم تستطع أن

ولقد كان علم اجتماع الأدب هو أكثر فروع علم الاجتماع إحساساً بوطأة هذا الصراع، بل إنه كان الحقل المعرفي الذي على أرضه دار الصراع بين الحدائيين ومابعد الحدائيين. لذا كانت الدراسة التي نحن بصدددها الآن بمثابة محاولة لتوضيح كيف كان المشروع الحدائي ومشروع مابعد الحدائية للنظرية الاجتماعية بمثابة استجابة فكرية للتحولات التي شهدتها المجتمع الأوروبي في أطواره المختلفة، ولتوضيح كيف استطاع علم اجتماع الأدب التوليدي أن يطرح مشروعاً فكرياً يتجاوز الخلافات والتناقضات التي شهدتها النظريات المتباعدة في علم الاجتماع، ولكنه لاقى رغم ذلك رفضاً شديداً من جانب الاتجاه مابعد الحدائي. لذلك فقد حرصت على أن يتضمن هذه الدراسة ترجمة لمقال كتبه جون روث Jone Routh أستاذ علم الاجتماع بجامعة لانكستر يعكس لطبيعة هذا الصراع، موضوعاً أبعاده، ومؤكداً حتمية الدفاع عن المشروع الحدائي ضد الفوضى الاصطناعية التي جاء بها أتباع ما بعد الحدائية، ومحاولات إمالة اللسان عن الغموض الذي اكتنف مفاهيم علم اجتماع الأدب التوليدي.

يتجلى المشروع الحدائي للنظرية الموسيولوجية في الإسهامات الفكرية التي طرحها علماء الاجتماع منذ النشأة الأولى لهذا العلم في مطلع القرن التاسع عشر، حتى النصف الثاني من القرن العشرين. حيث جسدت هذه الإسهامات المراحل المختلفة التي اجتازتها النظرية الموسيولوجية الحدائية، بدءاً بالمرحلة الأولى التي تواضع العلماء على تسميتها «بمرحلة التأسيس الأكاديمي» التي انتهت تعميماتها حول الواقع الاجتماعي من الرواد الفلسفية السابقة عليها؛ وعكست هذه المرحلة الأساق النظرية الكبرى كالماركسية والنفرية والكونية والدوركيه. أما المرحلة الثانية، التي تعكس حالة الفجوة النقدي داخل المشروع الحدائي للنظرية الموسيولوجية، فقد استهدفت إخضاع التعميمات والمقولات النظرية ذاتها لعمليات من التحليل والنقد. سواء اتخذ هذا النقد طابعاً أكاديمياً أو ايديولوجياً. أما المرحلة الثالثة التي اجتازها هذا المشروع

تقاوم رياح التغيير التي عصفت بمفاهيم النظرية السوسولوجية، بحيث أصبحت هذه النظرية تعاني أزمة مماثلة لتلك التي يعاني منها النظام الرأسمالي ذاته، وتجددت تلك الأزمة في الاتجاهين النظريين السائدين في علم الاجتماع (البنائية الوظيفية والماركسية)، حيث طغيان الطابع الأيديولوجي على الوظيفة التفسيرية لهاتين النظريتين (٣).

وظلت أزمة التعارض بين الاتجاه الوظيفي والماركسي في نظرية علم الاجتماع، حتى ظهر علم اجتماع الأدب التوليدي الذي أرساه لوسيان جولدمان، كمحاولة لتجسير الفجوة بين هذين الاتجاهين. وتتجلى هذه المحاولة من خلال مراحل التطور التي اجتازها هذا العلم منذ بدايته الوضعية التي أولت اهتمامها بالبحث في أطراف الثلاث المحدد، الكاتب / النص / القارئ. وفي ظل هذا الاهتمام كان النظر يتجه إلى تحليل النص الأدبي بوصفه محاكاة للواقع، أو تصويراً له، وأنه انعكاس للظروف الاجتماعية والاقتصادية التي يعايشها الكاتب، وبالتالي كان اهتمام المحلل السوسولوجي يتجه إلى الكشف عن مضمون Content العمل الأدبي، وتبعاً للبعد داخل المتعددة للقراءة تبرز القيم المختلفة للمضمون.

وظل علم اجتماع الأدب الوضعي يتعامل مع أطراف هذا الثالوث على ذلك النحو، مؤثراً في النقد الأدبي حيناً، ومثاقراً به حيناً آخر. ولكن رغم ذلك فقد حرص كلاهما على اتساق مفاهيمهما كلي بشكل مستقل عن الآخر، لأنهما يتعاملان مع مفاهيم محددة تتراوح ما بين المحاكاة، والتقليد، والانعكاس، والنقد التاريخي، والنفسي، والوعي الجمعي. ولكن ما كان يميز النقد السوسولوجي آنذاك هو تأكيده على الطابع الاجتماعي للأدب كمنتج ثقافي وفكري من ناحية، وتأكيده على أهمية تجاوز دور الفرد المبدع / الكاتب من ناحية أخرى.

ولم يختلف الفهم الماركسي الميكرو لعلاقة الأدب بالمجتمع عن نظيره الوضعي الذي أرمته كيتابات هيبوليت تين، ومدام دي ستايل، ولانسون Lanson حيث النظر إلى الأدب باعتباره مؤسسية - ووثيقة -

اجتماعية، يلعب البناء الاقتصادي للمجتمع دوراً كبيراً في صياغته. ولعل هذا ما دفع ببعض النقاد إلى القول بأن الماركسية لم تحفل بنظرية اجتماعية في الأدب، وأن أفكار ماركس وانجلز ليست إلا إشارات مبهمة غامضة لاستطيع أن تشكل قوام نظرية سوسولوجية أدبية. وفي هذا السياق يرى روبرت إسكاريه Rabert Escarpit أن كتابات ماركس وانجلز لا تعكس سوى نزعة نقدية سارت جنباً إلى جنب مع النزعة الوضعية التي سادت الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

وظلت الأفكار النظرية في سوسولوجيا الأدب تميل إلى التأكيد على طابع امبريقي مفرط، وظلت الأفكار الماركسية كذلك تميل إلى البحث عن الطابع الاقتصادي للأدب، وتعتمد على اكتشاف ارتباطات مادية للأدب من خلال الاستناد إلى فهم تحليل المضمون أو إحصاء المفردات. وبذلك عجز الاتجاهان عن تأسيس نظرية سوسولوجية متسقة في مجال الأدب.

ولعل هذا العجز، هو ما برز لبعض المهتمين بالأدب عدم الالتفات إلى ما هو خارج عن النص، وتأكيد الدعوة إلى تركيز الاهتمام على البناء الداخلي للنص الأدبي. وذلك تحت التأثير بدعوى البنيوية Structuralism التي حاولت تجسيد مفاهيم ومقولات المشروع الحدائي في مجال الدراسات الأدبية واللغوية من خلال إقرار مفهومى البنية Structure والنظام Institution اللذين كانا مجال الاهتمام الأول للرواد الأوائل في السوسولوجيا والأنثروبولوجيا أمثال رادكليف براون ومالينوفسكى وهيريت سبنسر، وذلك قبل استعمال البنيوية لهما بزمان طويل. حيث استخدم لفظ «البنية» ليشير إلى «مجموع العلاقات الداخلية الثابتة التي تميز مجموعة ما، بحيث تكون هناك أسبقية منطقية «للشكل» على «الأجزاء» أي أن أي عنصر من البنية لا يتخذ معناها إلا بالوضع الذي يحتله داخل المجموعة. وأن الكل يبقى «ثابتاً» بالرغم مما يلحقه عناصره من تغيرات» (٤). ولذلك جاءت البنيوية في مجالات الدراسة الأنثروبولوجية واللغوية لتقتضي:

- الكلية: أي أن البنية تتركب من عناصر خاضعة

لقوانين تميز المجموعة، كما تقتضى.

- الاستقلال فى ترابط: بمعنى أن التغيرات التى تحدث داخل المجموعة تكون تابعة للبنية ولقوانينها الداخلية دون توقف على عوامل خارجية^(٥)

ورغم اتفاق معظم النبويين على هذه الأفكار، إلا أنهم قد اتخذوا مواقف متباينة إزاء الاتجاهين النظريين الأساسيين فى علم الاجتماع. فمنهم من استمر فى الحفاظ على الأفكار الماركسية الأرثوذكسية، ومنهم من استمر فى الحفاظ على الأفكار الوظيفية، لدرجة أصبحت فيها إزاء بنوية وظيفية تمثلها المدرسة الأمريكية فى علم اجتماع الأدب، وبنوية ماركسية يمثلها الشكليون الروس. وأصبحت النبوية ميداناً خصباً يجمع جهود مختلف فروع العلم الإنسانى، بدءاً بالانثروبولوجيا وعلم اللغة، مروراً بالسوسولوجيا والسيكولوجيا، وانتهاءً بالسيمولوجيا والسيمويوتيقا، وبالتالي تعددت المفاهيم واختلطت التوجهات المنهجية، فأخذ ليفى شتراوس يستعين بمفاهيم ونظريات علم اللغة ليطبقها على مجالات الدراسة فى علم الاجتماع والانثروبولوجيا، وأخذ ميشيل فوكو يستعير نفس النظريات فى تفسيره للتنظيمات الاجتماعية كالمصحات العقلية والسجون، وأخذ لاكان يفسر الأساطير تفسيراً نفسياً باعتبارها نصوصاً لواعية، ويأخذ رولان بارت مفاهيمه من السوسولوجيا، ويأخذ عالم الاجتماع الفرنسى آلان تورين مفاهيمه من النقد الأدبى.

وهكذا كانت النبوية هى مصدر الخلط والغموض الذى أصاب فروع العلم الإنسانى المختلفة. ولكن رغم ذلك أصبح النص الأدبى موضعاً للتحليل النبوى من جانب نقاد الأدب والسوسولوجيين على السواء، سعياً للوصول إلى مايسمى «بأدبية الأدب»، واقتصرت جهودهم على البناء الداخلى للنص وأبنيته الصغرى، دون البحث عن علاقته بأى أنظمة أخرى سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية.

ومن ثم لم تظهر النبوية (باعتبارها أحد نماذج المشروع الحدائى) من فراغ، وإنما كانت نتاجاً للجهود التى بذلت لإضفاء الطابع العلمى على الأدب، وتحليل المنتج الثقافى الأدبى تحليلاً علمياً وفاءً بوعود الحدافة.

ومن ثم نستطيع القول إن المشروع النبوى مثله فى ذلك مثل أى مشروع نقدى آخر، بدأ بطموحات تتماشى مع روح القرن العشرين الساعية إلى تأسيس شرعية علمية لانساق الثقافة^(٦). من خلال اكتشاف العناصر الجزئية المكونة لهذه الأنساق من ناحية، واكتشاف دلالات هذه الأنساق من ناحية أخرى.

ولكن رغم حرص النبوية على الوفاء بوعود الحدافة فى مجال دراسة الإبداع الفنى والأدبى، إلا أنها كانت أكثر المشروعات الحدائية تعرضاً للنقد. لأنه إذا كان الوصول إلى «المعنى» هو أحد محاور النقد الحدائى، فإن المنهج النبوى فى تحليله للنصوص الأدبية لم يستطع تحقيق هذا «المعنى» بسبب أنه لا يبدأ بالجزئيات، ولكنه يبدأ بالنظام العام الذى يحكم الإبداع فى النوع الأدبى ليتنقل إلى الدرجة الأدنى على سلم التحليل وهو نسق «النص» أى أن المنهج النبوى يتحرك من العام «النظام» إلى الخاص «النص» كشفاً عن العلاقات القائمة دون إعطاء أهمية مماثلة للكشف عن المعنى^(٧). هذا بالإضافة إلى تأكيد هذا المنهج على مبدأ «اخلاق النص على ذاته»، وفصله عن ذات الأديب ومقاصده الواعية، وبالتالي عن أية جماعة اجتماعية أخرى. كل أوجه النقد هذه ساهمت فى إبراز عجز المشروع النبوى سواء الوظيفى أو الشكلاى.

ولكن من قلب هذا المشروع ظهر اتجاه نقدى سوسولوجياً آخر، حاول تجاوز مشكلات المشروع النبوى، وحاول تقديم مشروع نقدى يجسّر الفجوة بين الوظيفية البنائية من ناحية والماركسية من ناحية أخرى، ومطوراً فى الوقت نفسه مقولات علم اجتماع الأدب الوضعى، أعنى مشروع علم اجتماع الأدب التوليدى الذى أرسى دعائمه ومنهجه ومقولاته عالم الاجتماع الفرنسى لوسيان جولدمان.

وقد ولد هذا العالم فى العاصمة بوخارست، ثم انتقل إلى بوتوسانى تلك المدينة الصغيرة برومانيا لينهى دراسته الثانوية، وليعود مرة أخرى إلى بوخارست حيث الالتحاق بكلية الحقوق. وفى الجامعة تسنى له الوقوف عن قرب على نجاحات الفكر الماركسى، خاصة بعد انتصار ثورة أكتوبر ١٩١٧. ولكنه فى سنة ١٩٢٣ ذهب إلى فيينا

نظريته في علم اجتماع الأدب التوليدي وهي:

١- الحتمية الاقتصادية

٢- الوظيفة التاريخية للطبقات الاجتماعية

٣- الوعي الممكن (٩)

حيث يرى أن الحياة الاجتماعية تنتظم حول عمل هذه القوانين الثلاثة، ومن ثم فباختصار إن الإنسان كائن حي واع يوجد داخل عالم تكتنفه حقائق اقتصادية وسياسية واجتماعية وفكرية، فهو يخضع للتأثير الكلي لهذا العالم، كما يؤثر فيه بدوره. وبالتالي فإن العلاقة بين الأدب والحياة الاجتماعية تخضع لهذه العلاقة الكلية المعقدة. لذا، فإن الأدب من وجهة نظر جولدمان لا يعكس ولا يصور الواقع الذي يوجد في إطاره، كما أن هذه العلاقة لا تظهر في مضمون Content العمل الأدبي، ولكن تتأسس هذه العلاقة في مجموعة المقولات الذهنية التي تنظم كلا من الوعي الخاص لجماعة (طبقة) اجتماعية بعينها والعالم التخيلي / الفني الذي يبدعه الفنان. وبالتالي لا يعبر العمل الأدبي - كما ذهب علم الاجتماع الوضعي - عن ذات الفنان المبدع، ولكنه يعبر عن ذات تتجاوزها وهي الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها هذا الفنان. وبذلك تتجلى القوانين البنائية الثلاثة في تفسيره للعلاقة الأدب بالمجتمع.

وهكذا نجد أن جولدمان رغم أنه يعبر عن وعود المشروع الحدائي، إلا أنه تجاوز مثالب علم اجتماع الادب الوضعي الذي كان هو الآخر تعبيراً عن المشروع الحدائي في مراحل المبكرة. ولكن السؤال الآن، الذي يكشف تميز المشروع الجولدسماني عن المشروع الوضعي، هو، كيف يمكن للباحث السوسيولوجي أن يقدم تحليلاً للعمل الأدبي؟

للإجابة عن هذا السؤال يؤكد جولدمان أن التحليل السوسيولوجي التوليدي ينبغي أن يتحقق عبر مستويين أساسيين، الأول، وهو مستوى التأويل يتحقق داخل النص ذاته، والثاني، وهو مستوى التفسير يتحقق عبر ربط هذا النص بواقع (طبقة) خارج عنه، بحثاً عن بنية «رؤية العالم» التي هي موضوع هاتين العمليتين. وهنا ينظر جولدمان الى رؤية العالم باعتبارها بنية متولدة عن طبقة

حيث قضى عاماً كاملاً تعرف خلاله على المفكر الماركسي ماكس أدلر Max Adler، كما تعرف أثناء إقامته في فيينا على مدرسة فرانكفورت الناشئة التي كان هبررت ماركوز أحد ممثليها البارزين (٨).

أما الانتقال الكبير في حياة جولدمان فكانت بعد ذلك بعام، حيث ذهب إلى باريس عام ١٩٢٤ ليشرع في إعداد رسالته للدكتوراه في الاقتصاد السياسي، لكنه ما لبث أن حصل على إجازة في الأدب الألماني وأخرى في الفلسفة من جامعة السربون. غير أن ظروف الحرب العالمية اضطرت له لمغادرة باريس إلى سويسرا، وهناك تعرف على الفيلسوف جان بياجيه الذي عينه مساعداً له، ثم مدرساً بجامعة جنيف. ثم عاد إلى باريس مرة أخرى بعد أن وضعت الحرب أوزارها، ليبدأ في إعداد رسالته للدكتوراه في الأدب في موضوع «الإله الخفي: دراسة في الرؤية المأساوية في خطرات بسكال ومسرح راسين». حيث اعتبرت هذه الدراسة أول دراسة نقدية، حاولت الدمج بين المنهج الماركسي والنظرية التوليدية في المعرفة. ليبدأ منذ هذا الوقت في تكثيف جهوده لارساء ذلك الفرع الجديد في علم الاجتماع وهو علم اجتماع الأدب التوليدي، خاصة بعد أن طلب إليه رئاسة معهد علم الاجتماع التابع لجامعة بروكسل.

وفي سعيه لارساء السوسيولوجيا التوليدية غير الوضعية تأثر جولدمان تأثراً كبيراً بأعمال جورج لوكتاش المبكرة (خاصة الروح والأشكال، نظرية الرواية، التاريخ والوعي الطبقي)، كما تأثر بمفاهيمه حول «الكلية»، و«الوعي الجماعي»، و«الواقعية»، و«البطل الإشكالي». والنظر إلى الفن باعتباره وسيلة نحو الوعي بالذات «الطبقية» الاجتماعية. كما تأثر جولدمان بفرضيات لوكتاش حول العلاقة بين التحولات التي طرأت على الاقتصاد الليبرالي وتحولات الشكل الروائي. ولهذا كان من الطبيعي أن يتخذ موقفاً نقدياً من مقولات علم الاجتماع الوضعي وخاصة فيما يتصل بقواعد المنهج التي دشنها أميل دوركايم.

ولقد ساعده هذا التأثر بجورج لوكتاش، وذاك النقد الذي ساقه إلى السوسيولوجيا الوضعية في صياغة القوانين البنائية التوليدية الكبرى التي شكلت جوهر

ولكن رغم هذا الدفاع والاستيضاح الذي قدمه جون روث، فقد تعرض المشروع الحدائلي برمته لهجوم جاد وعنيف من جانب خطاب يستعصى على محاولات إدماجه ضمن القوالب الفكرية المستقبلية، هذا الخطاب الذى تخلل مختلف أوجه الحياة الاجتماعية، طارحاً فكرة نهاية التقاليد الحدائية المستبعدة الى افكار كانط وهيجل وماركسي، هذا الخطاب هو ذاك الذى يطلق عليه ما يبعد الحدائنة (١٣).

حقاً أن هذا الخطاب ما بعد الحدائلي يعبر عن التحولات التي أصابت المجتمع الرأسمالي، حيث التجول من مجتمع انتاجي قائم على الصناعة الثقيلة إلى مجتمع خدمات، يعتمد اعتماداً رئيسياً على العلوم التطبيقية والتقنية والمعلوماتية.

ويمثل «التفكيكية» فى المجال الثقافى الاتجاه الأكثر تعبيراً عن هذا الخطاب، الذى اتخذ منذ البداية موقفاً نقدياً ومناوئاً من السوسيولوجيا التوليدية، بدءاً من رفض تصورها الخاص للعلاقة بين الأدب والمجتمع، مروراً برفضها للعلاقة بين العمل الادبي، والمؤلف، والقارئ، لكنونها ترفض أساساً وجود مؤلف (سواء ذاتاً فردية أو جماعية)، لأن التسليم بوجود مؤلف، يعنى التسليم بوجود معنى للعمل الأدبي، وهو ما يرفضه أصلاً ذوو الرؤية التفكيكية. كما تنصدى التفكيكية لمنهج السوسيولوجيا التوليدية، وفى هذا الصدد يؤكد جاك دريدا «انه من غير الممكن الايجياس داخل النص الأدبي، غير ان هذا لايعني ان نمارس عليه سوسيولوجيا النص» (١٤).

وهكذا يهمل اصحاب الاتجاه التفكيكي السياق النفسى والاجتماعي والتاريخي للنص الأدبي، ويرفضون فى الوقت نفسه سوسيولوجيا الأدب، زاعمين إمكانية إجلال «علم أخلاقي القراءة» محلها. ذلك العلم الذى تطور من خلال مزاعم هيليس ميلر، وبول دومان، الذين يؤكدون أن علم أخلاقي القراءة يتمثل فى الاعتراف بالطابع المتناقض للنص، بل وعدم قابليته للقراءة (١٥). فبالقراءة الجيدة بالنسبة لهم لا تبدأ مفاهيم - كروية العالم - مجردة ومستقرة.

اجتماعية (تعبير عن مشكلاتها وطموحاتها) ومولدة فى الوقت نفسه للعمل الأبنى. ولعل هذا هو سبب الحاج جولدلمان على أن الباحث السوسيولوجى عليه أن يكتشف إلى أى مدى يجسد العمل الأدبي بنية الفكر عند طبقه معينها، باعتبار أن هذه البنية المتجانسة هى التي تكمن وراء الخلق الثقافى وتحكمه (١٠). وبذلك تتميز هذه البنية لرؤية العالم (عن البنية بمفهومها الوظيفى الوضعى) بأنها تاريخية ووظيفية فى الوقت نفسه، «لأنها تخلق توازناً مفتقداً بين مجموعة (طبقة) ومشكل تاريخي محدد تواجهه» (١١). ومادام العمل الأدبي بنية متولدة عن هذه البنية الأشمل فهو يؤدى وظيفة فى الاتجاه الذى تتجه إليه البنية الأشمل (١٢) وهى وظيفة مغايرة تماماً للوظيفة التى قصرها علم اجتماع الادب الوضعي للادب باعتباره وثيقة اجتماعية.

وهكذا يبدو المنهج السوسيولوجى التوليدى - على عكس المنهج الوضعى - كما لو كان يتحرك عبر مستويين مترابطين، ويقوم على مراوحة مستمرة بين داخل العمل الأدبي وخارجه. إنه منهج لا يفهم العمل الأدبي إلا من حيث هو نسق من العلاقات المتلاحمة داخلها. ولاشك أن هذا الفهم لوظيفة المنهج فى سوسيولوجيا الأدب يؤكد تجاوزه البنيوية التوليدية لمفاهيم الانعكاس والمحاكاة، والوثيقة الاجتماعية التى سادت الفكر السوسيولوجى الوضعى، التى حولت الأدب الى مجرد وثائق اجتماعية لا أدبية.

ولكن رغم هذا النجاح المذهل الذى حققته السوسيولوجيا التوليدية Sociological Genetic، فقد تعرض المنهج الجولدسماني لهجوم حاد شنه عليه أولئك الذين أساءوا فهم مضمونه، أو الذين عجزوا عن إمكانية تطبيقه، الامر الذى دفع جون روث، وهو أحد علماء الاجتماع بجامعة لانكستر الى كتابة مقال يوضح فيه مفاهيم جولدسمان بعد وفاته، ويؤكد فى متن مقاله أن اصحاب الاتجاهات الجينائرية لم يقدموا فهماً جديداً للعمل الأدبي يطغى على ما قدمه جولدسمان، من هنا كان عنوان مقاله «الشهرة صنعت لوسيان جولدسمان»، ومن هنا ايضا كانت محاولتنا لترجمته إلى العربية*، لتتخذ منه شاهداً على أهمية الدفاع عن الحدائنة.

اشاع موجة من الفوضى الاصطلاحية مرة أخرى على أيدي أصحاب هذه الرؤية التفكيكية لدرجة دفعت ليتش أن يؤكد في تمهيدته لدراسته عن التفكيك «أن التفكيكية المعاصرة باعتبارها صيغة لنظرية النص والتحليل تخرب Subverts كل شيء في التقاليد تقريباً، وتشكك في الأفكار الموروثة عن العلاقة، واللغة، والنص، والسياق، والمؤلف، والقارئ، ودور التاريخ، وعملية التفسير، وإشكال الكتابة النقدية» (١٧).

ومن ثم لم يفرض اتجاه مابعد الحداثة سوى الاخفاق عن تقديم وعود كذلك التي وعد بها المشروع الحدائي، لأن المشروع الحدائي وإن شهد صراعاً داخلياً بين اتجاهاته، إلا أنه أفرز طائفة من المفاهيم التي ينبغي على الباحث العربي تطويرها بما يتلاءم مع الخصوصية الثقافية والتاريخية، ومن ثم يعد الدفاع عن الحداثة واجباً ثقافياً ملحاً في مواجعة هذه المرحلة التي أخذت تتقارب فيها المسافات وتزول الحدود السياسية والجغرافية (١٨).

ومن ثم إذا كان جولدمان يرى أن تحليل النص يبدأ منذ العثور على رؤية العالم المتجانسة والمتلاحمة، التي هي تجسيد لفكر طبقة اجتماعية محددة، فإن دريدا ومزلاء يبدأون بالبحث عن «البنية غير المتجانسة». ومن قلب هذه البنية يقرأ النص بحثاً عن تناقضاته وتوتراته. ويؤكد دريدا هذا المعنى في دراسته المعنونة «الكتابة والاختلاف»، بقوله: إن ما يهمني في القراءة التي أحاولها ليس النقد من الخارج، وإنما الاستقرار والتموضع في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على التوترات، أو التناقضات الداخلية التي من خلالها يقرأ النص، ويفكك نفسه بنفسه (١٦). إن النقد التفكيكي يبحث عن اجتماع الاضداد، المعتذر بتبسيطها، وعن تناقضات النص ومآزقه المنطقية.

وعلى ضوء هذا الفهم نرى أن المشروع مابعد الحدائي = إذا جاز أن نسميه مشروعاً – لم يقدم شيئاً ذا بال في فهم النص الأدبي، لأنه يرفض المفاهيم، وينظر إلى الفن باعتباره ظاهرة تثير الاعجاب دون مفهوم. مما

الهوامش

- (١) لمزيد من التفصيل عن أزمة النظرية الاجتماعية ومحاولات توصيفها، بحث الحلول الملائمة لها انظر: محمد عارف عثمان، المجتمع بنظرة وظيفية، الأجزاء الثلاثة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، وانظر كذلك نفس المؤلف: تالكوٲ بارسونز: رائد الوظيفية المعاصرة في علم الاجتماع
- سمير نعيم أحمد، النظرية في علم الاجتماع، دراسة نقدية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٧
- علي ليله، النظرية الاجتماعية المعاصرة، دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.
- محمد الجوهري وآخرون، ميادين علم الاجتماع، ترجمة وتحرير، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠.
- محمود عودة، النظرية في علم الاجتماع، ترجمة،
- أحمد زايد، علم الاجتماع: النظريات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
- (٢) علي ليله، النظرية الاجتماعية المعاصرة، مرجع سابق، ص ص ٣-٧.
- (٣) سمير نعيم أحمد، مرجع سابق، ص ص ٨٥، ٨٩.
- (٤) عبد الباسط عبد المعطي، عادل الهوري، في النظرية المعاصرة لعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٦ ص ص ٢٠٥-٢١٢.
- (٥) نفس المرجع السابق، ص ٢١٩.
- (٦) عبد العزيز حمودة، المرايا المنحذبة: من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٣٢، ١٩٩٨، ص ص ٢٨٠.
- (٧) نفس المرجع السابق، ص ص ٢٨١-٢٨٢.
- (٨) جمال شحيد، في البنيوية التركيبية: دراسة في منهج لوسيان جولدمان، دار ابن رشد، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٢.
- (٩) لوسيان جولدمان، العلوم الانسانية والفلسفة، ترجمة يوسف الانطكي، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، مصر، ١٩٩٩، ص ص ١٠١-١٠٥.

- (١١) جابر عصفور، نفس المرجع السابق، ص ١٠٦.
- (١٢) نفس المرجع السابق، ص ص ١٢٠-١٢٢.
- (١٣) احمد حسان، مدخل الى ما بعد الحداثة، سلسلة كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٩.
- (١٤) مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٤، ص ٢١٤.
- (١٥) بير زيماء، التفكيكية، ترجمة اسامة الحاح.
- (١٦) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٨، ص ٤٩.
- (١٧) عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص ٢٩٢.
- (١٨) محمود أمين العالم، الابداع والدلالة: مقاربات نظرية وتطبيقية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٠٨.



النظرية الاجتماعية فى مرحلة ما بعد الحداثة

أحمد مجدى حجازى*

وتحليله (١).

ولاجدال فى أن الثورة المعرفية بإمكاناتها الهائلة فى مجال المعلومات وتكنولوجيا الاتصالات قد أدت الى نقل الفكر من الحداثة (عصر التنوير) الى ما بعد الحداثة (الحركة الانسانية)، حيث الانتقال من حالة الاشباع المادى الى مجال الاشباع المعنوى (الروحى). ومعنى ذلك - كما يرى بعض الباحثين - ان مشروع الحداثة قد وصل الى نهايته وما علينا الا أن ننتقل الى مرحلة جديدة وفكر جديد هى مرحلة ما بعد الحداثة.

وقد أسهم فى صك مفهوم ما بعد الحداثة مجموعة من المفكرين فى مجالات شتى، فى النقد الأدبى والفن والعمارة والفلسفة والسياسة والاقتصاد وعلم الاجتماع. وعلى الرغم من تنوع اتجاهات ما بعد الحداثة، وانقسام الباحثين بين مؤيد ومعارض لثقافة ما بعد الحداثة. الا ان هذه الحركة تشير بوجه عام الى شعور بعض الباحثين بوجود تناقضات واضحة بين الخطاب الثقافى الظاهر والممارسة العملية الكامنة، أعنى بين ثقافة العولمة (الدعوة الى نظام عالمى جديد يؤكد على التوحد بين اقطاب العالم ودوله) وتزايد حركات الإحياء الدينى والقومى، التى انتشرت فى بعض المجتمعات (التمسك بالتراث والخصوصات الثقافية والهوية).

١- تمهيد: المعلوماتية وحركة ما بعد الحداثة

تشير أدبيات الفكر الاجتماعى المعاصر الى أن هناك أحداثاً كبرى شهدتها القرن العشرون، تلك الأحداث التى فرضت تغييرات فكرية لمقولات كادت أن تكون ثابتة ومطلقة ولاتقبل الشك فى الفكر الانسانى، وظهرت بناء عليها دعوات من الباحثين المتخصصين الى ضرورة اعادة النظر فى هذه المقولات بسبب فشلها فى تفسير العالم والتنبؤ بمسار تطوره والتحكم فيه.

لقد تشكلت رؤى جديدة تعبر عن حركة ثقافية تحاول تخطى مرحلة الصرامة العلمية وتشكك فيما هو يقين ومطلق وترفض فكرة الحتمية التاريخية والطبيعية، وتجادل فى مسألة الايمان بفكرة التقدم الانسانى متخذة المدخل الثقافى فى التحليل والتفسير. تبلورت اذن حركة فكرية ظهرت مؤشراتنا فى تيار فكرى جديد أو مستحدث يشير الى سقوط النظريات الكبرى والنماذج النظرية التى سيطرت على مجالات الفكر وعلم الاجتماع فى القرن الذى قرب على الانتهاء. وجاءت أحداث نهاية القرن العشرين بأزماته وخاصة انهيار الفكر الشمولى لتؤكد عمليا عجز فكر اليقين والمطلق والكللى وكذا بديهيات التيار المادى التاريخ فى تفسير الواقع

(*) استاذ بقسم اجتماع - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

وأصبح السؤال الذى يطرحه فكر ما بعد الحداثة:

هل وصلت الحداثة حقاً إلى نهاية الطريق؟

ما سبب فشلها في تحقيق الرفاهية للبشر؟

لماذا حولت الإنسان إلى آلة مستهلكة يتم السيطرة

عليها وتدميرها باسم العلم وآلياته؟

لماذا فقد الإنسان دوره في الحياة؟ وكيف اختفت

القيم الأخلاقية في سلوكياته؟

لماذا اغترب الإنسان عن ذاته؟

هل نحن في حاجة إلى «عودة المقدس» لاشباع

الحياة الروحية للإنسان - كما يشير دانيال بل؟

وفي إطار هذه التساؤلات وغيرها تبلورت قضايا

واشكاليات موسعة يدور معظمها حول الحداثة وما بعد

الحداثة، وبين المؤيدين «للتحول الثقافي» نحو ما بعد

الحداثة (مثلاً: إيهاب حسن، ليونار) والمعارضين لهذا

التحول (ادوارد سعيد، جيمسون، هابرماس، أيجلتون..)

تشكلت رؤى نقدية تحاول إعادة قراءة العالم بمتغيراته

المعاصرة، مشيرة إلى ضرورة البحث عن صياغات

جديدة ورموز تنفق مع مقتضيات العصر الحالي أغنى

غصر المعلوماتية والثورة المعرفية و«التحول الثقافي»

وتكنولوجيا الاتصالات. فكيف اتضح ذلك في الخطاب

السوسيولوجي وفي أدبيات فكر ما بعد الحداثة؟

تتناول هذه الدراسة تحليلًا لحركة ما بعد الحداثة

حيث تتعرض لمضمون الظاهرة وتعريفاتها كمدخل

أساسي للانتقال إلى تحليل النظريات الاجتماعية، من

خلال التركيز على بعدين أساسيين، يتعلق الأول بالجدل

السائد حول ظاهرة ما بعد الحداثة ويزربط الثاني بأهم

التيارات الفكرية المعاصرة. ومن خلال «المدخل

الثقافي» لفحليل مضمون حركة ما بعد الحداثة نطرح

بعض الاستخلاصات الأساسية حول أهم القضايا الخاصة

بهذه الحركة لنصل إلى جوهر محاور النقاش حول

النظرية الاجتماعية من حيث وضعها في سياق الحوار

الدائر والجدل المستمر.

٢- المدخل إلى ما بعد الحداثة

ظهرت خلال العقدتين الماضيتين حركة تجديد

لخطاب ثقافي ينطوي بداخله على أنماط متعددة من

المعرفة والثقافة، يجمع بين روافد فنية ومعرفية وعلمية،
ويعكس واقعاً جديداً أو بالأحرى وضعاً متغيراً، شديد
الحساسية تجاه أوضاع سادت، ومازالت تعيش فيها
المجتمعات الإنسانية، ومازال تأثير روايتها الثقافية على
مختلف أوجه الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية
والعلمية عظيماً.

ومن الصعب حصر تلك الأعمال الفكرية وأدبيات
الفن والثقافة والعلم المتشعبة التي تبلورت في أشكال
خطاب متباينة تحمل مضامين واتجاهات متنوعة، بل
متناقضة أحياناً، وتتمس بالغموض الشديد في كثير من
الأحيان (٢). فبعض أصحاب أشكال الخطاب يقف مؤيداً
لمرحلة سابقة (الحداثة) والبعض الآخر ينتقد تلك
المرحلة بسبب ما تحمله من اتجاهات ورموز غير ملائمة
للوضع الراهن. وبين المؤيدين والمعارضين وبين
المحافظين والمجددين، تتشكل رؤى تركيبيّة تتراوح بين
الرافدين، إلا أنها تظهر في صورة مشوهة في كثير من
الأحيان (٣).

لهذا يتراءى لنا أن علماء الاجتماع في حاجة إلى
إعادة قراءة تاريخ العلم وتطوره، حيث إن إغفاله قد يؤدي
إلى ضياع خبرات وتراث يحمل مضامين ومعاني ثقافية
 واجتماعية معينة. وقد تساعد تلك المضامين على إعادة
تجديد الفكر الاجتماعي وثوابته التاريخي، فيتمكن
علماء الاجتماع المعاصرون من تغيير مقولات سخّات
أن تكون ثابتة في كثير من الطروحات المتداولة. وعندما
وجد معظم المفكرين الاجتماعيين بأن الثوابت تتغير،
وأن الأوضاع تتبدل، وأن الحقيقة ليست ظاهرة دائماً،
وأن وسائل المعرفة متباينة، بل متعددة كذلك، ظهرت
الدعوات وانطلق «الخيال الاجتماعي»، وبات التأمل أمراً
مرغوباً فيه لإعادة قراءة الخطاب الاجتماعي والثقافي
النائذ. واهتم بعض العلماء بالمعاني والمضامين التي
ينطوي عليها الحكى وسياقه والتداعيات المترتبة عليه
(Metanarratives). وخلال المناقشات حول هذا
الموضوع أثيرت تساؤلات شتى حول طبيعة المعرفة
العلمية، وحول قضايا العمومية (الكلية في المعرفة)
والنسبية. وفي هذا السياق بدأ الحوار حول القوالب
الفكرية المسيطرة على العلم الاجتماعي.

وبناء على تلك المناقشات الدائرة تبلورت قضايا وإنكالات تدور حول حدود العلاقة بين النظريات الاجتماعية وتطبيقاتها فيما يرتبط بجوانب الحياة الإنسانية المتعددة.

ومن هنا جاءت فكرة «نهاية التاريخ» أو نهاية مرحلة الحداثة، لتؤكد مولد تيار ثقافي جديد أطلق عليه تيار «ما بعد الحداثة» ووصف المجتمع فيه باسم «مجتمع ما بعد الصناعة» أو ما بعد التكنولوجيا المتقدمة أو مجتمع المعلومات. وثار تساؤلات نذكر من بينها: هل ما وصل إليه المجتمع من تقدم اجتماعي «حدائي» أو نموذجي؟ هو في صالح الإنسان حقاً؟ وهل يمكن الاستغناء عن مرحلة الحداثة ككلية؟ هل انتهى ذلك العصر من المسار التاريخي للمجتمعات؟ هل أصبح ينظر إلى مرحلة بلغ فيها التقدم درجات عالية، على أنها تقليدية ومن ثم يجب إقامة قطيعة معها؟ ما محكات التقدم؟ وما شروط التطور؟ من الذي يحكم؟ ومن الذي يضع الشروط؟. بعبارة أخرى هل انحصرت القضية في التساؤل عما إذا كانت الحداثة قد أدت الغرض منها ووصلت إلى نهاية الطريق؟ وهل العلم كلى النزعة؟ وإلى أي مدى يمكن تعميم النتائج التي تتوصل إليها الدراسات الاجتماعية؟. وهل الوصول إلى الحقيقة يكمن في العلم فقط أم أن هناك مصادر معرفية أخرى مثل الدين والقيم الأخلاقية والذات الإنسانية؟

لقد حاول المفكرون طرح نهاية مرحلة «الحداثة» في الزمان والمكان وأعلنوا نهاية «مشروع الحداثة» (د). ذلك المشروع الذي قدم له مفكرون وعلماء، مسبقين على آراء كانت وهيجل وماركس، مقابل الاختفاء بمولده فلسفة جديدة هي فلسفة ما بعد الحداثة ترتبط بأسماء نيتشه، وهابيدجر، ثم ديريديا، وليوتار، وبرجرسون، وجاكسون، وغيرهم. وساد في أدبيات العلم الاجتماعي بعض الأفكار المؤيدة لهذا الطرح (القطيعة مع التاريخ) وأخرى معارضة له (التواصل مع التاريخ).

ومن هنا ظهرت تيارات فكرية مختلفة تحاول من منظور الثقافة تفسير ظواهر المجتمع ومشكلاته كما سنوضح بعد.

لقد أعاد علماء الاجتماع النظر في العلاقة بين

الذاتي والموضوعي، بين الثقافي والسياسي والاقتصادي، بين العلم الطبيعي والعلوم الاجتماعية، وفي العلاقة بين التاريخ وعلوم الاجتماع، والعلاقة بين النظرية العامة والنظرية النسبية. وقد أخذت ذلك انقلاباً فكرياً واضحاً. حيث أبدى أصحاب الفكر النقدي الحديث اهتماماً فائقاً بالخيال والتأمل الاجتماعي والوعي التاريخي، وركزت تلك الاتجاهات النقدية على العنصر الثقافي ودوره في الحياة الاجتماعية، وأعيد النظر في مسلمات التيارات النقدية والرايكياليات المترتبة، وظهرت مناقشات تعالج المنهجية في علم الاجتماع وطرحت تساؤلات منها: أين الموضوعية العلمية؟ وما موقف علم الاجتماع من الحياء الأخلاقي؟ وكيف يتعامل الباحث الاجتماعي مع الظواهر الاجتماعية أو وقائع المجتمع؟

وبناء عليه ظهر خطاب نقدي موسع اعتمد على البعد الأخلاقي للعلم وعلى ثقافة الواقع، وهو خطاب لم يقشصر علمياً معارضة أصحاب الفكر النقدي أو الرايكيالي، بل امتد إلى محتوى خطاب الفكر الرومانسي المحافظ. هذا الخطاب الشديد الاتساع والتخوع هو ما أصبح يعبر عنه حديثاً بـ «ما بعد الحداثة» (٦).

وقبل أن نعرض لمحتوى هذا الخطاب نقدم بعض التعريفات لظاهرة ما بعد الحداثة كما وردت في أدبيات الفكر الغربي كمدخل لدراسة أبعاد هذه الحركة الفكرية.

٣- ما بعد الحداثة.. التعريف والتأصيل

تساعل هال فوستر Hall Foster في تقديمه لكتاب «ثقافة ما بعد الحداثة»: "Postmodern Culture" هل يوجد في الواقع ما يمكن أن نسميه «ما بعد الحداثة» وإذا كان هناك شيء من هذا القبيل، فما هو؟ وهل نتعامل معه باعتباره مفهوماً مجرداً أم ممارسة عملية؟ هل ما بعد الحداثة تنمذج تقليدياً محلياً أم مرحلة كلية جديدة؟ هل هو تعبير عن أوضاع مادية أم يحقوي كذلك على جوانب معنوية؟ ما مظاهر ما بعد الحداثة وما تأثيراتها وما أوضاعها؟ كيف يمكن لنا حصر خصائصها؟، وكيف لنا أن نحدد بداية ظهورها؟ هل يعني ذلك أننا نخطئنا «الحديث»؟ وهل يمكن وصف المرحلة التي نعيش فيها بأنها عصر ما بعد الصناعة (٧)؟

السابقة عليها^(١٠). إلا أن مرحلة التنوير أحدثت تغييراً في مفهوم الحديث، حيث ارتبط هذا المفهوم بالتقدم في مجال المعرفة والتطور الاجتماعي والإصلاح الأخلاقي، بالإضافة إلى أشكال أخرى من الوعي الذاتي الذي حدث في أعقاب التحولات الكبرى في المجتمع الغربي.

وفي القرن التاسع عشر تشكل عصر جديد يمثل نموذج التقدم الخالص - بلغة ماكس فيبر - إلا أن النماذج لا تظل دائماً على نفس البوص، حيث ظهرت نزعات ضد الحداثة (Anti-modernity) تلك التي حررت نفسها من الروابط التاريخية (قطيعة مع التاريخ) وهذه النزعات هي جزء مما يسمى «ما بعد الحداثة» لقد ميزت معظم المذاهب الحداثية بين التقليدية والمعاصرة، وهكذا نعيش اليوم «بصورة ما» أوضاعاً يصبح فيها الجديد قديماً عندما يظهر جديد آخر^(١١). إن ما بعد الحداثة إذن حركة ثقافية نشأت في أحشاء الحداثة ذاتها لتقدها أو للتواصل معها والبحث عن البديل.

وإذا اتفقنا على أن الحداثة ارتبطت كحركة اجتماعية شاملة بالانتقال إلى نمط رأسمالي جديد يتسم بالعقلانية والتنوع الثقافي، فإن مابعد الحداثة - في جانب منها - قد ارتبطت بتوجهات نقدية وحركة تمرد ضد إخفاقات ما يسميه البعض بمرحلة الحداثة العليا أو الرأسمالية المتأخرة. بل إن الحركة الاجتماعية لما بعد الحداثة جاءت مبشرة بالتحول إلى نمط جديد تماماً وصفه البعض بالمجتمع الاستهلاكي (Consumer society) أو بمجتمع المعلومات، أو عالم المعلوماتية^(١٢). وأياً كانت التسميات فإنها تؤكد وجود اختلاف بنيوي بين المجتمع الراهن ومجتمع ما قبل الرأسمالية، ولا يقتصر الأمر على الاختلاف البنوي بل امتد التعارض كذلك للمفاهيم والتصورات والاختلاف بين المعرفة العلمية، كما ظهرت وترسخت في الأذهان، وبين تطبيقاتها المدمرة للإنسان ذاته^(١٣).

وبرغم الغموض والتداخل الواضح في تناول مفهوم ما بعد الحداثة كما ظهر في أدبيات الفكر النقدي الاجتماعي^(١٤). إلا أنه يمكن استخلاص مايلي:

١ - تمثل ما بعد الحداثة حركة إنسانية عامة تركز

لتحليل تلك التساؤلات التي طرحها فوستر وما تحمله من معان ومضامين اجتماعية يتطلب الأمر أن نفرق بين مصطلحات ثلاثة^(١٥): الحديث (Modern) والحداثة (modernity) وما بعد الحداثة (Postmodernity) وسوف يتضح لنا من خلال العرض أن هناك وجهات نظر متعارضة ومواقف متباينة ليس فقط حول معنى كل مفهوم، بل أيضاً حول مضامين كل من الحداثة، وما بعد الحداثة، حيث نجد - مثلاً - اتجاهات ورؤى تقدم تشخيصاً لحالة ما بعد الحداثة بالتركيز على سلبياتها باعتبارها تتسم بالانحطاط والتدهور في أنساق القيم الاجتماعية (Douglas Grimps & Krauss) وتمثل موضوعاً للنقد والتحليل في التفسيرات المعاصرة (Gregory Ulmar & Edward Said) ويرى بعض النقاد أن ما بعد الحداثة تعتبر مرحلة متأخرة أو عليا من الرأسمالية وتحمل انقصاصاً مكانياً وزمانياً (Jean Bau-drillard). وهناك من ينظر إلى ما بعد الحداثة على أنها تمثل اتجاهاً نقدياً لمشروع الحداثة ذاته، لأن هذا الأخير قد فشل في تحقيق التقدم الذي كان يمثل الهدف الأساسي من تأسيس الحداثة (Kenneth Frampton) ويلخص هابرماس التضارب بين تلك الاتجاهات قائلاً: «إن مشروع الحداثة مشكلة عميقة ومبهمة في عصرنا الحاضر»^(١٦).

وحول تأصيل المفاهيم يضيف هابرماس أن كلمة حديث (modern) ظهرت لأول مرة في القرن الخامس لتميز الحاضر الذي جاء بالمسيحية، عن الماضي الذي طغى فيه الرومان وسادت فيه الممارسات الوثنية، ومعنى ذلك أن الحديث نشأ كوعي بمرحلة انتهت لكي يثبت ذاته كنتجاج للتحول من القديم إلى الحديث. ويضيف هابرماس، أنه على الرغم من أن البعض يقصر مفهوم الحداثة على عصر النهضة، إلا أن ذلك يعد فهمًا ضيقاً للغاية، فالتاس اعتبروا أنفسهم - في عهد تشارلز الأكبر (في القرن الثاني عشر) حداثيين، كذلك حدث نفس الشيء في فرنسا في القرن السابع عشر. ومن ثم يمكن القول إن مفهوم الحديث ظهر في مراحل تاريخية سابقة، وعاد للظهور خلال تلك الفترات من التاريخ الأوروبي، حيث تشكل الوعي بظهور مرحلة جديدة مغايرة للمرحلة

على المحور الأخلاقي في تفسير قضايا ومشكلات الإنسان الغربي، فهي حركة ثقافية تظهر في تيارات متباينة لكنها تجمع على بعد انساني تدعو من خلاله إلى نقد النتائج المدمرة للتقدم الناتج عن مرحلة الحداثة (١٥).

٢- أنها حركة فكرية عامة ظهرت كرد فعل على سيطرة الكلمة والصورة على مجمل عقول البشر، تلك السيطرة التي تنطوي على آليات التطور في أداء الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات وانتشار ثقافة ميسطرة تسود النظام العالمي الجديد أو بالأحرى تشكل آليات هيمنة هذا النظام.

٣- أنها تعبير عن التناقضات القائمة بين الخطاب العالمي (ثقافة العولمة Globality) (١٦) وبين الممارسات الفعلية على مستوى المجتمعات، ففي حين تظهر الدعوة إلى التوحد الدولي، تنشأ الصراعات الثقافية على الصعيد المحلي للدول، بل إن تدعيم هذه الصراعات يتم في اطار عملية العولمة المطروحة. اذن ما بعد الحداثة هو تعبير عن تناقضات بين عالمية الثقافة وخصوصية الهوية.

٤- أن ما بعد الحداثة تمثل حركة نقدية ثقافية ذات بعد اجتماعي - أخلاقي، تدعو إلى إعادة قراءة الواقع من المنظور الأخلاقي لا من المنظور المادي تبعد عن الكليات وتعطي دوراً أكبر للنسبية وللثقافات الوطنية والعلاقات الإنسانية المتميزة.

٥- أن ما بعد الحداثة تعبر عن تيارات فكرية تعتمد في تحليلاتها لقضايا الواقع ومتغيراته على مصادر متعددة للمعرفة، ومن هنا فإنها ترفض أن يكون العلم سبيلاً وحيداً للتوصل إلى الحقيقة. وعلى ذلك فالدين على سبيل المثال احد المصادر المعرفية الأساسية التي لا ينبغي اهمالها في هذا الشأن.

٦- ان ما بعد الحداثة تمثل حركة فكرية تتيح للثقافات المختلفة الظهور والتعبير عن رؤى أصحاب هذه الثقافات.

لقد شعر الإنسان الغربي، وبخاصة المثقف، أن الهدف الذي كان يسعى إليه (التقدم) هو ذاته الذي يسلبه الآن حقه في الحياة، يسلبه إنسانيته وحرية.

وكانت النتيجة أن ظهرت على المستويين - الممارسة والثقافة - حركات إجتماعية واحتجاجات عارمة ضد التقدم، وضد الحداثة (١٧). وظهر ذلك في أشكال خطاب متنوعة. وبدا القلق على علم الاجتماع الذي تصور المتخصصون فيه أنه كان قد وصل إلى مرحلة متقدمة بتطبيقه شروط المنهج العلمي وتحقيق الموضوعية. وفي محاولة لإتقائه من أزمته، ولكي يؤدي دوره في الحياة الاجتماعية، ظهرت الدعوات وعقدت الندوات وتحولت المناقشات إلى جدل وتعارض يعكس واقع مرحلة ما بعد الحداثة، ذلك الواقع الذي تم وصفه بأنه يمثل حالة من الفوضى، والالتحيد واللامعنى، واللاعقلانية، والمزوجة والتفكك والانهدام (١٨). أو كما يعبر عنها بلوك Block بمصطلح ثقافة اللاتزامات Ungleichzeitigkeiten (١٩).

تمثل ما بعد الحداثة - إذن - جزءاً من حركة إنسانية عامة، تقوم على نقد فكرة التقدم، ونقد الوضعية التقليدية، ومن هنا تساءل علماء الاجتماع: هل حقق التقدم بالفعل للإنسان ما كان يصبو إليه؟ الواضح أن التقدم - عند أصحاب فكر ما بعد الحداثة - فقد معناه وتخلّى عن مضمونه وأهدافه التي سعى إليها، بل لعله أدى إلى تدمير كثير من أوجه الحياة الاجتماعية (٢٠). لماذا إذن تتمسك بفكرة التقدم، ولماذا تتمسك بتلك المقولة التي مؤداها أن العلم هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة؟ وأى حقيقة نريد الوصول إليها؟ وأين دور القيم في الحياة الاجتماعية؟ إن هناك تفسيرات متعددة للحقيقة وليس تفسيراً واحداً لها، فالمسألة نسبية وترتبط بالسياق الثقافي للمجتمعات. وعلى ذلك فإنه ينبغي إعادة النظر فيما صور على أنه ثوابت لا تقبل المناقشة أو التعديل.

٤- النظرية الاجتماعية: جدل ما بعد الحداثة

تناول Seidman & Wagner في كتاب حديث (٢١)، إشكالات الجدل الدائر حول النظرية الاجتماعية في مرحلة ما بعد الحداثة وأشار إلى أن المناقشات الدائرة في مجال النظرية الاجتماعية لاتنفصل عن الحركة النقدية العامة التي تدور بين المثقفين في المجتمعات الأوروبية اليوم. ويدور هذا الجدل حول:

(١) معنى العلم الاجتماعى ومضمونه ودوره فى المجتمع، والسؤال الأساسى المطروح على ساحة المناقشة: هل علم الاجتماع قادر على تبنى الأسس العلمية التى قندها رجال فكر التحديث فى ظل متغيرات العصر؟ وما مدى ارتباط العلم الاجتماعى بالعلم الطبيعى؟

(٢) دور علم الاجتماع ومواصفات الباحث الأكاديمى المتخصص: وتطور المناقشات حول الدور الذى يلعبه المتخصص فى علم الاجتماع فى فهم الواقع المعاصر. والسؤال المطروح هنا: هل المتخصص فى النظرية الاجتماعية قادر على تفسير الحركات الاجتماعية فى مرحلة ما بعد الحداثة؟ وما مدى مقداقية علم الاجتماع؟

ومن خلال هذا الطرح لإشكالية النظرية الاجتماعية ودورها فى المجتمع فى مرحلة ما بعد الحداثة يتبلور سؤال أساسى أو مركزى تدور حوله معظم المناقشات الدائرة فى هذا المجال وهو: كيف يمكن أن يكون العلم الاجتماعى قادراً على أن يجمع فى آن واحد بين الموضوعية والذاتية وبين التأثير فى جوانب المجتمع وتحديد معايير الأخلاقية؟ ويعتقد Seidman & Wagner أن هذا السؤال هو محور الطروحات الدائرة فى مجال النظرية الاجتماعية، وتلخص الطروحات فى تخليد ذقيق لمعنى العلم ومهنة المتخصص فى علم الاجتماع.

ولتوضيح هذا الأمر، نجد أنه قد يكون من المفيد تتبع المراحل الفكرية التى أدت إلى هذا الوضع. حيث أن هذا السؤال المتحور فى وضع النظرية الاجتماعية وصياغتها يلائم التحولات الجذرية التى سادت عالم اليوم. وفيما يلى نعرض للمراحل الفكرية التى تعترض عنها هذا الموقف بدءاً من منتصف هذا القرن:

أولاً: ظلت محاولات تحرير الإنسان من قيود العزلة والاعتزاب موضع اهتمام علماء الاجتماع منذ خصميتيات القرن الثالى، فنجد آراء رابن ميلز عن الحرية الأكاديمية، والالتزام الأخلاقى ومعارضة تشبيه علم الاجتماع بالعلوم الطبيعية، وقدم رؤيته فى تحرير الإنسان من خلال ما أطلق عليه الخيال السوسولوجى

Sociological Imagination وفى هذا الصدد قدم ألفن جولدر كذلك مفهومه عن التأمل الاجتماعى، لتحرير الإنسان من المسلمات التقليدية، والعودة إلى الوعى الذاتى الذى يتيح تكوين فلسفة إنسانية عامة. ولم تكن أفكار أعضاء جماعة فرانكفورت بعيدة عن تلك الأفكار التحررية، حيث أكدوا العنصر الذاتى وإعادة الدور الذى تلعبه الثقافة فى تشكيل الوعى الإنسانى. وقد كان هذا الاتجاه موضع النقد فى تلك المحاولات (٢٢).

ثانياً: ظلت محاولات النقد للاتجاهات التقليدية المحافظة بؤرة التحليل والتركيز فى الخطاب النقدى الكلاسيكى والمعاصر، حيث ظهرت محاولات لنقد القيود المفروضة على العقل البشرى، وتجزئته، وزيادة عزلة الفرد عن عالمه والحط من ثقافته، وتزييف وعيه (٢٣).

ثالثاً: ساعدت الاتجاهات النقدية الحديثة الباحثين فى علم الاجتماع على الاهتمام بدراسة الواقع من منظور بنائى = تاريخى شامل يلغى التجزيعية والأمبيريقية المنجزة. كما نهت علماء الاجتماع إلى ضرورة الفصل بين الواقع والحقيقة من خلال التسليم بالوعى الاجتماعى = التاريخى والتأمل والخيال السوسولوجى، وترسيخ قيم إنسانية حرة، وكشف الدعاوى الفكرية المزيفة التى سادت خمسينيات القرن العشرين نتيجة غنم استقلالية الفكر الاجتماعى وارتباطه بالمؤسسات العسكرية الحاكمة وبرجال السلطة والصفوة. إن ذلك يدعو إلى إعادة النظر فى العلاقة بين المعيارية الأخلاقية والمعايير العلمية فى الدراسات البحتية.

رابعاً: كان تحليل التناقضات الموجودة فى النظام الرأسمالى هو المتحور المרכזى فى ظهور الاتجاهات الفكرية النقدية الكلاسيكية والمعاصرة. وكان من العوامل التى أدت إلى اللقاء فكرى بين روافد متعارضة فى علم الاجتماع (٢٤).

خامساً: ظهرت الحاجة إلى إعادة النظر فى أسس وشروط وضع علم الاجتماع ومعالجة أزمة هيمنة الفكر السوسولوجى التقليدى على النظرية الاجتماعية وعلى منهجية البحث فى علم الاجتماع، ونقد الأمبيريقية غير القادرة على تقديم صياغات نظرية كلية فى ضوء الواقع

ومن خلال المناقشات الجارية حول طبيعة النظرية الاجتماعية وقيمتها العلمية نستطيع رصد أهم القضايا التي تناولها أنصار فكر ما بعد الحداثة والذين يعارضونهم في نفس الوقت في النقاط الموجزة التالية:

١- إن أهم المسائل التي أوجدت خلافات حادة بين علماء الاجتماع تتمثل في الرابطة بين العلم الاجتماعي والمعايير الأخلاقية. وتتضمن هذه الرابطة علاقات فرعية أخرى مثل المعرفة والسياسة والأخلاقيات والبحث العلمي كمجالات هامة في الدراسات الاجتماعية. وقد نجم عن ذلك التساؤلات التالية (٢٧):

- هل العلوم الاجتماعية هي علوم حقيقية أم أنها جزء من الإنسانيات؟

- هل تختلف العلوم الاجتماعية بالضرورة عن العلوم الطبيعية في التفسير وفي بنائها المفهومي؟

- هل ينطوي علم الاجتماع على بعد أيديولوجي؟

- وهل من خصائص هذا العلم الارتباط بعدد سياسي وأخلاقي؟

٢- تمثل مرحلة الستينيات والسبعينيات مرحلة انتقالية وحرجة، حيث شهدت مناقشات جادة وأفكاراً نقدية حول تحديد معنى العلم الاجتماعي. وقد جاء ذلك نتيجة للحركة النقدية التي سادت تلك الفترة بهدف إعادة النظر في جدوى تطبيق المنهج الوضعي في دراسة الظواهر الاجتماعية والتنظير بشأنها. وبالرغم من وجود تباين فكري في النظريات السائدة وخاصة البنوية (٢٨). وما بعد البنوية والأميريكية، إلا أن هناك اتفاقاً بصفة عامة بين هذه الاتجاهات على نقد المنهج الوضعي وضرورة الفصل بين العلم الاجتماعي والعلم الطبيعي في مناهجه ومن ثم في التنظير لها.

٣- ومن النقاط التي أثيرت حول هذا الموضوع أن علم الاجتماع غالباً ما يهاجم العلوم الطبيعية في تأكيد الابتعاد عن الأوهام الذاتية بصفة عامة. مما أدى بالعلوم الاجتماعية أن تتجه نحو الأميريكية المفرطة والتجزئة. ويرى نقاد هذا العلم أن التفسير في علم الاجتماع قد أصبح يميل إلى كونه أقرب إلى الدرايات الأدبية أكثر منه إلى الدرايات العلمية (٢٩).

٤- من خلال المناقشات الدائرة حول «الوضعية

المعاصر. والربط ما بين العلم والأيدولوجيات المزيفة والتجاهل المتعمد لأسس الصراع داخل المجتمع الرأسمالي الصناعي. كل ذلك ساعد على تكوين رؤى نقدية قدمتها التيارات النقدية المعاصرة تقوم على تفنيد دعائم النظريات الوظيفية Functional Theories مثل فكرة التساند والتكامل، وتلقائية التغير، وغياب التحليلات البنائية التاريخية. وبناء عليه انتشرت الدعوة إلى مفاهيم جديدة مثل الوعي الذاتي والخيال الاجتماعي. لقد أصبح واضحاً أن الاعتراف بالذات مصدراً للمعرفة الصادقة يعد من دعائم الاتجاهات النقدية المعاصرة.

وهكذا كانت تلك الدعوات جزءاً من الحركة الإنسانية العامة التي تقتضى تصحيح الوعي الزائف False consciousness (بين الإنسان وواقعه) ومن هنا تأتى مهمة عالم الاجتماع في محاولته وضع برامج لتصحيح الواقع وتغييره.

سادساً: أخذت الحركة النقدية المعاصرة على عاتقها كشف زيف التقدم الذي تدّعيه مرحلة الحداثة، حيث إن تأثيره السلبى على الإنسان والطبيعة كان عظيماً. ولم يكن ذلك هو المعضلة الوحيدة أمام علم الاجتماع، بل إن تأثير النظرية الاجتماعية بالشروط الصارمة لهذا التقدم (المنهجى) حيد من الدور الذى تقوم به النظرية فى تحليل الواقع ومتغيراته المعاصرة. فعند أول تجربة مع الواقع (ظهور الحركات الاجتماعية والحركات النسائية، والعزلة والسيطرة والهيمنة من خلال المعلوماتية الجديدة والكونية المحتملة) اتضح فشل النظرية وتفسيراتها. وربما من خلال ذلك الإحساس بالفشل ظهرت مفهومات مثل الوعي التاريخي والتواصل مع التاريخي والموجهات الأخلاقية كحلول للبحث عن خلاص الإنسان وحل أزمة اغترابه (٣٥).

سابعاً: اهتم علماء الاجتماع - شأنهم شأن المثقفين والمفكرين في المرحلة المعاصرة - بالنزعة الإنسانية والعنصر الثقافى. فقدم إريك فروم أفكاره حول «الطابع التاريخي» وكذا هابرماس حول «المحتويات الثقافية» ودورها فى عملية التغير الاجتماعى، وأشار هيربرت ماركيز إلى الوفاق السليم بين التطبيقات المتعارضة (٣٦).

(ب) بسبب التقدم العلمى تمكن الإنسان من صياغة النظام الاجتماعى طبقاً لخصائص الطبيعة وطبقاً للمعطيات التاريخية.

ومن ثم يمكن القول إن «مشروع الحداثة» ظل هو السائد منذ النشأة الأولى لعلم الاجتماع. كما ظل الاهتمام بالقوانين العامة، والجوانب التطبيقية المثمرة لهذا العلم، من أهداف الرواد الأوائل لعلم الاجتماع أمثال كونت ودوركايم وباريتو وسمول ولستروارد. وعلى الرغم من الاختلاف القائم بين الاتجاهين الأساسيين فى علم الاجتماع - التكامل والصراع - من حيث المفاهيم المستخدمة أو من حيث أسس التفسير العلمى للظواهر الاجتماعية، إلا أن الاتفاق كان قائماً حتى بين كونت بفلسفته الوضعية وماركس فى تفسيره للاقتصاد السياسى، على أن علم الاجتماع يسهم فى إحداث التقدم الاجتماعى.

وهكذا يمكن النظر إلى النظرية الاجتماعية على أنها خطاب أكاديمى نشأ فى القرن التاسع عشر بهدف وضع الأسس المنطقية لعلم الاجتماع من خلال نسق مفهومي محدد ورصد لقضايا أو مشكلات العلم من أجل الوصول إلى حلول عملية للمناقشات الدائرة حول الأمبريقية. وهنا اتضحت بشكل محسوس وظيفة النظرية فى الخطاب السوسيولوجي. وفى القرن العشرين أخذ علم الاجتماع شرعيته القانونية حين اجتاز عملية تحويله إلى علم أكاديمى وكان من نتائجه مايلى:

- ١- زيادة الاهتمام بتحقيق شروط العلم ومتطلباته.
 - ٢- التوسع فى الدراسات الاجتماعية ورصد الأمور لها.
 - ٣- انجاز الشرعية المؤسسية.
 - ٤- التخلي عن الدور السياسى والبعد عن الجوانب المعيارية والأخلاقية.
- وبناء على ذلك، اتجه علم الاجتماع إلى العقلانية والتعمق فى الدراسات البحثية والاهتمام بمنهجية البحث الاجتماعى ووسائل الضبط العلمى ووضع القواعد والأسس لبناء هذا العلم. وقد عزز ذلك دور النظرية الاجتماعية وتوسعت مجالاتها وانعكس ذلك فى الخطاب المعاصر لعلم الاجتماع.

التقليدية والمحدثة نجمت مشكلات أخرى لعل أهمها ما يتعلق بقضية العلاقة بين التاريخ وعلم الاجتماع. وظهر الاتجاه نحو توحيد العلوم الاجتماعية. واهتم أنصار تيار ما بعد الحداثة بالعلاقة بين المعرفة العملية والقوة السياسية والمجتمع. والسؤال الذى يثار هنا يتعلق بموقف أنصار ما بعد الحداثة ومعارضيه من قضية المعرفة العلمية ودور النظرية السوسيولوجية فى فهم الواقع وتفسيره. لقد تبلورت هذه المواقف فى قضايا التقدم الاجتماعى. وعلمية علم الاجتماع. والخطاب المعرفى لهذا العلم ودور علماء الاجتماع وموقف العلم من الواقع، والعلاقة بين التفسير والحقيقة. لقد وقع علم الاجتماع فى مرحلة ما بعد الحداثة ضحية البحث عن مصداقيته ودور النظرية الاجتماعية فى فهم الواقع وتشخيص ظواهره الاجتماعية.

٥- فكرة التقدم ونقدها

أولاً: مرحلة الحداثة: الافتراضات العلمية لعلم الاجتماع:

قامت فلسفة التنوير على أسس مخالفة لما كان سائداً من قبل إستجابة لتطورات فى مجال العلم والصناعة. وتحول اهتمام المفكرين بنقد الأوضاع والمجتمع. وفى مجال العلم حلت المعرفة العلمية محل العقيدة اللاهوتية كوسيلة للوصول إلى الحقيقة وتزايد الاهتمام بدراسة الطبيعة الإنسانية. وفى نهاية القرن الثامن عشر تزايدت مشروعات وخطط العلوم الاجتماعية وبرز افتراضان أساسيان يشتركان فيهما كل من العلوم الطبيعية والاجتماعية هما:

- ١- الافتراض الأول: بات هدف علم الاجتماع اكتشاف القواعد العامة وأصبح نموذج العلم يقوم على إنجاز وحدة التحليلات والمفاهيم من خلال تقليل سيطرة النزعة الاجتماعية والإنسانية، وتحويلها إلى قواعد وقوانين علمية. وأصبحت المعرفة العلمية راسخة فى الخطاب الموسع metadiscourse.
 - ٢- الافتراض الثانى: اقتنع الفلاسفة بإمكان توظيف علم الاجتماع لتحقيق التقدم الاجتماعى social progress ومن شأن ذلك:
- (أ) رفض الأحكام المسبقة وغير الواقعية حول الطبيعة الإنسانية والمجتمع والتاريخ.

هذا العلم. إن حركة ما بعد الحداثة يمكن وصفها - على مستوى معين - بأنها حركة قامت من أجل إحياء علم الاجتماع وحل أزmatه. ومع ذلك تشير الحقيقة إلى أن تاريخ علم الاجتماع عبارة عن حركة نقدية مستمرة تطورت وتآرجحت بين الفكر المثالي والفكر المادى. والسؤال الأهم هنا هو ماذا قدمت ما بعد الحداثة كروية نقدية لمرحلة الحداثة والعلم الاجتماعى؟

وفى هذا الإطار يمكن إيجاز أهم نقاط الرؤية النقدية فيما يلى:

١- رفض مقولة الحداثة التى تؤكد أن العلم هو السبيل الوحيد للمعرفة.

٢- رفض مقولة حياد العلم، وبالتالى يجب إعادة النظر فى معنى الموضوعية فى العلم الاجتماعى.

٣- رفض الفكرة السائدة عن كلية المعرفة (Universality of Knowledge). فهى من وجهة

نظر مفكرى ما بعد الحداثة تغفل المحتوى السياقى للمعرفة. وكما توضح لندا نكلسن Linda Nicholson فى مؤلف بعنوان "On the postmodern Barri-cades" إن النظرية الاجتماعية تستمد قوتها الجبرية ومنطقها بسبب أنها تعد جزءاً من التقاليد الاجتماعية والثقافية. كما أن إدراك الحقائق والمعرفة الجمالية والأخلاقية يستمد قوته من ثقافات محددة. إن المعرفة الاجتماعية ترتبط بخصائص ومستوى الثقافات الوطنية التى هى جزء منها، وترتبط أيضاً بقضايا أخرى معينة مثل الطائفة والجنس وغيرها من الثقافات الفرعية الخاصة فى البنى الاجتماعية(٣١). تبحث إذن ما بعد الحداثة فى تجديد معنى الحقيقة الاجتماعية، وفى منهجية البحث فى علم الاجتماع، فالحقيقة كما ينظر إليها مفكرو ما بعد الحداثة يمكن رؤيتها من زوايا مختلفة، وطرق متباينة. ولا يعنى ذلك بالضرورة التخلّى عن الأصولية المنهجية وعن التفسيرات الكلية التى التزم بها علم الاجتماع فى مرحلة الحداثة.

ثالثاً: نقد النقد: دفاع عن النظرية العملية:

لم يكن تيار ما بعد الحداثة هو نهاية المطاف بالنسبة للحوارات الدائرة حول النظرية الاجتماعية، بل ربما كان هذا الحوار من العوامل التى أسهمت بقسط كبير فى

لقد نال علم الاجتماع فى هذه المرحلة مصداقيته العلمية وأخذت النظرية الاجتماعية مكانة هامة فى مجال العلم من خلال نسق مفهومي محدد، ومنهجية دقيقة وأطر نظرية كلية. وهنا يأتى التساؤل الأساسى الذى يشكل محور النقاش فى فكر ما بعد الحداثة: هل ظل وضع النظرية السوسولوجية على ما هو عليه فى مرحلة ما بعد الحداثة؟ هل يحتاج علم الاجتماع إلى تعديل فى مضمونه النظرى والمنهجى فى ضوء متغيرات العصر؟ وعلى هذا الأساس تبلورت مبررات النقد الحالى لعلم الاجتماع كما سنوضح فى الفقرة التالية.

ثانياً: ما بعد الحداثة: الحركة النقدية

يقول Seidman & Wagner «من الطريف أن نرى أن نجاح علم الاجتماع فى وصوله إلى علم أكاديمى مؤسس أدى - ربما بطريقه خاطئة - إلى نقد مشروع الحداثة ذاته»(٣٠).

إن اعتماد علم الاجتماع على مصادر تمويلية عامة وخاصة لإجراء البحوث الاجتماعية أظهر الشكوك فى مصداقية هذا العلم وفى مصداقية أهدافه التى يسعى إليها. لقد لاحظ ستيفين ترنر (Stephen Turner) مثلاً عدم الاتساق بين النتائج التى توصلت إليها الدراسات الاجتماعية التى أجريت خلال القرن العشرين. ومع ذلك فقد كان من نتائج هذه الدراسات أن ظهرت حركة نقدية متميزة ركزت على قضايا المنهج، وظهرت الدعوة لإعادة النظر فى موقف العلم الاجتماعى بهدف إزالة الشك والغموض الذى انتاب هذا العلم فى جانبه النظرى والمنهجى.

وهكذا أصبح علم الاجتماع يعيش فى أزمة تتمثل فى الشك فى مصداقية العلم، والتناقض الواضح بين الفكر النظرى والتطبيق العملى، بالإضافة إلى حالة الغموض التى انتابت العلم الاجتماعى. وكان هذا الموقف (أزمة علم الاجتماع) من دواعى نشأة حركة ما بعد الحداثة، تلك الحركة النقدية التى ظهرت استجابة لظروف خاصة بعلم الاجتماع حيث لاحظ العلماء مظاهر تناقض واضحة من مؤشراتهما: الإغراق فى الأبيريقية وفى نفس الوقت الإغراق فى التنظير بالإضافة إلى ما سبق الإشارة إليه من غموض وشك فى مصداقية

النظرية العامة أو عدم إغفالها في التطبيق، إلا أنه نظراً لعدم إمكان خلق نظرية عامة عن المجتمع، يرى أنه من الأفضل النظر إلى النظرية العامة في ضوء بعض الاستراتيجيات الموجهة "orienting strategies" (مثل نموذج كوهن أو نموذج لوكاتوس). ومن هنا يدعو Wagner إلى الواقعية والتخلي عن ادعائنا بالمكانة المعرفية والمنهجية للنظريات العامة، حيث يمكن الاستفادة منها من خلال بعض التوجهات التي تقدمها للبحث الأميريقي^(٢١).

وفي محاولة توفيقية أخرى بين النظرية العامة والنظرية النسبية يقترح ريتشارد براون Richard Broun إقامة نظريات كلية متعددة المداخل، فالخطاب العلمي من وجهة نظره يكشف عن تعددية في توجهات النظرية العامة ككل منها مستقى داخلياً، وله صور أيديولوجية تختلف عن الآخر. فالوظيفية مثلاً لها صور وآليات واهتمامات أيديولوجية تسعى من خلالها إلى استقرار النظام الاجتماعي والمحافظة عليه، كما أن للنظريات الأخرى صورها وآلياتها المتوافقة مع أطرها الداخلية وتهدف بالتالي لتحقيق أهداف أخرى. ولهذا يرى براون، لحل الإشكالي الدائر بين ما بعد الحدائين ونقادهم، البحث عن نظرية بديلة تقوم على تصور المجتمع باعتباره يحتوي على عمليات متواصلة، ويعتمد على اللغة باعتبارها تحقق هذا التواصل والاتصال، ويمكن أن تضم هذه النظرية مداخل أو مستويات موسعة وتركيبية ومجددة تجمع بين مستويات متعددة للتجليل الموسع والمصغر والوسيط -Marro-Micro-Meso lev- (٢٢).

وعلى الرغم من تلك المحاولات للتقريب بين تيار ما بعد الحدائة ونقاده، إلا أن الجدل لم يتوقف والحوار مازال مستمراً والشواهد تدل على أن علم الاجتماع يبحث له عن هوية، ومقيل في القرن الواحد والعشرين على أزمة من نوع خاص، تلك الأزمة التي شكلت تيارات فكرية متنوعة لما بعد الحدائة والتي سوف نعرض لها في الجزء التالي:

٦- تيارات ما بعد الحدائة

قبل أن نعرض لتيارات ما بعد الحدائة يجب أن نقدم

ظهور تيار مضاد قام من أجل الدفاع عن المشروع العلمي، ومعارضة أفكار ما بعد الحدائة باعتبار جنوحها عن العلمية وأنها تؤدي إلى «الفوضوية» و«اللاتحديد» و«الإعقالية» و«اللامعنى». بل طالب بعض نقاد ما بعد الحدائة بضرورة إعلان فشلها فهي نزعة لا بد أن تنتهي إلى العدمية.

وفي محاولة للدفاع عن استمرارية الضوابط العلمية التي تتطلبها النظرية في مجال العلم، أثار نقاد ما بعد الحدائة تساؤلات أساسية من أهمها: هل هناك شيكوك حول مصداقية المعايير العقلانية للخطاب الاجتماعي؟ هل التخلي عن المشروع العلمي يعني بالضرورة التنازل عن برنامج قومي للتخطيط والتجليل النقدي؟ وفي مناقشة تلك التساؤلات رصد نقاد ما بعد الحدائة أهم إخفاقات هذا التيار وأكدوا فبله في التمييز بين الكلية والنسبية أي عدم قدرة هذا التيار على التفرقة بين نسبية المجالات التي يجب أن يتحرك في إطارها التخطيط الاجتماعي، وبين تلك المعرفة الكلية العامة التي تتولد عن استخدام تلك المجالات. وقد ولد ذلك تأرجحاً واضحاً بين الرؤيتين، الكلية العامة والنسبية الخاصة، بين الرؤية الشمولية والأخرى التجزئية، مما شكل صعوبة أمام المنظرين الاجتماعيين تتمثل في تحديد دقيق للحد الفاصل بين التعميم النظري، والتجزئي الأميريقي.

وبرغم أن تيار ما بعد الحدائة يستبعد إمكانية الوصول إلى التخطيط في علم الاجتماع، إلا أن الشواهد التاريخية والواقع الأميريقي يشيران إلى أن المعرفة تراكمية، حيث تولدت بالفعل في بعض أجزاء من العالم. وفي محاولة بناء أطر نظرية، ركز كولنز Rondell Collins على دراسة العمليات الاجتماعية الأساسية على المستوى التجريدي بهدف الوصول إلى نظرية عامة إلا أن المشككة الأساسية التي واجهته هي عدم قدرته على الفصل بين النظرية وبين المحتوى الأيديولوجي الذي تسرب داخل الإطار قدرته على الفصل بين النظرية وبين المحتوى الأيديولوجي الذي تسرب داخل الإطار العلمي معاً أدى بها إلى الفشل في إقامة نظرية علمية كلية. وفي محاولة سب الفجوة بين النظرية والتطبيق في علم الاجتماع اقترح واجنر Wagner عدم التخلي عن

بعض الافتراضات التي تلقى الضوء على العلاقة بين النظرية الاجتماعية وتلك التيارات الثقافية شديدة الاتساع والبيان.

١- أن ظاهرة ما بعد الحداثة - كما وردت في أعمال غالبية المفكرين الغربيين ما تزال قيد البحث.
٢- أن حصر تأثيراتها في ميدان أو مجموعة ميادين معرفية مسألة شاقة نظرا لوجودها في معظم ميادين المعرفة (الاقتصاد - السياسة - الاجتماع - الثقافة - العمارة...).

ومن ثم فإن ما نعرضه فيما يلي من تيارات فكرية، إنما هو محاولة مبدئية لعرض أهم تلك التيارات، ولعل السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الإطار ويلح علينا هو: ما ظاهرة ما بعد الحداثة؟ وكيف وردت في الخطاب السوسيولوجي المعاصر؟ وكيف يفسرها رجال الفكر الاجتماعي؟

إن المنتج للإنتاج السوسيولوجي، والثقافي في المجتمعات الغربية يمكنه التمييز بين تيارات فكرية ثلاثة نعرض لها بإيجاز فيما يلي: (٢٣)

التيار الأول: «سوسيولوجيا الثقافة المفروضة»: الثورة المعرفية

وعلى الرغم من أن هذه التسمية التي رأينا أنها أقرب إلى الواقع والمعبرة عن خطابات بعض المفكرين الغربيين، إلا أن الأفكار الواردة غير متجانسة تماما. حيث نجد تباينات بين أصحاب هذا التيار، إلا أن ذلك لا يمنع من وجود خيط مشترك يجمع بينهم. ومن أهم أصحاب هذا التيار فرانسوا ليوتار، دانيال بل، جيمسون، هارفي، وسكوت لاش. لقد حاول مؤيدو هذا الاتجاه إقامة صلة رمزية بين سمات ثقافية وبين مرحلة تاريخية ذات مواصفات خاصة، بمعنى أنهم حاولوا الربط بين ثقافة ما بعد الحداثة وولادة مجتمع ما بعد الصناعة. أما عن خصائص مرحلة ما بعد الحداثة فقد تم حصر أهم مظاهرها - كما وردت في أعمالهم في التالي:

١- إحلال المعرفة العلمية محل إنتاج السلع ومعنى ذلك الاهتمام بالثقافة بدلا من التركيز على المادة.

٢- الإبداع التكنولوجي في فن إدارة مؤسسات إنتاج المعلومات والاتصالات أكثر من القدرة على تنظيم

عملية العمل.

٣- التركيز على أهمية التخصص التقني أساسا وظهور تكنولوجيا الخدمات.

وللإحاطة بأفكار مؤيدي هذا التيار وما يحتويه من مضامين اجتماعية سوف نعرض لأهم المقولات الواردة في خطابات أصحاب هذا التيار:

١- يشير البعض إلى أن العلاقة بين مرحلة ما بعد الصناعة وثقافة ما بعد الحداثة تقوم على شرط أساسي يرتبط بحال ومستوى المعرفة الخاصة بالمجتمع ما بعد الصناعي وفي هذا المجتمع تتخذ القرارات معتمدة كلية على تكنولوجيا المعلومات (تكنولوجيا الثقافة).

وناء عليه يرى فرانسوا ليوتار - مثلا - إن الثقافة تصبح هي القوة المهيمنة في المرحلة الأخيرة من الرأسمالية (مرحلة ما بعد الصناعة). لذلك يؤكد في كتاباته (٢٤) إن ثقافة ما بعد الحداثة لاتعبر اهتماما للمؤلفات الكبرى مثل مؤلفات كارل ماركس، وماكس فيبر، وسيجموند فرويد، فهي لاتصلح لهذه المرحلة التي تتسم بالتبشر واللاتجانس. وبمقارنة بسيطة يعدها ليوتار بين مرحلة الحداثة ومرحلة ما بعد الحداثة يؤكد من خلالها أنه إذا كانت الحداثة تعرف بوضعها تطبيقا عقلانية للعلم على الطبيعة - فإن ما بعد الحداثة تبدو وكأنها نتيجة من النتائج الثقافية للتكنولوجيا المعلوماتية الجديدة (٢٥).

٢- أما دانيال بل فيؤكد على أهمية التطور الهائل في مجال الإتصال والإعلام، ويرى أن ثورة المعلومات كنموذج ثقافي ما بعد حديث يمثل الإطار الحاكم لعملية العمل في المجتمع ومن أهم خصائص هذه المرحلة التفكك في النظام الاجتماعية. لذا فعند تحليل أي نظام اجتماعي لايجب أن ننظر إليه باعتباره يمثل وحدة كلية متماسكة أو من المفترض دراسته من منظور التوحيد بين أجزائه - كما هو سائد في بعض اتجاهات علم الاجتماع التقليدي - وإنما يجب دراسة النظام باعتباره يمثل وحدات مستقلة ومتمايزة. ومن هنا يؤكد دانيال بل على أن الكلمة والصورة بالغة التقنية هي القوة المتحكمة في مرحلة ما بعد الحداثة والتي تتفق معها مظاهر التفكك والاستقلالية والثقافات المبعثرة (٢٦).

٣- وفي كتاب بعنوان «المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة»، يشير فريدريك جيمسون إلى تلك العلاقة الوثيقة القائمة بين ما بعد الحداثة والمرحلة المتأخرة من الرأسمالية (متعددة القوميات). ويرى أن الرأسمالية مرت بمراحل ثلاث سادت فيها تيارات فكرية متباينة: ففي المرحلة الأولى شكلت الواقعية - كتيار فكري - جزءاً من الرأسمالية التنافسية أما الحداثة فتطابقت مع المرحلة الثانية للرأسمالية والتي تميزت بالاحتكارية. وأما ثقافة ما بعد الحداثة فإنها تتناسب مع المرحلة الثالثة أو الحالية للرأسمالية وهي التي تتميز بالثقافة الاستهلاكية (٣٦).

وهكذا يؤكد جيمسون أن ثقافة ما بعد الحداثة تتناسب مع سيطرة النزعة الاستهلاكية والطموح الاستهلاكي للموضوعة. ويعتمد ذلك بشكل أساسي على وسائل الإعلام وتكنولوجيا الاتصال والتقسيم الدقيق للوقت. ويضيف جيمسون أن المجتمع المعاصر يعتمد على إعادة وتقوية منطق الاستهلاك عن طريق توسيع دائرة التعارضات والتناقضات الثقافية، وإبراز التمايزات بين الثقافات المختلفة. وقد أدى ذلك إلى تحول القيم المادية التي كانت سائدة في مرحلة الحداثة إلى قيم ثقافية في مرحلة ما بعد الحداثة وذلك بفضل تعميم القيم الاستهلاكية وما يتطلبه هذا التعميم من قدرات تواصلية إعلامية وثقافية هائلة. ومن هنا يستمد المجتمع الإعلامي مشروعيته وواقعيته.

٤- ويصل هارفي في تحليلاته لظاهرة ما بعد الحداثة إلى الربط بين الثقافة والقوة، فالثقافة من وجهة نظره هي مصدر ممارسة القوة ومكانها المركزي، وهي في نفس الوقت المساحة التي تظهر فيها أشكال الصراعات الجديدة (فبدلاً من الصراع الطبقي المرتكز إلى المقولات الماركسية السابقة، تظهر الصراعات الثقافية والحضارية). وهي تمتلك طوعية عالية للتلاؤم مع الأنماط المتطورة من التراكم الرأسمالي (٣٧).

٥- ويأتي سكوت لاش ليؤكد أن ما بعد الحداثة تمثل ظاهرة ثقافية بالدرجة الأولى، ففي كتابه الصادر عام ١٩٩١ بعنوان «علم الاجتماع ما بعد الحداثة» قدم اهتمامات علماء الاجتماع في المرحلة المعاصرة حيث تم التركيز على ثلاثة قضايا مترابطة ومتكاملة هي (٣٨).

أ - التغير الثقافي "A Thesis of Cultural Change"

فإذا كانت الحداثة تنظر إلى التمايز الثقافي أو الاختلاف بين الثقافات، فإن ما بعد الحداثة تتناول بالتحليل عملية تعميق تلك الاختلافات الثقافية.

ب - النمط الثقافي "A Thesis of Cultural Type"

حيث يرى أن من خصائص ما بعد الحداثة خلق لنظام جديد من الرموز الثقافية المتصلة بالجانب الفكري (Discursive) أكثر من اتصافها بالجانب الحسي (Figural)

ج - التدرج الاجتماعي "A Thesis of Social Stratification"

ومن وجهة نظر لاش فإن ظاهرة ما بعد الحداثة تمثل ثقافة عصر جديد، تلك الثقافة المعتمدة كلية على إعادة صياغات رمزية لمرحلة الحداثة السابقة عليها. لذلك فإن ما بعد الحداثة ليست حالة ما بعد التصنيع أو نوعاً خاصاً من المجتمعات (الرأسمالية المتأخرة مثلاً أو المجتمع ما بعد الصناعي)، ولكنها تمثل تياراً فكرياً نقدياً يحاول صياغة فكر الحداثة بأسلوب رمزي حديث يتوافق مع المجتمع الرأسمالي المعاصر لا من منظور مادي وإنما من منظور ثقافي يقف جنباً إلى جنب مع النمط الرأسمالي لما بعد التصنيع. إنه تيار يحاول إعادة ما أفقده مرحلة الحداثة خاصة في مجال القيم والأخلاقيات الإنسانية.

واضافة إلى الرؤية الثقافية - الاخلاقية التي قدمها سكوت لاش يرى البعض أن ما بعد الحداثة هي لحظة من لحظات «تصريف المكبوت الثقافي» ويعتمد هذا الرأي على عدة ملاحظات ثم رصداه في التالي: (٣٩)

١ - الانفصال التام بين المثقف وواقعه. وظهر هذا الغتراب في خطاب المثقفين حيث التناقض بين النص المكتوب والخطاب العلني، وبين الممارسات الفعلية لهم، أو الانفصال الواضح بين رموز لغة الباحث الأكاديمي، وبين حركته في المجتمع. ونتيجة لهذا الانفصال والتباعد نشأ اتجاه يتبنى مقولة الثقافة للثقافة على غرار مقولة الفن للفن.

المحافظ التقليديين في محاولة منهم لاعادة قراءة النسق الإجتماعى الذى يعد الوحدة الاساسية فى التحليل البنائى الوظيفى، وكذا العلاقات الداخلة فى هذا النسق من أجل فهم أفضل لتطور المجتمعات البشرية وتفسير قضايا السلوك الجمعى.

وربما تكون أنكار لومان (Luhman)، التى اوردها فى كتاب مشترك بينه وبين هابرماس والذى نشر بعنوان «الخطاب الفلسفى للحدثة»، قريبة إلى حد كبير فى جزء منها إلى أفكار ما بعد الحدثة. وربما كون القسم الخاص «بالنظرية العامة للأنساق» هى الاقرب إلى فكر ما بعد الحدثة.

لقد أكد لومان مثله مثل ليونار على مرتكزين اثنين: (١) المرتكز العضوى (٢) والنسق التطورى وقام تحليله على فرضية أساسية تقوم على رصد مظاهر التحول فى تفسير النسق الاجتماعى (٤٠)، والتى نعرض لها فيما يلى:

١- ظهور تعديل على مفهوم النسق (System)

حيث لم يعد ينظر إليه باعتباره علاقة بين الأجزاء وبين الشكل الذى يؤلف مجموعة هذه الأجزاء، بل أصبح ينظر إليه باعتباره بنى علاقات بين النسق ومحيطه مستنداً فى ذلك على مفهومين: (١) التركيب البنائى بمعنى الترابط المنتظم بين عناصر البنية. (٢) ومفهوم التمايز بمعنى إعادة إنتاج التمايز بين النسق ومحيطه من داخل النسق ذاته (التوجيه الذاتى).

وانطلاقاً من فكرة التركيب والتمايز بين النسق ومحيطه بوصفهما من وظائف النسق يتطور الفهم الحديث للمجتمعات عند «لومان» فهو يرى أن المجتمعات الغربية تطورت فى ثلاثة أشكال متمايزة الشكل الأول: تمايز يقوم على التنوع أى احتواء بنية المجتمع على انساق فرعية متوازنة.

أما الشكل الثانى: فيتمثل فى اللامساواة بين الانساق الفرعية ولايعنى ذلك وجود صراعات، بل أن ذلك من شأنه أحداث تماسك محسوب ومرتب.

أما الشكل الثالث والأخير: الذى يحظى بالاهتمام حالياً فهو التمايز الوظيفى الذى ينظم عملية التواصل والعلاقات بين الانساق الفرعية والتى يتميز كل واحد

وهنا نظهر ما بعد الحدثة على أنها مجرد خروج للمكبوت الثقافى عند المثقفين وهى لهذا تشكل وعياً متصاعداً بأن الثقافة أصبحت لعبة لغوية مرتبطة بالقوة وممارستها فى المجتمعات.

٢- نزوب القدرة الابداعية: فإذا كانت الحدثة تعتمد على العقل (العقلانية)، ومن ثم تقوم على مبدأ التقدم والتوسيع الدائم للقدرة الذاتية والابداعية من أجل استيعاب حقائق اجتماعية جديدة وإذا كانت ما بعد الحدثة هى مجرد إعادة أو تكرار للأفكار وإنما بشكل جديد، فان خصوصية مرحلة ما بعد الحدثة الحالية تكمن فى القدرة على نقل الرموز المجتمعية التى كانت سائدة فى مرحلة الحدثة والتى جرى نسيان أصولها التاريخية من حيز إلى حيز ومن زمان إلى زمان آخر، وعليه تحيل ما بعد الحدثة، قراءة الواقع، إلى مجرد نوع من التوليف بشكل جديد أو مستحدث.

وأياً ما كانت الآراء والتفسيرات لظاهرة مما بعد الحدثة، فإن واقع الأمر أنها تشكل اللحظة التى تتجمع فيها الكثير من الوقائع (أزمة الانهيارات الكبرى التى أصابت الفكر الماركسى، التراجع الثورى عند المثقفين وفقدان الفئات المثقفة (الانتجلىنسيا) الوظيفة الاجتماعية التى كانوا يقومون بها). لقد شعر المثقفون بالقلق والانزعاج نتيجة تحولهم إلى مثقفين بلا دور (اختصاصيين) كما يشير ميشال فوكو حين يتكلم عن «موت المثقف». كما انهم يبدون الكثير من الأسى لكونهم تحولوا، فى عالم يسوده العقل التقنى المادى الذى تسيطر عليه قوانين السوق، إلى جسد بلا روح.

وهكذا قضى ما بعد الحدثيين على فكرة كانت قائمة حول المجتمع فى مرحلة الحدثة.

وربما بناء على تعديل مقولات كادت ان تكون ثابتة فى الفكر الاجتماعى حول البناء الاجتماعى والمجتمع، والتى سادت المرحلة السابقة (الحدثة)، ظهر تيار آخر يحاول إعادة صياغة البنائية الوظيفية فى ضوء متغيرات العصر وتحديات الثقافة المسيطرة.

التيار الثانى: وظيفية ما بعد الحدثة: التركيب البنائى وتمايز الانساق:

ارتبط هذا التيار بكتابات بعض أصحاب الفكر

المعاصرة (دانيال بل).

ما بعد الحداثة - اذن - هي تعبر عن تيار فكري تقوم على نقد مظاهر التفكك التي سادت المجتمع. فلم يعد المجتمع يقدم نفسه بصفته وحدة متكاملة، بل هو مجموعة أجزاء مستقلة ولكنها مترابطة بشكل عملي مع غياب نظام مرجعي مشترك لها، وغياب نص ايدئولوجي موحد وكامل، والاتصال الوحيد هو عن طريق الرموز التي يسيطر عليها نظام المعلومات (الاعلام).

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل يمكن تحليل المجتمع عن طريق الرموز الثقافية فقط؟ وهل تتخلى كلية عن الايدئولوجيات؟ وهل ما بعد الحداثة تمثل حركة ثقافية أم تيارات في دور التشكل؟ وما دور علم الاجتماع في تحليل الظواهر التالية: التغير الاجتماعي، التمايز الثقافي، التدرج الاجتماعي والعلاقات الطبقية؟ إلى أي مدى تشكل ثقافة الحداثة ضغوطاً على علماء الاجتماع من حيث بنى ماوصلت إليه في تطبيق شروط البحث العلمي؟ ومايتعلق بها من مسلمات كادت ان تكون ثابتة في الفكر ومستقرة في المنهج والتفسير السوسيولوجي؟ وهل المناقشات الدائرة حول هذه القضايا النظرية والمنهجية يمكن أن تقف عند هذا الحد؟ ربما نجد الاجابة على كل تلك التساؤلات في الواقع المعاش الذي يحتاج منا إلى دراسات أعمق.

٧- قضايا وملاحظات حول حركة ما بعد الحداثة ومع هذا فيمكن ان نقدم ملاحظتنا على ظاهرة ما بعد الحداثة فيما يلي:

١- يشير خطاب ما بعد الحداثة إلى حدوث تحولات هامة في المجتمعات الغربية وتطورات تكنولوجية واقتصادية أثارت قلق المثقفين (الكهنة بلغة رمون آرون)، وثورات اجتماعية وثقافية ناشئة عن تحلل أنماط التفكير والحياة المألوفة المستقرة.

٢- لقد ارتبطت الحداثة كحركة اجتماعية شاملة بالخروج من العصور الوسطى والانتقال إلى المجتمعات الرأسمالية التي تتسم بالتجديد والابتداع والتحديث والدينامية. وصاحبت التصنيع والعمران واضفاء الطابع السلعي، أما ما بعد الحداثة فقد ارتبطت بالتجرد ضد اخفاقات الحداثة المتأخرة وارتبطت كحركة اجتماعية

منها بوظيفة خاصة. ولكن هذه الوظائف غير مستقلة عن بعضها البعض، بل إنها مترابطة ومتداخلة الصلات، الأمر الذي يمنح الأولوية المطلقة لوظيفة معينة على الوظائف الاخرى للانساق الفرعية.

واستناداً إلى ما سبق - ورغم التعقيد الشديد الذي تتميز به نظرية «لومان» فان ما يطرحه - كما يشير «الديرياني» يقترب كثيراً من افكار ما بعد الحداثة حيث: نهاية عصر المؤلفات الكبرى وانتهاء افكار الوجودية بالاضافة إلى «موت الذات» فكلها تصبح عند لومان نسقا بدون مركز أساسي ثابت فيه، نسقا يمتلك سيطرة كبيرة على توجهه الذاتي بدون ان يكون لهذا التوجه مركز اساسي راسخ. ان هذا النسق بالمعنى الذي يعطيه لومان هو التعبير عن رفض بناء قواعد عامة للنسق بكليته.

التيار الثالث: ويمكن أن نطلق عليه ثقافة الخبرة العملية: الكليات في مقابل الجزئيات وهو تيار يحاول أصحابه إقامة جسر تعبر عليه الايدئولوجيات من التفسيرات الكلية المطلقة إلى رؤى جزئية تفريعية، فالايديولوجيا تفترض وجود حقيقة كلية شاملة تسمح باتصال المواقع الاجتماعية فيما بينها، وتفترض وجود نظام مركزي يضمن المعنى على المواقع والاجزاء المترابطة فيما بينها. أما الرؤى التجزئية للايدئولوجيا فانها على العكس تتخلى عن كل مرجعية مركزية ويغيب تدريجياً كل تفسير توحدي للعلم الاجتماعي فيحتل التعبير والفوضى محل الانتظام والتوحد.

ويقوم هذا التيار على توصيف الحالة الواقعية والخبرات المعاشة حيث تم رصد المظاهر التالية:

١- الانقطاع في العلاقة بين تجارب الأفراد وانعزالهم المتزايد عن بعضهم.

٢- استقلالية النظم الفرعية وعدم اندماجها أو تكاملها في كل موحد.

٣- ينظر إلى المجتمع باعتباره مجموعة نظم فرعية مستقلة عن بعضها البعض وان كان هناك علاقات تفاعلية بينها تشكل المجتمع.

٤- عد التمايز هو المحرك للحرية (لومان)، بينما يراه البعض مسألة تناقضات تظهر في المرحلة الرأسمالية

وسيطرتها، فإننا نشهد الآن تحولات ما بعد الحداثة ذاتها في خطاب مؤسسى الطابع يتمشى مع الثقافة الرسمية في المجتمع الغربى، إلا أن هناك ما بعد حداثة تصير على أن تظل تعبيراً عن تناقضات النظام وعيشيته. واكتشاف هذه الامكانات فى كل تحول جديد هو الشرط الضرورى لكسر الطوق المحكم الذى يفرض تطور النظام على عقول البشر.

٦- يكاد يجمع أنصار فكر ما بعد الحداثة على أن التحولات التى انتابت المجتمعات الغربية (المتقدمة) فى غير صالح الانسان تُعد من أهم العوامل المؤدية إلى تشكيل ظاهرة ما بعد الحداثة وتركيز مقولاتها حول القيم الثقافية المفقودة. وبرغم هذا الإجماع إلا ان الباحثين يختلفون حول تشخيص ظاهرة ما بعد الحداثة وتفسيرها للعالم والتنبؤ به.

هذا بالاضافة الى أن معظم خطابات ما بعد الحداثة تشير إلى أن هذه الظاهرة صاحبت هيمنة الثقافة الامريكية - خاصة بعد الحرب العالمية الثانية (انتصار امريكا وهيمنتها على العالم).

٧- يتفق أنصار ما بعد الحداثة على أنها التقت فى مرحلة من مراحل تطورها باتجاهات ما بعد البنىوية الأوروبية.

٨- يدعو أصحاب اتجاه ما بعد الحداثة المفكرين والباحثين إلى ضرورة إعادة النظر فى قضايا محورية منها على سبيل المثال:

(أ) الطابع المركزى الأوروبى للنزعة الانسانية والذى يعد أحد أسس الحداثة.

(ب) العلاقة بين الذات والآخر (حوار الحضارات)

(ج) إعادة الاعتبار للشقايات الفرعية ودورها الايجابى فى الحياة.

(د) تقليص دور التاريخ والاهتمام بالحاضر

(هـ) تقليص دور النظرية واستبدالها بحركة الحياة اليومية.

(و) تحطيم السلطة الفكرية (موت المؤلف).

(ز) مستويات الحكم ومعايير التقييم التى انتشرت

بفعل مرحلة الحداثة (منهجية البحث).

٩- ان حركة ما بعد الحداثة تمثل رد فعل لازدياد

بالتشير بحلول نمط جديد أطلق عليه ما بعد الصناعة أو مجتمع الاعلام أو ما بعد التكنولوجيا أو بالأحرى المجتمع الاستهلاكى والمعلوماتى والالكترونى... أو الثقافة المعمة. وعلى أية حال فمهما كانت التسميات فإن هناك اختلافاً بنوياً جذرياً بين المرحلة التى يمثلها المجتمع الحالى وبين المراحل الأسبق للرأسمالية التى ينبثق منها هذا المجتمع.

٣- تجسد ما بعد الحداثة - كظاهرة ثقافية - التحولات العميقة والبعيدة المدى فى المجتمعات الغربية فقد ارتبطت بتغير القيم والبعد الانسانى .. لكن الأمر يختلف قليلاً عن أوضاع العالم الثالث. نحن نناقش مشكلات مجتمع استهلاكى مفرط التطور تكلست فيه الحداثة بحيث أصبح الكلام يدور عن إنكار الايديولوجيا وعدم امكانية المعرفة وموت الذات، وفصاميه الوعى، ونهاية التاريخ، نحن فى العالم الثالث مازلنا نكافح من أجل ارساء حداثة متماسكة، ومازالت عقولنا غارقة فى ماقبل الحداثة. ومع هذا نحن لانتطيع ان نكر ان ما بعد الحداثة تحيط بنا وبمجمعاتنا من كل جانب فى عصر العولمة Globality حيث اضعاف ثقافة كونية على نمط الإنتاج والإستهلاك وفى الصدارة منه الانتاج الثقافى.

٤- إننا نعيش فى العالم الثالث(٤١)، عند الحدود الفاصلة بين محاولة ترتيب عقلانى للحياة من وجهة وبين الغموض والفصام لما بعد الحداثة من جهة أخرى وتزداد باطراد المساحات التى يحكمها المنطق ما بعد الحداثى مع سيادة الطابع السلمى (كما يشير ايجلتون) ولا يمكننا الافلات من هذا السياق. ان ما بعد الحداثة هو تطور ثقافى للرأسمالية المتأخرة شكلت جوانب إيجابية وأخرى سلبية، حيث تعد تقدما وكارثة فى آن واحد لذلك علينا ان نقارب بين الواقع وما بين أيدينا.

٥- اذا كانت نظريات ما بعد الحداثة (التي تتعدد أشكال خطاها وتتنافر بقدر تعدد أشكال خطاب الحداثة) تنفى مقولة النظرية ذاتها أو ما يسميه لوتار ميتا - حكايات، فإنها مازالت نظريات. وإذا كانت الحداثة قد أنتجت منظومة من المؤسسات والممارسات وأشكال الخطاب، التى تضفى الشرعية على أنماط سيادتها

أولاً: اتجاه النظريات الاجتماعية، التي كانت تمثل اتجاهات متعارضة على المستوى المجرد، إلى الالتقاءات.

وثانياً: بذلت محاولات جادة فى علم الاجتماع المعاصر، فى سبيل الوصول إلى شكل من أشكال التركيب النظرى theoretical synthesis منها على سبيل المثال محاولات للوصول إلى روابط أمبيريقية وتحليلية بين مستويات التحليل الموسع والمصغر (الماكرو والميكرو) (محاولات الكسندر وآخرين ١٩٨٧).

(٢) محاولات للربط بين التحليلات المصغرة وبين السياقات البنائية التاريخية (Giddens ١٩٨٤).

(٣) محاولات لوضع نظريات محورية تستعين برؤى متعددة مع التركيز على النظرية التي تكون فى موضع «البؤرة» (Lengermann and Niebrugge-Brantly)

وهكذا يكشف الوضع الحالى للنظرية الاجتماعية - من وجهة نظر Smelser - عن انهيار الخلافات الجدلية التي تميز علم الاجتماع فى مرحلة الستينيات والسبعينيات. ويبدو أن السمة التي تغلب على مشهد التسعينيات سمة تقترب من «التعددية السلمية»، أى الاعتراف بأن البحث الاجتماعى يضم بشكل مشروع اتجاهات نظرية ومنهجية متنوعة، مع وجود تفضلات واضحة لبعض الاتجاهات النظرية، تظهر بين جماعة يمكن تحديدها من المنظرين والباحثين والأمبيريقين.

وعلى الرغم من وجهة هذه المحاولات (التوفيقية أو المتفائلة بمستقبل علم الاجتماع ودور النظرية الاجتماعية) إلا أن الحوار يبدو أنه سيستمر؛ إذ إن المشكلة موضع الدراسة فى حقيقة الأمر ليست جديدة تماماً فى أدبيات العلم الاجتماعى، وإنما برزت التساؤلات الجديدة حولها بسبب المتغيرات العالمية، وبخاصة الثورة المعرفية، والإخفاق العلمى فى تحقيق التقدم المنشود للإنسانية، الأمر الذى استدعى طرح مقولة: هل يمكن للعلم الاجتماعى أن يحقق ما لم يحققه العلم الطبيعى فى فهم المجتمعات الإنسانية وإدارة شئون العالم؟.

طاقات المجتمع التي لم تصاحبها زيادة فى القدرة على السيطرة عليها وترشيدها، بل صاحبها انحسار هائل فى هذه القدرة.

١٠ - أن ما بعد الحداثة تعد حركة فكرية تشير إلى أزمة الذات الانسانية التي فقدتها علماء الاجتماع حين تقلص دورهم فى الحياة الاجتماعية، فقد شعروا بأزمة العلم الاجتماعى بسبب عدم قدرته على تفسير العالم والتنبؤ بمسار تطوره.

والسؤال الذى يحتاج منا وقفة يتعلق بالموقف الراهن للنظريات الاجتماعية فى ظل متغيرات هزت مقولات وأسس علم الاجتماع، وفى إطار هيمنة ثقافة توصف بالعالمية لها تأثيرها العظيم على مجمل الحياة الاجتماعية، والذى سوف نحاول إيجازه فى السطور التالية.

٨ - الموقف الحالى للنظرية الاجتماعية: الحوار الدائر والجلل المستمر

والآن، وبعد هذا العرض لأدبيات ما بعد الحداثة والتيارات الفكرية السائدة، تبرز أمام الباحثين فى علم الاجتماع تساؤلات شتى حول الموقف الحالى لهذا العلم ورؤية مساره فى المستقبل، فى ضوء الحركة النقدية لما بعد الحداثة وما أثارته من ردود أفعال ورؤى متباينة.

ولعل أهم هذه التساؤلات:

- ما البديل للنظريات الاجتماعية العامة؟ وكيف

يمكن حل مشكلة العلاقة بين الفكر والواقع؟

- كيف يتم التوفيق بين العلم والسياسة والثقافة؟

- هل يمكن صياغة نظريات اجتماعية كلية تأخذ

فى اعتبارها الموقف والسياق التاريخي؟

- إلى أى حد يوجد علم اجتماع موحد وإلى أى

حد توجد علوم اجتماعية قومية وإقليمية متميزة؟

- يقول سميلسر Neil J. Smelser إن علم

الاجتماع المعاصر يشبه قطعة الفسيفساء المعقدة التي

تحترق على قوى اجتماعية وفكرية عامة وخاصة، عالمية

وإقليمية، لكن على المرء أن يقر بوجود ميل نحو

التقارب بين المواقف النظرية حيث نلاحظ (٤٢)

المصادر والهوامش

- (١) السيد يسين؛ الوعي التاريخي والثورة الكونية، حوار الحضارات في عالم متغير، القاهرة مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، ط٢، ١٩٦٠ ص ١٥٠-١٥١.
- (٢) يشير مايك فينדרسون إلى أن مفهوم ما بعد الحداثة ينطوي على مفاهيم غامضة ويتسم بالتنوع الشديد والغموض الواضح راجع تقديمه للعدد الخاص عن مرحلة ما بعد الحداثة في:
- Featherdton. M.; "In pursuit of postmodern: an Introduction". In: Theory, Culture & Society, vol.5, No.2, June, 1988. p.195-215.
- Jencks ch. "What is post modernism"? London, 1986. p.35. (٣)
- Connor S., "Postmodernist Culture, An Introduction to Theories of contemporary" Oxford & Cambridge (٤) U.S.A. Blackwell, 1992, pp.8-9.
- Habermas, J. Modernity-An Incomplete project" In: postmodern Culture (ed.) by Hal Foster, London, Pluto (٥) press, pp. 3-15.
- Jameson, F., "Postmodernism or the Cultural Logic of Capitalism", New Left Review. No.46, July - Aug. (٦) 1984, pp.52,92.
- Foster, H. "Postmodernism: A preface". In: postmodern Culture (ed.) introduced by Hal Foster, London, -(٧) Pluto Press, 1983, p. VII.
- (A) رى جون فرو J.Frow أن تحليل ما بعد الحداثة يتطلب التفرقة بين مصطلحات ثلاثة: الحداثة modernism وهى عبارة عن جملة الممارسات الثقافية التى يكون بعضها معاديا للحداثة ذاتها. علم الاجتماع والثقافة (ارتبطت بمفهوم العقلانية عند ماكس فيبر وعبر عنها فى نظريته الاجتماعية، وتم تطويرها فى إتجاه نظرى عرف باسم نظرية التحديث (Modernization theory) التى ترسخت بعد الحرب العالمية الثانية من خلال العلم الإمبريقي. كما ظهرت عند أدورنو Adorno وهرو كهايمر Horkheimer وهابر ماس Habermas وفوكو Foucault. والحداثة modernity ويمكن فهمها على أنها ترتبط وتشابك مع التحديث كعملية، وتمثل درجة فلسفية أدت إلى تخطى عالم ما بعد التقاليد post-traditional world للاستزادة راجع المصدر التالى:
- Frow, J.: "What was postmodernism"? In: "Ian Adam and Hellen Tiffin,: Post the Last Post-Theorizing post-colonialism and post-modernism. N.Y., London, Harvester, Wheatsheaf, pp. 139-152.
- See: Habermas, J. "Legitimation Crisis, (trans. by Thomson Mc Corthy, London, Heineman, 1976, pp. 3-15. (٩)
- وحول التفرقة بين الحداثة والحديث وما بعد الحداثة من المنظور الفلسفى وتأصيلهما فى مجال الفكر الإجماعى، يمكن الرجوع إلى المصدر المهم التالى:
- Sruton, Ropger,: Modern Philosophy, London, Mandarin 1996: pp. 500-504.
- (١٠) انظر أحمد حسان، مدخل إلى ما بعد الحداثة (إعداد وترجمة) القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، كتابات نقدية، ١٩٩٥ ص ٩.
- See: Habermas, J. Op.cit, p.4. (١١)
- (١٢) فى دراسة لفرديريك جيمسون بعنوان: ما بعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكى، يقدم تحليلًا لتناقضات مرحلة ما بعد الحداثة والتي يطلق عليها المنطق الثقافى للمرحلة المتأخرة من الرأسمالية، انظر ذلك فى:
- Jameson, F., Postmodernism and Consumer Society. In: Hal Foster, postmodern Culture, (ed.). London, 1993, pp.111-125.
- وحول عالم المعلوماتية قدمت دومنيك نورا Dominique Nora تحليلًا مستفيضًا فى كتاب حديث لها يحمل عنوان «غرة العالم المعلوماتية» أشارت فيه إلى انعكاسات المعلوماتية على مجمل الحياة الاجتماعية ومستقبل الإنسان، وترى الباحثة أن التوقف عند الانعكاسات الاجتماعية التى تنتج عن الثورة المعلوماتية تجعلنا أمام مفارقات تجمع أضداد متناقضة، إذ نجد التقدم الهائل أو التراجع المقلق والارتقاء بالفرد الديمقراطي نحو الأفضل أو تهيمش وعى المواطن وذلك من خلال جهاز قوى يقهر الشقاكات أو آلة تستطيع تطويع ثقافة الإنسان لجهة واحدة، إنها مرحلة وما بعد الحداثة.
- راجع عرض أفكار هذه الدراسة فى قضايا وأفكار، الخليج، فى ١٩ أبريل ١٩٩٦ «إعلام واتصال» ص ٧.
- (١٣) يقول ليونار أننا نعيش حالة من الإحباطات المتكررة بسبب التقدم الذى أنتجته مرحلة التحديث السابقة لما بعد الحداثة، لذلك يجب النظر إلى المرحلة الأخيرة (ما بعد الحداثة) على أنها مرحلة تمثل حالة فشل أو انكسار بسبب النتائج المدمرة للعلم وتطبيقاته.

المعرفة (١، ٢)، سبتمبر ١٩٩٥ م.

ويمكن الإطلاع على العرض والتحليل لاشكاليات العولمة وأثرها على البنى التقليدية في العالم الثالث في: أحمد مجدى حجازى: العولمة وآليات البنى التقليدية في العالم الثالث: التحديث من حول هذه الأفكار راجع المصدر التالي:

Lyotat, J.F., "The postmodern Condition: A Report on Knowledge", (trans), Manchester Uni. Press. 1978.

(١٤) نقول روز من أكثر الإشكاليات التي تواجه الباحثين في دراسة ما بعد الحداثة هي أن العديد من المفكرين يستخدمون المصطلح حسب فهم كل منهم لمعنى كلمة: (modern) والبادئة الإنجليزية (post). لذلك تأتي تفسيرات ما بعد الحداثة. Post-modern. متناقضة حيث تجمع ما بين الانفصال والإصصال. وتضيف روز ليس هذا فحسب وإنما استخدم المصطلح بأكثر من معنى في مجالات المعرفة المختلفة.

انظر: مارجريت روز «ما بعد الحداثة»، ترجمة أحمد الشامى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤، ص ١١، ١٢. ويمكن أيضا الرجوع إلى آراء بيتر بروكر في التفرقة بين الحداثة وما بعد الحداثة في المصدر التالي: بيتر بروكر «الحداثة وما بعد الحداثة» (ترجمة عبد الوهاب غلوب ومراجعة جابر عصفور)، أبو ظبي - منشورات المجتمع الثقافي، ١٩٩٥.

(١٥) حول آراء جيمسون وليوتار في آثار ما بعد الحداثة على مجمل الحياة الاجتماعية يمكن الرجوع إلى المصادر التالية:

Jameson, F. "Postmodernism or culture Logic of late capitalism", op.cit.

Lyotat, J.F. the Postmodern condition", op.cit, pp.71-88.

(١٦) حول النظام العالمى الجديد وآليات العولمة وتأثيرها على «دول العالم الثالث» يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية:

- Schudson, M.; "Culture and integration societies", International Social Science Journal, Art (1), UNESCO 139/1994

- Cleveland, H.: "Birth of A new World, An open moment for International Leadership" Jossey Bass Publishers, San Francisco, 1993.

- راجع أيضا التقرير المهم الذى وضعته لجنة «إدارة شؤون المجتمع العالمى» وهو مجموعة مستقلة ص ٢١٨ شخصية عالمية، تنوع خبراتهم ومسؤولياتهم. وتم نشر التقرير في كتاب يحمل العنوان التالي:

"Our Global Neighbourhood, The Report of the Commission on Global Convergence, Oxford, Uni. Press, 1995.

وظهر باللغة العربية بعنوان «جبران في علم واحد» سلسلة عالم المعرفة (١، ٢)، سبتمبر ١٩٩٥ م. ويمكن الإطلاع على العرض والتحليل لاشكاليات العولمة وأثرها على البنى التقليدية في العالم الثالث في: أحمد مجدى حجازى: العولمة وآليات البنى التقليدية في العالم الثالث: التحديث من منظور مختلف، في: المدينة والريف أبحاث حول أنساق القيم والعمران. الشارقة، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، مجموعة كتاب الرافد (٥)، ١٩٩٦ ص ٧-٢٥.

Jameson, F. Postmodernism, or the Culture logic of late Capitalism., Op.Cit.

- فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثى، مرجع سبق ذكره.

(١٧) See: Bell.D.: "The coming of post - Industrial Society, Harmondsworth, 1976, p.37.

(١٨) Habermas, J. "Legitimation Crisi trans. by Thomas Mc corthy, London, 1976.

(١٩) نقلا عن أندرياس هويسن، رسم «خريطة لما بعد الحداثة»، في: أحمد حسان، مدخل إلى ما بعد الحداثة، مرجع سبق ذكره ص ٢٢٥-٢٣٦.

(٢٠) انظر آراء تورين عن تأثير مرحلة ما بعد الحداثة على مجمل الحياة الإنسانية، حيث يرى أنه نوع من التطور ذاتي التدمير. إنها مرحلة «تتحول بعدها الموجب إلى سالب ولا يبرش بأى أمل. لقد أولصنا السعى المستمر نحو الإنتاج إلى البربرية والقهرة» (جورج - تورين - بودريار وغيرهم من أصحاب الاتجاه التشاؤمى لما بعد الحداثة). نقلا عنهم مارجريت روز، ما بعد الحداثة، تحليل نقدي، مرجع سبق ذكره ص ١٩٨.

(٢١) Seidman, S. and Wagner, D.: "Post-modernism and Social Theory - The Debate over general Theory". (ed.) Cambridge MA and Oxford UK, Blackwell, 1992.

(٢٢) See for example: Mills, C.W. "The Sociological Imagination", Harmondsworth, 1983, Goldner, A. "The Coming Crisis of Western Sociology", London, 1971., and "The Dialectic of Ideology and Technology, London, 1976, and Horkheimer, M. and Adorno, T.: "Dialiktik der Aufklarung", Frankfurt a.M. 1969.

(٢٣) للتعرف على جذور الحركة النقدية التي سادت علم الاجتماع انظر تحليلات السيد الحسيني في كتابه له يحمل عنوان «نحو اجتماعية نقدية»، سلسلة علم الاجتماع المعاصر الكتاب الحادي والخمسون ١٩٨٢، ص ٢١٢.

وانظر أيضا أحمد مجدى حجازي، «علم الاجتماع الأمام»، رؤية نقدية للنظرية السوسيولوجية، القاهرة، دار الثقافة العربية ١٩٩٢، المبحث الثالث (التيارات النقدية - تصورات بديلة لازمة الواقع) ص ص ٩٧-١٤٤.

(٢٤) حول الالتقاء بين النظريات السوسيولوجية المعاصرة انظر سمسراج، نيل: «النظريات السوسيولوجية»، المجلد الدولية للعلوم الاجتماعية، اليونسكو، فبراير، ١٩٩٤، العدد ١٣٩.

ويمكن الرجوع أيضا إلى أعمال لويس كوزر في:

Coser, L: Masters of Sociological Thought, N.T.1977.

(٢٥) للتعرف على أصول الاتجاهات النقدية الحديثة عند هوركهايمر، وهابرماس وأدورنو، والثر بنيامين وغيرهم يمكن الرجوع إلى المصادر التالية كنماذج معبرة عن هذه الاتجاهات الفكرية:

- Habermas, Knowledge and Human Interests "Boston, 971., "Strukture wandel der Offenlichkeit", Berlin, 1962., Benjamin, W; "Zur Kritik der Gewalt und Andere Aufsätze", Frankfurt a.M. 1965., Giddens, A. "Society; Critical Introduction", Macmillan press, London, 1982; Horkheimer, M. and Adorno, T., Op.cit. See Marcuse, H.: One Dimentional Man, London, 1964.

(٢٦)

وحول التغير الذي طرأ على بنية الطبقات الاجتماعية المتقدمة أنظر:

Giddens, A. : "The Class Strucutre of the Advanced Societies", London, 1973.

Seidman, S. and Wagner, D. "Postmodernism and Social Theory, op.cit. p.8.

(٢٧)

(٢٨) يرى جاك دريدا أن التفكيكية تهاجم الصرح الداخلي لمسق القم في البنى الاجتماعية، وبذلك فإنها تقف معارضة للبنيوية، ويمكن الرجوع إلى كل من التفكيك Deconstruction والبائية Structural في المصادر التالية:

- Derida, J. "The Truth in Painting, Trans. by Geoff by Bennigtonn & Mcleodd, London, 1987.

أنظر أيضا: أحمد أبو زيد، «المدخل إلى البنية»، القاهرة، مطبوعات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٥، الفصل السابع «البنية والتفكيك». وحول اهتمامات الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع المعاصر في إطار الحداثة وما بعد الحداثة يمكن الرجوع إلى:

- دافيد لويزون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة ترجمة محمد عرب صاميليا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

- أنظر أيضا عرض لكتاب برايت برنر "The Body & Society" في أحمد زايد، الجسد والمجتمع، القاهرة، المجلد الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المجلد السابع والعشرون، العدد الثالث، سبتمبر ١٩٩٠، ص ص ١٤٣-١٥٣.

(٢٩) يقول فهميم «أن تطبيق شروط العلم الطبيعي على العلوم الاجتماعية أضرها أكثر مما نفعها» راجع في ذلك المصدر التالي:

Fahim, H.: "Indigenous Anthropology in non-Western Countries", Carolina Academic Press, 1982.

See: Seidman, S. and Wagner, D.Op.cit, p.8-10,

(٣٠)

(٣١) سمسراج، نيل: «النظريات السوسيولوجية ١٩٩٤ مرجع سبق ذكره،

(٣٢) سمسراج، نفس المرجع السابق،

(٣٣) راجع سليمان الديناني، ما بعد الحداثة: مجتمع جديد أم خطاب مستفجد الفكر العربي، العدد ٧٨ لسنة ١٥ (٤)، ١٩٩٤، ص ص ١٥-٦.

(٣٤) يرى لوثر أن النظريات الكبرى أو ما يسميها الميتاكتيكات Metanarratives في ط المجتمع ما بعد الصناعي، وثقافة ما بعد الحداثة قد فقدت مصداقيتها ومشروعيتها نتيجة ازدهار التكنولوجيا المعلوماتية مما جعل الثقافة تمثل المركز الرئيس في عملية التحول والتطور. للإستزادة يمكن الرجوع إلى:

Lyotar, J.F. Op.cit.

(٣٥) يعد دانيال بل من أشهر رواد تيار ما بعد الحداثة الذين اهتموا بالمدخل الثقافي في تفسير العالم ولتنبؤ بمسار تطوره واعتمد في تحليلاته على ثورة المعلومات وتكنولوجيا الكلمة والصورة انظر حول آراء بل في المصدر التالي،

Bell, D., "Cultural contradiction of capitalism", London, Heinemann, 1976.

(٣٦) Jameson, F., "Postmodernism or logic Capitalism", Op.cit., 52 and Jameson, G., "Postmodernism & Consumer Society", Op.cit 115-117.,

(٣٧) راجع سليمان الديناني، «ما بعد الحداثة: مرجع سبق ذكره.

Lash, S., Sociology of postmodernism, London, N.Y.Routledge, 19 1, p.IX.

(٣٨)

(٣٩) سليمان الدبرائى؛ ما بعد الحداثة، مرجع سابق ذكره

(٤٠) حول التحول فى مفهوم النسق الاجتماعى وتحليله عند لومان انظر عرض أحمد حسان؛ ما بعد الحداثة، مرجع سبق ذكره ص ١٩٠-١٩١.

(٤١) حول أوضاع العالم العربى فى ظل آلياته العولمة وحركة ما بعد الحداثة وأثرهما على الفكر العربى والهوية العربية يمكن الرجوع إلى التحليلات المهمة التى وردت فى المصدر التالى:

- محمود أمين العالم «الفكر العرب بين الخصوصية والكونية»، القاهرة، دار المستقبل العربى، ١٩٩٦، ص ص ١٥-٢١، ٥٣-٧٥.
وقد حفل الخطاب الثقافى العربى بتحليل ظاهرة ما بعد الحداثة وتأثيرها على الفكر العربى نذكر منها على سبيل المثال: عبد الرحمن عوف «الكونية والأصولية وما بعد الحداثة» مقال بجريدة الأهرام القاهرية بتاريخ ٧/١/٣
- سامى خشبة «هل دخلنا القرن الحادى والعشرين؟ نظرات فى القرن الجديد» جريدة الأهرام القاهرية بتاريخ ١٩٩٧/١/٣.
- السيد يس؛ أسئلة الخصوصية والعالمية. جريدة الأهرام القاهرية تاريخ ١٩٩٦/٩/٢٨
- أنور عبد الملك؛ «عالم جديد»، جريدة الأهرام القاهرية ١٩٩٧/١/١٤.

(٤٢) سملسر. نيل؛ «النظريات السوسيولوجية»، مرجع سبق ذكره.



فى ثقافة ما بعد الحداثة وسياستها

كامل شىاع*

التعبيرات غير المتجانسة يحضر فيها الغث والسمين، الأصيل والمنتحل، الهابط والنخبوي والاعتدالي والطوباوى. ولهذا انقسمت الآراء حولها، فدعائها المروجون يمكن لهم أن يأتوا من المعسكر المحافظ أو الراديكالي، وكذلك الأمر بالنسبة الى نقادها ومعارضيه. وبينما اعتبرها الطرف الأول تجاوزاً للتفكير الميتافيزيقي (المثلي/الماهوي)، الجامد بالعالم وبداية عصر جديد، استخفها الطرف الثاني، أو في أحسن الأحوال قبل بها كموضة تجد مجال تطبيقاتها على تصاميم ورق الجدران أو على طرق تقديم وجبات الطعام على طريقة المطبخ الفرنسي الحديث (النوفيل كوزين). كذلك لاحظ بعض منظري ما بعد الحداثة، كالفرنسي جان فرانسوا ليوتار، أن المدلول الزمني لبادئة المابعد لا يتطابق بالضرورة مع مدلولها النظري. فلن أوحث، ظاهراً، بما يعقب عصر الحداثة modernity تاريخياً، فإنها ليست كذلك من الناحية النظرية التي يمكن أن ترجعها الى كل ما سبق الحداثة أو تزامن معها وانسحب الى دائرة الظل بفعل سيادتها. إن ليوتار، في هذه الحالة، ينقل إطار مناقشة المصطلح من حدوده، التي تؤشر نزعة فنية معاصرة، الى حدود أوسع تخصّ الأسس الفلسفية

براق وغائم هو مصطلح مابعد الحداثة Postmod-ernism. فلن تحقق له في العقدين الماضيين انتشار واسع امتدّ من الفن، وفن العمارة تحديداً، ليشمل حقول الأدب وعلم الإناسة والفلسفة والسياسة، فإنه أيضاً اقترن بمشاكل كثيرة في رسم حدوده ودلالته. لقد غدا المصطلح مرادفاً لظاهرة متعددة التجليات تخصّ الفن كما تخص التفكير النظري، وتسم مجالات التفكير والثقافة والعلاقات المادية. إن مصطلح مابعد الحداثة لخصّ، بهذه الدرجة أو تلك من الدقة، حساسية جديدة في التعبير الفني، ونمطاً من التفكير غير الميتافيزيقي بالعالم، وشرطاً موضوعياً للوجود الاجتماعي.

في تعريفه بنزعة ما بعد الحداثة يشير قاموس أوكسفورد للغة الانجليزية الى أنها، ببساطة، تدل على ما يعقب نزعة الحداثة. لكننا في ضوء الاستعمالات المتنوعة والسجلات النظرية المعقدة للمصطلح نلاحظ أن التعريف اللغوي لقاموس أوكسفورد ليس كافياً. بادئة الما بعد post لا تضمنى محتوى محدداً على تلك الظاهرة التي تدعي تجاوز نزعة الحداثة، modernism بل تكتفي بتعريفها سلبياً، أي بما ليس فيها. فمقابل نزعة الحداثة، انطوت ما بعد الحداثة على فيض من

(*) كاتب وباحث عراقي.

(**) هذا المقال نشر في مجلة «الثقافة الجديدة» العدد ١٩٩٨/٢٨٣ وتفضّلت المجلة بالموافقة على إعادة نشره في «قضايا فكرية».

للحدثة الغربية، لذلك أقرن ما بعد الحدثة بنقائض مسلّمات الحدثة عن الإنسان والعقل والتاريخ. إن الحدود السائبة لمصطلح ما بعد الحدثة، حيث يوحي بنهاية الحدثة أو بمواصلة رسالتها أو بمعاداتها أو بالتطفل عليها، هي حدود مناسبة تماماً من الناحية الإجرائية لتغطية ظاهرة متحركة ومتعددة الأوجه كالتّي هو بصدها.

لكي نقترّب من هذا المصطلح غير المستقر ومن الظاهرة التي يسميها، يمكن أن نسأل أولاً، ماهي نزعة الحدثة modernism التي أدخلت عليها بادئة الما بعد لتعيد تأهيلها أو نفيها؟ ثمة اتفاق في الرأي على ظهور نزعة الحدثة في نهاية القرن الماضي بهيئة مفاهيم جمالية وأساليب فنية عارضت الواقعية والكلّاسكية والرومانسية. ففي تطلّعها إلى كل ما هو جديد ومبتكر، فتحت نزعة الحدثة باب التجريب على مصراعيه نافذة اهتمامها إلى واسطة التمثيل قبل الموضوع الممثل، أي إلى كيفية التعبير عن العالم وليس إلى مضمون هذا التعبير. وقادها خروجها على التقاليد الأسلوبية المتبعة إلى الرهان على نسبية المعايير الجمالية وحرية التعبير، وإلى المبالغة في قيمة الحاضر كمصدر أخير للتجربة الإنسانية. كما أدى بها البحث في مجال الشكل الفني الخالص إلى قصصي الأبعاد الخفية لهذه التجربة وإلى الإبحار في عالم الغموض والتعقيد الممزوج باحتجاج، ضمني أو صريح، على عقلانية المجتمع البرجوازي الحديث. وإذا أشار بولدوير كأحد المبشرين الأوائل بنزعة الحدثة، فإن أعلامها الأبرز في القرن العشرين هم بروست وجويس وكافكا في الأدب، إليوت وعزرا باوند في الشعر، سترندبرغ وبيرنديللو في المسرح، مانيه وسيزان وبيكاسو وماتيس في الرسم، شونبرغ وبرغ في الموسيقى. الملفت في نزعة الحدثة أن دعوتها إلى التحرر التام ممن الموروث القديم في الفن قد صبّت ضمنياً، كما يلاحظ الناقد ف. جيمسن، في نظرة ثقافية أوسع هي المركزية الأوروبية. فالحداليون الأوروبيون، الذين ادعوا لأنفسهم الانتساب إلى عصر جديد، تصوّروا أنهم مختلفون جذرياً عن القدماء والتقليديين أينما كانوا بل ومتفوقون عليهم جميعاً. لقد

تخيّلوا مشروعهم الحدائي، المبطن بنزعة مركزية على الذات، شمالاً وعابراً للتاريخ قبل أن يصار إلى تفكيكها طوراً من داخله كما فعل إدوارد سعيد في «الاستشراق» وطوراً من خارجه باسم خصوصيات الثقافات غير الغربية. ولعل من المفيد التذكير هنا بأن النقد الماركسي قد تصدّى في وقت مبكر، باسم التقاليد الواقعية والإنسانية للاتجاهات الشكلانية الطليعية التي دعت إليها نزعة الحدثة. ونذكر هنا، بشكل خاص، كتابات جورج لوكاش التي وصفت هذه الاتجاهات باللاعقلانية والذاتية المفرطة والاعتراب عن واقع المجتمع الرأسمالي.

لو لجأنا الآن إلى نفس التوصيف التخطيطي، الذي اعتمدناه أعلاه، لجاز لنا القول إن نزعة ما بعد الحدثة هي الأساس مقولة فنية رصدت ريادة ما في مجال التعبير الفني والمفاهيم الجمالية وانطوت على استجابة للبيئة الثقافية والتكنولوجية التي تشكلت في النصف الثاني من القرن العشرين. ففي مجال فن العمارة تحديداً، فسّرت ما بعد الحدثة، من قبل روبرت فينثوري وتشارلس تشنكس، من زاوية تناقضها المباشر مع الأسلوب الصارم والوظيفي للعمارة الحديثة لجماعة الباهواوس. وقامت على خبط الأساليب الحديثة بالقديمة، واعتماد مبدأ الخفة والتريزية في تصاميم البنايات، ونبد الوحدة البنائية للعمل لحساب تجاوز مفرداته التي لا تخضع لمنطق ثابت يفرض مجالات توظيفها الفني والجمالي. أما في مجال الرسم فتمثّلت هذه النزعة في العودة إلى الأسلوب التشخيصي ولكن بعد نزع روحه الواقعية أو التعبيرية ليتحوّل إلى ما يشبه صور الدعاية والإعلان. باختصار الهبوط إلى مستوى الثقافة الشعبية الاستهلاكية، تخلى هذا الفن، فكرة وأسلوباً، عن الادعاء بالأصالة والفردية وترك لنفسه حرية إعادة إنتاج «بضاعته» بطريقة شبه آلية.

ثلاث مقاربات للعلاقة بين النزعيتين

لو توخينا الذهاب أبعد من هذه المقارنة التبسيطية قلنا إنه يمكن النظر إلى العلاقة بين نزعتي الحدثة وما بعد الحدثة من ثلاث زوايا، فبعض النقاد لا يجد في ما بعد الحدثة ظاهرة جديدة تستحق التحليل بذاتها، لأنها

لا تعدو أن تكون اجتراراً أو تطفلاً على ما توصلت إليه النزعة الحداثية. ويصح هذا الحكم على أساليبها كالعفوية والكولاج وتفكيك وحدة العمل الفني وتسطير مضامينه، وكذلك على شرطها الموضوعي الذي هو الاقتصاد الرأسمالي. بالمقابل، لا يهتم الفريق الثاني من التقاد بالشبه الظاهر بين النزعتين بل يركز على سمات عدم التماثل بينهما. إن ما بعد الحداثة تبدو له أكثر من مجرد حداثة مطروقة، وهي تمتلك بالتأكيد دلالة تاريخية خاصة بها مستمدة من تمثيلها لنمط سائد ثقافياً يتزامن مع تغير ملحوظ في عملية الإنتاج. وربما كان الناقد الأمريكي فريدريك جيمسن من أبرز المتنبئين لهذا الرأي حيث وصف ما بعد الحداثة بأنها تعبير عن اكتمال هيمنة الثقافة أو الطبيعة الثانية على الطبيعة الأولى. ويعني هذا أمرين متناقضين، أولهما: تراكم المبتوج الثقافي بدرجة صار فيها مكتفياً بنفسه دون الواقع الذي يفترض أنه يعبر عنه، أو بعبارة أوضح، أنه البنية الفوقية بعد أن امتلكت أمر إعادة إنتاج نفسها بنفسها. أما ثانيهما: فعني انضواء الثقافة بشكل شبه تام تحت إيقاع آيات الاقتصاد الاستهلاكي في انزوعها إلى إضفاء مسحة جمالية على الواقع، في شروط هذا الإنتاج. اختلط المادي بالفني والاستعمالي بالرمزي والرائف بالأميل وتحول الفن إلى وسيلة لترويج الاستهلاك بينما غدت البيئة المدنية جمالية أكثر وأكثر وذلك بفضل إسهام فن العمارة والتصميم والدعاية. يصف جيمسن سبب ثقافة ما بعد الحداثة بأنها تمثلت، في مجال الفن مثلاً، في محاكاة الأساليب القديمة والاقتباس منها، ومعارضتها، في التحلي عن مبدأ أصالة العمل الفني. ووجدته، الأمر الذي حول القطعة الفنية إلى تكوين هجين تخلط فيه الأساليب وتتجاوز الاستعارات. أما على مستوى مضمونها، فيلاحظ نقين الناقد أنه يتميز بخفوت نبرة التاريخية وجبهه السياسي مما أبقاه على سطح الواقع، حين صممة مظاهر علاقاته المضاعفة. ويمكن أن نضيف أن تحليل جيمسن للتجليات الثقافية لما بعد الحداثة في فنون العمارة والرسوم والسينما والفنون الأدبية، قد تولي رؤيتها ضمن إطار اقتصادي اجتماعي أوسع، فهي، برأيه جزء من

تغيرات واسعة ومتعددة الأوجه كبيرة، تمثلت علمياً في ثورة الإلكترونيات ووسائل الاتصال، وفي الانتقال من النموذج الفيزيائي الكتلني إلى النموذج البيولوجي التفاعلي، وسياسياً في صعود ظواهر اجتماعية جديدة كحركات البيئة والنساء والهويات الثقافية، ونظرياً في الانعطاف نحو التفكير بالمنظومة اللغوية من زاوية اللاتحديد واللامقايمة وفصل الدال عن المبدول. هذه التحولات هي بالنسبة لجيمسن من علامات شرط تاريخي غير مسبق وذو خصائص معقدة وفق هذا المنظور تعكس ما بعد الحداثة، بعبارة مشهورة لجيمسن، المنطق الثقافي للرأسمالية المتقدمة في طورها الثالث: طور رأس المال المتعدد الجنسيات وتكنولوجيا الكمبيوتر والطاقة الذرية. وهي، وفق التحقيق الثلاثي الذي استعاره من المفكر الاقتصادي آرنست ماندل، تأتي بعد النزعة الحداثية التي عثرت في مستقبل القرن العشرين عن حقبة الرأسمالية الاحتكارية وتكنولوجيا الكهرباء والسيارة. وبعد النزعة الواقعية في القرن التاسع عشر التي اقترنت بصعود رأسمالية السوق وتكنولوجيا البخار. تجدر الإشارة هنا إلى تنويع جيمسن بأن تحقيقه للنزعات الفنية استند على ما هو سائد من أساليب ونظرات فنية دون إغفال التنوع والتمايزات داخل كل حقبة، حيث تعاضد مجموعة من السمات البالغة الاختلاف ولكن التابعة. وأخيراً هناك فريق ثالث ينظر إلى ما بعد الحداثة على أنها أكثر من امتداد باهت للحداثة أو نهاية حاسمة لها. فهو من النزعتين لا تقوم علاقة أسبقية زمنية بل تزامن وتداخل وتعاضد تعاضد عليها ولادة «حداثات» متجددة في جذوة الفلسفية، يرجع هذا الوجه النقيض، ولكن الأميل، إلى نشته وهابيدجر اللذين رفضا سطوة تقاليد الميتافيزيقا الغربية، بمعاها المستبعد من مثالية أفلاطون أو بمعناها المستبعد من المنهج الوضعي للعلم الجديد. لقد انطلق هذان الفيلسوفان من رؤية لا عقلانية للعلم اعتمدت فكرة التغير الدائم بمقابل فكرة الثبات والتماثل، وفاتية ونسبية مفهوم الإنسان الحقيقي، وكذلك جعلت البصيرة لإزالة السطوة أو التحجيم التوتلني والمجازي للغة العلمية، كما تصالها، فيسود منهجاً حداثياً

عقلانية براجماتية وتفاؤل تكنولوجي وثقافة شعبية متعمدة على معايير الذوق والمؤسسات والنظريات التي تروج له. هذه الثقافة، ممثلة بأسلوب البوب آرت وأندري وارمول والواقعية الفوتوغرافية والتعبيرية الجديدة وأعمال المعمار Venturi، شكلت الجسر الذي عبرت فوقه ما بعد الحداثة كثقافة وكطريقة حياة نلاحظ بصماتها واضحة على عالمي السينما والتلفزيون، على نظم الإدارة وبرامج الكمبيوتر، على شبكة الانترنت ومطاعم ماكدونالد، على الشركات متعددة الجنسية وموسيقى الزوك. ممّا ورد أعلاه نستطيع أن نتوصل إلى أن الفن ليس هو المجال الوحيد لتجلي ما بعد الحداثة. فالمصطلح يصف واقعاً مادياً معاشاً على صعيد عالمي ومزاجاً فكرياً يتبلور في فرنسا، على يد منظري اتجاه ما بعد البنيوية والتفكيك، من أمثال رولان بارت وميشيل فوكو وجيل دولوز وجاك دريدا وجان فرانسوا ليوتار وجان بوزريار، قبل انتقاله إلى العالم الجديد. لقد أجمع هؤلاء، رغم حساسيتهم المفرطة إزاء مفهوم الاجتماع، على نقطتين هما نقد المنطق الكلاسيكي في الفلسفة والأخلاق وما يؤدي إليه من قيام أنظمة تسلطية، ومعارضة ميتافيزيقية التفكير الفلسفي التي تمنح أسبقية للوعي على الضرورة والجسد، وتحسن بمعرفة يقينية خالية من الاحتمالات الناقص والانحلال والانعطاف.

عصر ما بعد الحداثة

قبل اختتام هذه المقدمة نود أن نتوقف عند الرأي الذي يصف ما بعد الحداثة كمرحلة تاريخية قائمة بذاتها سواء من ناحية حساسيتها الفنية وبينها الثقافية أو من ناحية شرطها المادي والفكري. هنا أيضاً يكون الرجوع إلى التخادعة مفضداً لا غنى عنه لمواصلة النقاش. فالحداثة تشيّر، كما هو معروف، إلى "العطاف" تاريخي حصل في الغرب أثناء القرن الثامن عشر وحلّ قوى اجتماعية جديدة لهاهايتها وقمتها المتمثلة في عقلانية غطر التنوير وفلسفة الحقوق الزنجوانية والغلمانية والتصريح لاحتفال الطبيعة، قبل أن يغتلي مشروع التاريخ، يعني بعد أن تم لها ذلك عبرت فكرة الحداثة عن وهي ذاتي بالاختلاف عن التقديّم اختلافاً جوهرياً.

في ضوء الاحتمالات الثلاثة للعلاقة بين نوعتي الحداثة وما بعد الحداثة يمكن القول إنها مجتمعان في بعض السمات وتفتقران في أخرى. لإيضاح نقاط الافتراق وضع الناقد الأمريكي، المصري الأصل إيهاب حسن، جدولاً طويلاً لمسلماهما المتعارضة أسبق على الأولى مقولات مثل السرد، إمكانية التحديد، التعالي، الشكل، الغاية، التراتب، العمق والمعنى. وأسبق على الثانية مقولات نقیضة مثل رفض البنية السردية، اللانحدية، المحايطة، الشكل المفكك، اللعب، السطحية والمبنى. ونمقدار ما يساعد هذا الجدول على توضيح مواضع التركيز في النزعتين، فإن ضاحيه لم يقصد منه وضع سور عازل بينهما. إذ أنه لم يستبعد تعايش مقولات متناقضة في نزعة واحدة، كأن تلجأ بعض الأعمال الحداثيّة إلى أسلوب اللامزد أو إلى رفض إمكانية ضرورة تمثيل الواقع. كما يضح العكس أيضاً، مما يبرز الحديث عن نقاط التقائهما وتداخلهما في هذا الحقل أو ذاك من حقول التعبير الأدبي أو الفني.

لاستكمال تعريفنا العام بنزعة ما بعد الحداثة نلزم الإشارة إلى سياق ظهورها كاتجاه فني وثقافي سائد في الممارسة كما في النظرية. رغم أن المحاولات الأولى لتحديد نزعة الحداثة حصلت في أوروبا خلال الثلاثينيات خصوصاً في أعمال الفنان الدادائي الفرنسي مارسيل دوشا، إلا أن تفتحها الفعلي يمكن أن ينسب دون عینف إلى الثقافة الأمريكية. ففي الولايات المتحدة بالذات بدأت التجارب المكثفة في فن العمارة والفنون الأخرى لإرساء ما صار يعرف في العقود الأخيرة بنق ما بعد الحداثة، والنباش هذه التجارب وما رافقتها من استجابة واسعة لسفدها النظري، وأهمي المنهج التفكيكي في الأوساط الجامعية، يمكن اعتبارها من سمات الحداثة الأمريكية التي يراها البعض كعالم الاجتماع الفرنسي جان بوزريار النسخة الأصلية والمثال الأكثر نموذجية لفكرة الحداثة، فخلال الوعي الأوروبي لا ينتقل المعاضي على الوعي الأمريكي ولا يفرض عليه بعدة أشكال الهوية والثقافة، مما هيأ لحداثته الانطلاق نحو آفاق بعيدة أهلته لتجربة المستقبل كحاضر وأهين دوافع على هذا الأساس يمكن فهم ما يميز الرأسمالية الأمريكية من

سواء كان مصدرها الغرب أو بقية أجزاء العالم.

لئن استنتجنا مع هابرماس أن ما بعد الحداثة تنطوي على فكرة محافظة، إن لم تكن رجعية، بالمقارنة مع المثل التحررية للحداثة، فليس هذا بأى حال رأى جميع المفكرين المحسوبين على اليسار. فعالم الاجتماع البريطاني Antony Giddens مثلاً، يري تشكل عصر ما بعد الحداثة مقدمة لظهور مجتمع تعددي حقيقي يقوم على الديمقراطية متعددة المستويات، على إلغاء العسكرة وأنسنه التكنولوجيا.

سياسة عصر ما بعد الحداثة

المقدمة العامة التي سقناها أعلاه، والتي أثّرت بعض أبرز الاستجابات الفنية والنظرية لواقع المجتمع المعاصر، قد تساعدنا على التوقف بقدر من التركيز عند ما يسمى بسياسة ما بعد الحداثة. هل هناك فعلاً ما يبرر الحديث عن برنامج سياسي جديد يواكب عصر ما بعد الحداثة؟ في كتابه الشهير « شرط ما بعد الحداثة » الصادر عام ١٩٧٩ أطلق جان فرانسوا ليوتار عبارة « نهاية السرديات الكبرى » أي نهاية المشاريع الاجتماعية الطموحة للحداثة، ومنذ ذلك الحين لم يفارق هذا الحكم كل ما يكتب ويقال عن الموضوع. لاحظ هذا الفيلسوف الفرنسي، في تقريره عن حالة المعرفة والمعلومات في نهاية القرن العشرين، أن خطابات أو نظريات الحداثة المتجسدة في الليبرالية والماركسية، والمستمدة من أفكار عصر التنوير عن العقل والتحرر الشامل للإنسان والتقدم الخطي للتاريخ قد فقدت قيمتها التفسيرية، وأن ادعاءها القدرة على المعرفة والتنبؤ ليس سوى وهم من أوهام التفكير الوضعي الذي ساد نهاية القرن التاسع عشر. افترضت هذه الخطابات أولاً: أن المعرفة الصحيحة والوحيدة هي المعرفة العلمية التي تدمج المعطيات الملموسة في قوانين عامة تدعي لنفسها، بجانب موضوعيتها، قيمة أخلاقية إيجابية، ثانياً: أن التاريخ هو عملية غالبة مشدودة إلى حقيقة ما في المستقبل، كالعقل أو الحرية أو العدالة، لا يمكن بلوغها إلا بتجاوز الماضي كواقع وكتصورات. وميّزت هذه الخطابات نفسها عما سبقها من نظرات إلى العالم بالجمع بين

الإقطاع وايدولوجية القرون الوسطى. لقد استمدت الحداثة شرعيتها كمعصر جديدة للإنسانية، كما لاحظ يورغن هابرماس، من داخل مشروعها الخاص عن العقل والحرية والفردية. وكان على الحداثة الانتظار حتى ثلاثينيات القرن الحالي لإعلان نهايتها وذلك على يد المؤرخ الانجليزي ارنولد توينبي في كتابه « دراسة عن التاريخ » حيث قصد الإشارة إلى أفول دور الطبقة الوسطى (البرجوازية) في التحكم بتطور الرأسمالية الغربية منذ نهاية القرن التاسع عشر. وقد أثار العصر الجديد عصر ما بعد الحداثة، الذي غدت فيه الطبقة العاملة الصناعية اللاعب الرئيسي على مسرح التاريخ، قلق وتشاؤم توينبي لأنه اعتبره انقلاباً بل انحطاطاً للقيم البرجوازية التقليدية. كانت الريادة لتوينبي في استخدام المصطلح لكن مفهومه لما بعد الحداثة ما عاد يمتلك قيمة تفسيرية في سياق النقاشات المعاصرة التي ربطت المصطلح بتشكّل المجتمع ما بعد الصناعي، حيث يحتل العلم والتطور التكنولوجي دوراً يفوق دور الصراع الطبقي والاجتماعي، وحيث انتقل ثقل النشاط الاقتصادي إلى الخدمات والاستهلاك والتحكم بالمعلومات على حساب الإنتاج المادي. من زاوية أخرى، لكن لا تقل أهمية لفهم تغيرات الرأسمالية المعاصرة، يمكن التوقف عند ملاحظة هابرماس المهمة عن ما بعد الحداثة، فهو يرى أنها نوع من الاستئثار بالثمار المادية والسياسية للحداثة لكن مع مجافاة مبادئها المتمثلة في العقلانية التنويرية. فما بعد الحداثة، التي ينفي عنها هابرماس صفة العصر الجديد، هي المضي في تيار تحديث المجتمع ولكن مع الافتراض أن الحداثة والتنوير لا أفق تاريخي لهما. ورغم أن هابرماس نفسه لا يماري في أزمة الحداثة، ضمن السياق الملموس للتطور الرأسمالي في الغرب وفي العالم أجمع، إلا أنه يعمد إلى إعادة تفسير فكرتها مركزاً بشكل خاص على بعدها التحرري الشامل وموضوعية القيم الإنسانية التي بشرت بها. إن الحداثة التي يدافع عنها هابرماس هي مشروع غير مكتمل بعد، تقع على القوى اليسارية والديمقراطية مهمة استئنافه. لهذا السبب بدت له دعوة وحجج ممثلي ما بعد الحداثة للتوصل من هذا المشروع بمثابة عودة إلى التقاليد المعادية للتنوير

(Language games) المستندة على قواعد محددة تمنحها عقلانياتها وشرعيتها، لكن دون أن تضفي عليها امتياز تمثيل حقيقة موضوعية شاملة. بعبارة أخرى، إن ما ينفيه ليوتار هو وجود نظرية فلسفية تبرر صحة المعرفة العلمية وتفاضل بينها وبين أشكال المعرفة الأخرى، وتكون، في الوقت نفسه، معياراً للفكر والممارسة السياسية. المضمون المحافظ لهذه الأطروحة واضح لا لبس فيه، فهو ينطلق من نظرة نسبية تعتبر الصراع الاجتماعي لعبة بلاغية لا يشترطها أساس موضوعي، ولا تحركها غاية واحدة ونهائية. وكأن لسان حال ليوتار يقول إنه ما أن نتجراً على تصور الواقع ككل واحد حتى نفتح الباب لسياسة شمولية لا تتوانى عن اللجوء إلى العنف ومصادرة حرية الرأي لإثبات صوابها. الدليل المباشر الذي في ذهنه هو تجربة الأنظمة الشيوعية.

تعبيراً على أطروحة ليوتار، بوسنا أن نشير إلى أنه في نقده الجذري للسياسة الحدائية ذات القضية المركزية، ودعوته إلى سياسة مطلبية، موضوعية، عفوية، وحتى فوضوية في احتفائها بالرغبة وروح المخالفة، يغفل كما يبدو أسئلة مهمة تمس حقيقة السياسة حتى في أكثر البلدان ديمقراطية وليبرالية. فماذا سيقول مثلاً عن الكيان السياسي الذي يحتكر حق العنف وتمثيل الإرادة العامة، أي الدولة؟ وماذا يعني وجود الأحزاب السياسية والحركات التي مازالت تتنافس على مواجهة الأزمة الاجتماعية ببرامج إصلاحية شاملة؟ هل إن قضايا مثل الغنى والفقر، البطالة والديمقراطية والبيئة هي من النوع الموضوعي والمؤقت، أم أنها ذات أبعاد عامة وترابطات بنيوية؟ كيف يوفق ليوتار، كما تسأل ماذان ساروب، بين دفاعه عن السرديات الصغيرة، أي الثقافات المحلية، التي تبرر تصوراتها وممارساتها من داخل منظوماتها الفكرية والرمزية، وبين الحريات الفردية والجماعية التي هي قيم شاملة؟

أفكار ليوتار عن سياسة ما بعد الحدائية، والتي تقف في الطرف النقيض من كل قول يأخذ بالإجماع والعقلانية وواحدة الأفق التاريخي، يمكن مقارنتها بإسهام ما بعد بنيتوي آخر يعود إلى الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو. بدلاً من أن ينطلق من تحليل المدلولات

الحقائق المادية والقيم المعنوية، فهي يمكن أن تقدم في المجال الأول معرفة يقينية ذات مردود عملي أكيد، كما يمكنها أن تطرح في المجال الثاني منظومة أكثر إنسانية، من ناحية التسامح والتضامن الاجتماعي وحرية الاختيار وتحقيق الذات. بعد أن نسبت خطابات الحدائية إلى نفسها فضيلة معرفة الحقيقة الكامنة وراء الواقع الظاهر ورواء نفسها كتنقيص مباشر لكل أشكال المعرفة الاجتماعية المخزونة في التقاليد الموروثة والأديان والأساطير والحكايات والملاحم. ولعل ما يستحق التوضيح هنا أن ليوتار حين ربط بين أيديولوجيتين مختلفتين كالتبعية والماركسية من جهة، وبين العلم الطبيعي من جهة أخرى، فقد قصيد وجه الشبه النظري بينهما، وهو الوجه الذي يفترض وجود قانون عام أو منطق عميق ثابت وراء مختلف مظاهر الواقع. هذا القانون أسماه ليوتار السرد الشامل أو ما فوق السرد. وربما تلخص أهم أطروحات الكتاب المشار إليه في أن الاعتقاد بوجود حقيقة ميتافيزيقية مطلقة للعلم أو للخطابات الفلسفية، التي تستمد منه شرعيتها، لا يقل في لا عقلانيته عن الوعي التقليدي والأسطوري، ولكنه قد يكون أكثر خطورة منه لأنه يؤدي إلى نشوء أنظمة استيعابية شمولية، في تقريره عن حالة العلم في عصر الثورة المعلوماتية لاحظ ليوتار أنه متناقض، متقطع في مسيرته وغير قابل للتصحيح، الأمر الذي يعني براجماتية ومرونة وتفتت معياناته وليس تراكبها والتساجمها، ولأن العلم في عصرنا لا يوفر المرجع الأخير للحقيقة، تبدو دعوة ليوتار، إلى إعادة احتواء المعرفة العلمية والفلسفية ضمن نطاق المعرفة السردية التقليدية، متأثرة، بهذا القدر أو ذاك، بحجة فيلسوف العلم توماس كuhn Thomas Kuhn صاحب الكتاب المشهور «بنية الثورات العلمية» (١٩٦٢)، والتي مفادها أن النقطات الكبيرة في المعرفة العلمية، كتنظيرية كوبرنيكوس مثلاً، لا ترجع إلى قوة الاكتشافات العلمية بحد ذاتها، فمن رأيه أن نقطلات كهذه، لا تقبل تفسيرها بالرجوع إلى الملاحظة المجردة والتجربة ومنهجية البحث، وإنما بالرجوع إلى افتراضات مفاهيمية وتقاليد ثقافية أوسع. في حالة ليوتار، تبدو المعرفة العلمية نوعاً من الألعاب اللغوية

العملية والمعرفية الكامنة في اللغة، كما فعل ليوتار، ركّز فوكو منذ كتابه « المراقبة والعقاب » (١٩٧٥) على تحليل السلطة مستفيداً من أفكار نيتشه عن إرادة السلطة وأصل وفصل الأخلاق ونسبية المعرفة. السلطة التي حلّله فوكو لم تكن من النوع السياسي المتجسد في كيان محدد، هو الدولة، يضطلع بوظائف الهيمنة وضمان إعادة الإنتاج. إنها، بالنسبة إليه، آليات إخضاع الجسد الإنساني باسم نظام أو معرفة، آليات تنتشر في الحقل الاجتماعي، وتتخذ أشكالاً متباينة، وتؤدي وظائف مختلفة ضمن مجالات موضوعية كمصحات العلاج النفسي والعقلي والسجون والمدارس. هذا يعني أن السلطة، بمنظور فوكو، لا تنحصر في نقطة واحدة لتجسد إرادة أمة أو طبقة أو حاكم، ولا تتخذ هيئة تشكلات عمودية وتراتبية فيها طرف تابع وآخر متبوع، بل إنها منتشرة في كل مكان، علائقية وأفقية، سلبية وإيجابية، تخضع البشر وتنتجهم تاريخياً في نظام محدد للحياة والثقافة. ما أراد فوكو إظهاره من اللجوء إلى المنهج الجينيولوجي لتحليل السلطة في مستوياتها الهامشية والدنيا والجزئية والظرفية هو أولاً: محدودية مفهوم السلطة الذي يحصرها ضمن وحدات كبيرة وتناقضات رئيسية، ويبالغ في تعميم مظاهرها ويستسهل سبل الخروج من تأثيرها، ثانياً: خطأ النظرة الحقوقية إليها، والتي تصوّرها ملكاً لمن يستحوذ عليها وعقاباً لمن يكون خاضعاً لها. في نتائجها ولا مركزيتها وعدم تجانسها في سياق واحد تمثل السلطة أساس الوجود والعلاقات الاجتماعية، إنها ليست وظيفة تابعة لقوة مادية (كالإقتصاد مثلاً) أو معرفية (المعرفة هي السلطة وفق شعار فوكو). ولكونها أساس الوجود الاجتماعي، يصبح من الصعب تصور التحرر الإنساني من خلال الاعتناق منها، أي إلغاؤها مرة واحدة وإلى الأبد.

لاستكمال الصورة لا بد لنا من التنويه أن فوكو لم يدع تقديم بديل لما اعتبره المفهوم التقليدي للسلطة، بل اكتفى بنقده كجزء من نقد العقلانية التنويرية والنظرية الجدلية الهيجلية عن التاريخ كحركة غائية لكل قوى كبيرة متصارعة. وكان لمفهومه عن السلطة، كواقع متناثر، متحرك وملازم للوجود الاجتماعي، تأثير

واضح على تحليلات ما عرف بـ « مابعد الماركسية » للعلاقة بين البنيتين التحتية والفوقية. فهذه التحليلات تخلت، منذ البداية، عن التصور الميكانيكي، الذي يرجع السياسة والظواهر الثقافية والاجتماعية إلى مجرد انعكاسات للعامل الاقتصادي، وسحبت عن مفهوم الدولة أو الطبقة صفة تركز واحتكار السلطة وما يترتب عليه من عنف مادي أو هيمنة أيديولوجية. ومنحت، بالمقابل، دوراً شبه مستقل إلى السياسة بوصفها قوة مؤثرة تشكل موضوعها مثلما تشكل به، قوة تتجلى في صراعات موضوعية تخترق الوحدات الكبيرة كالطبقة والأمة والدولة.

لا شك أن منظري ما بعد الماركسية، مثل شانتال موف وأرنستو لاكلو وبولانتزاس، مدينون في أفكارهم ليس فقط إلى فوكو وإنما أيضاً إلى جرامشي صاحب المفهوم المشهور عن الهيمنة، أي الثورة من تحت وليس من فوق، الذي أكد على دور المؤسسات الثقافية، كالمدسة والكنيسة والنقابات والإعلام وبقية مؤسسات المجتمع المدني، في إحداث التغيير. كذلك لا يمكن فصل نظرتهم عن التحولات الحاصلة في المشهد السياسي العالمي، والمتمثلة في قيام اصطفاقات جديدة على أساس العرق أو الجنس أو اللغة، أو على أساس قضايا عامة كالبيئة والسلام. ما يميز هذه الحركات الجديدة هو طابعها السياسي/ الثقافي الذي لا يفصح بالضرورة عن مضمون طبقي أو عن ضرورة اقتصادية. فظهور حركة الخضفر، في ألمانيا مثلاً، يعزى إلى مستوى الرخاء المتحقق في سنوات الستينيات والسبعينيات وإلى أيديولوجيا طبقة وسطى مرفهة نسبياً، مما يسمح بتفسير انشغالها بالبيئة كتعبير عن حرقتها الاجتماعية وليس استجابة لضرورة مادية مباشرة.

ما يميز سياسة ما بعد الحداثة إذن هو تجسيدها لحق، هذه الفئة الاجتماعية أو تلك، في التعبير عما تعتبره قضية أساسية، اختلاف مطالبها عن تلك التي تبناها الايديولوجيات التقليدية للأحزاب السياسية - برجوازية كانت أم عمالية - أو النقابات، وأخيراً عدم تكفلها بطرح حل خلاصي للمجتمع الذي تنبثق منه. بعبارة أخرى، إنها تسلم، بشكل صريح أو ضمني، بفكرة التغيير الجزئي لا التغيير الجذري، فلا تتولى إلا قضية

هذا أن القضية التي كانت طاغية على سياسة القرن التاسع عشر وجزء كبير من القرن العشرين هي المتعلقة بفكرة العدالة الاجتماعية، حيث انقسم الموقف منها بين أيديولوجيا تبرر الاستغلال وأخرى تكافح ضده. مع النصف الثاني من القرن العشرين بدأت لوحة الصراع تتعقد شيئاً فشيئاً، ليس فقط بفعل تعددية مطالب القوى التي دخلتها، وإنما أيضاً لاستناد هذه المطالب على فكرة الحقوق، بما يقيها ضمن حدود الصراع الداخلي للبنية القومية. إن سياسة ما بعد الحداثة تكثفت، من جهة، بعكس الصراع في مجتمع ديمقراطي على ممارسة السلطة بين الدولة و«جماعات الضغط» والحركات ذات التركيب الاجتماعي غير المتجانس، وهو صراع لا يؤسس نفسه على النموذج الإنتاجي الذي يفسر المجتمع من زاوية التناقض بين العمل ورأس المال. أما من الجهة الأخرى، فتعكس هذه السياسة تقلص دور الدولة القومية في سياق العولمة الاقتصادية والثقافية وما ينتج عنها من تناقضات غير قابلة للحسم ومن استجابات سياسية موضعية.

في إطار المجتمعات الليبرالية، الغربية على الأقل، تتجلى سياسة ما بعد الحداثة، حسب تشخيص باومان لها، في عدد من التوجهات منها: السياسة القبلية، سياسة الرغبة، سياسة الخوف وسياسة اليقين. تتجسد الأولى في زيادة انجذاب الأفراد للانخراط في جماعات «خيالية» تدعي التعبير عن هوية عرقية أو دينية أو طائفية وذلك بتعارض مقصود أو غير مقصود، مع فكرة المجتمع الحديث القائمة على افتراضات مثل وحدة الشعب ومركزية الدولة والمصلحة العامة. وبرت العودة إلى الولاء للجماعات، مقابل الانتماء الاجتماعي المنتحق اقتصادياً من خلال العمل، وقانونياً من خلال الحريات والواجبات، ومعنوياً من خلال قيم المواطنة، ظهور مصطلح سياسة الاختلاف كبديل عن سياسة الوحدة. أما سياسة الرغبة فتجد أساسها في الصلة بين وفرة الخيارات الجماعية المطروحة لأنماط الحياة القبلية غير التقليدية وبين تمتع الأفراد كأفراد بحريات واسعة لصنع هوياتهم الخاصة.. إن التمايزات الثقافية الناتجة، بما تحمله من مثل أخلاقية جماعية، تصبح حاجات مرغوبة في عملية

واحدة، ولا تواجه النظام السائد إلا في جبهات متغيرة، الأمر الذي يعني تعدد بؤر التوتر الاجتماعي واستقلاليتها وعدم استهدافها نقطة محددة تمثل جوهر النظام الرأسمالي. هكذا يبدو أن السلطة المنتشرة في أنحاء المسرح الاجتماعي تصنع مقاومتها على شكلها بهيئة معارك صغيرة، أشبه بحرب عصابات، ليس بهيئة مجابهة شاملة للإطاحة بالنظام ككل. ولكن، بالنسبة للبعض المأخوذ بفكرة تنظفي الفعل الاجتماعي، لا يوجد حتى هذا الشكل من المقاومة، الذي يظل مع ذلك جماعياً، لأن كل ما بقي في مجتمع ما بعد الحداثة الاستهلاكي لا يتجاوز حدود استيلاءات فردية محصورة في مجال الحياة الخاصة وبالتالي غير قابلة للتسييس. فإذا حذف دور العامل الذاتي في صنع التاريخ، لا تبقى سوى علاقات السوق ككمييار تقاس به الحريات والقضايا العامة والاستجابات الثقافية المضادة. إن التسليع هو شكل السياسة ومضمونها.

مع تشخيص قصور العقلانية التنويرية، التي تقوم على تفسير المظاهر وفق أسباب عامة وقوانين جامعة، يصبح التعايش مع التآرجح واللاتحديد أمراً لا مفر منه. هكذا استنتج عالم الاجتماع Zygmunt Pauman الذي وضع في السنوات الأخيرة كتباً هامة عن ظاهرة ما بعد الحداثة. فقد وصفها بأنها جرد لإنجازات وإخفاقات الحداثة المتمثلة في مبالغاتها عن الحرية الإنسانية وسلطة العقل كمنظم للعالم ضمن حدود تجربتنا الحسية له، حسب رأي (كانت)، أو كأساس ميتافيزيقي لكل التجليات الموضوعية للعالم، حسب رأي هيغل وأتباعه. إدراك هذا الإخفاق أدى إلى التشكيك بسيادة العقل كقوة طاردة لكل ما يشذ عن مبدأ النظام الشامل من ظواهر طبيعية أو ثقافية. بخصوص سياسة ما بعد الحداثة، فإن ما يميزها تحديداً، بنظر باومان هو عدم فصلها بين النظرية والممارسة، فهي عفوية تخالف الإجماع، ولا تفترض تجانساً في المصالح والقضايا المطروحة، ذلك لأنها في العمق ذات طبيعة وجودية وظرفية وليست ذات طبيعة تاريخية تقرر التدخل الإنساني بتصور مسبق عن الواقع كسيرورة صاعدة وكاستراتيجيات وتناقضات محورية وأخرى طرفية وثانوية. يلاحظ عالم الاجتماع

موقف منطقي ما بعد الحداثة من الماركسية هو جزء من موقف أشمل إزاء التراث العقلاني لعصر التنوير الذي لم تخالفه الماركسية إلا من داخله، بينما المطلوب هو، برأيهم، الخروج عنه والتنديد به. لقد تصدى منظرو ما بعد الحداثة لعدة مسائل مترابطة من هذا التراث، وما تفرّع عنه من مناهج وأيديولوجيات. ويأتي في مقدمة ما حاولوا دحضه فكرة المعرفة الموضوعية للمجتمع والطبيعة. فاعتبروا الاعتقاد بالحقيقة العلمية نوعاً من العنف الميتافيزيقي، الذي يقوم على دمج قسري للمعطيات الملموسة في تعميمات مجردة، وعلى صهر تعسفي للتنوع ضمن الوحدة. في تركيزهم على البعد الاجتماعي للعلم واستخداماته الأيديولوجية المتعددة، حاجج هؤلاء المنظرون ضد احتكار العلم للحقيقة، مما حوله نظرياً، إلى مبدأ يقيني يفسر الواقع ولا يفسر به، كما حوّلته عملياً، إلى دعامه لعقلانية أدائية غايتها الأخيرة هي التحكم والسيطرة وتتمظهر في الأنظمة الاستغلالية، البيروقراطية والتسلطية.

إن محاولتهم دحض فكرة المعرفة الموضوعية، التي تستند، كما هو معروف، على منطق يفسر الظواهر بأسباب محددة وعامة، قادتهم إلى تكريس اهتمامهم نحو تحليل الخطابات والمنظومات الفكرية واللغوية والتمثيلات الثقافية. هذا الرأسمال الرمزي هو، بالنسبة إليهم، ليس مجرد انعكاس لعوامل مادية أو ضرورات اقتصادية، بل هو مفتاح لفهم المجتمع بوصفه مسرحاً لقوى متعددة النزعات والغايات. وللأفكار والأيديولوجيات دور أساسي في تشكيله، فهي التي تبرر النظر إليه كوحدة متماسكة تحيط بمصادر التناقض والاختلاف من كل ناحية، وهي التي تكمن وراء صنع الأفراد والجماعات لهوياتهم وخياراتهم. في نقدهم للرأسمال الرمزي، اضطلع منظرو ما بعد الحداثة بمهمة مزدوجة، فقد فضّلوه، من جهة، عن عمقه المادي وخلفياته الواقعية، كشفوا، من جهة أخرى، عن التحيزات الكامنة فيه والصادرة عن التفكير من خلال ثنائيات تناقضية مثل الأنا/ الآخر، العقلاني/ اللاعقلاني، المركز/ الطرف، الحديث/ التقليدي، الأصل/ التقليد، الكتابة/ الكلام .. الخ.

تشكيل الأفراد لذواتهم وفي تنافسهم مع بعضهم بوصفهم أفراداً مستقلين أو تابعين لجماعات متضامنة في سياسة الخوف ينتقل الخطر من الأنظمة الشمولية، التي تسحق الفرد بقوة تنظيمها البيروقراطي المعقلن، إلى العواقب المحتملة على الجسد من الأمراض والأوبئة الناجمة عن الأغذية (لحم البقر والبيض والدجاج) والجنس (وباء الإيدز) والنفائات النووية، ويمكن اعتبار هذا الخوف مصدراً أو صدى لقلق أكبر على الطبيعة، التي هي الجسد الأم الأكثر تعرضاً لأضرار التلوث والتخريب والاختلال البيئي. أخيراً توفر سياسة اليقين صمام أمان مؤقتاً في مجتمع لذائذي Hedonistic ينشد اللذة إلى أقصى الحدود، ويستسيغ خيارات الحرية والتعددية بذاتها ولذاتها. المصدر الذي يطمئن هذه الخيارات القلقة من عواقبها غير المعلومة هو ليس أهل السياسة بل أهل العلم والاختصاص، الذين يدلون بأرائهم ونصائحهم إلى أفراد لا بدليل لديهم سوى الثقة بمرجع ما.

ما بعد الحداثة والماركسية

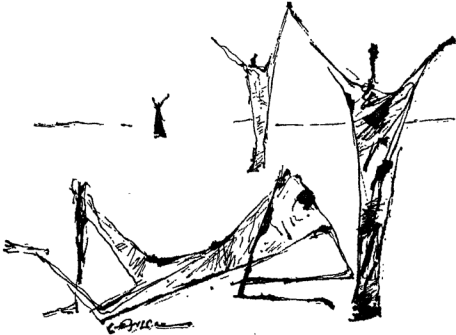
بمعنى ما يمكن اعتبار الماركسية نزعة ما بعد حداثة، لأنها قامت على نقد واقع وفكر وقيم الطبقة البرجوازية التي اقترن به مشروع الحداثة تاريخياً. غير أن موقفها هذا لم يقرّبها خطوة واحدة من المعنى المتداول لما بعد الحداثة، وهو المعنى الذي عارض الماركسية في نقاط جوهرية، كما سنرى بعد قليل، وعاب عليها استنادها على مسلمات، تنتمي إلى المنظومة الفكرية للقرن التاسع عشر، مثل النزعة العلمية والتفائل بدور الإنسان في التاريخ. هذا الرأي عبّر عنه ميشيل فوكو، الذي سبق أن أشرنا إلى أنه وجه نقده إلى كيفية ممارسة السلطة (عبر آليات الإخضاع والانضباط) وليس إلى ماهية السلطة (من حيث هي ملكية أو حق سياسي)، واهتم بكشف الوجه الآخر للعقلانية الحديثة المتجسد عبر مؤسسات العزل والعقاب. كذلك لاحظنا أن ليونار ركر اهتمامه على الشكل بالنظريات الشاملة عن المجتمع والتاريخ، التي تجمع في ثناياها المعرفة الصحيحة والتحرر النهائي، من هذين المثاليين، على الأقل، يجوز القول إن

بدليل يفترض رؤية تغييرية وفعلاً جماعياً. رغم هذا فتقييمات الماركسيين لما بعد الحداثة تبدو متباينة. فمنهم من يرفضها، جملة وتفصيلاً، على أساس أنها بضاعة أيديولوجية قديمة، وأن راديكالياتها الظاهرية وولعها بكل ما هو مختلف ومتفرد يموهان موقفها المذعن لهيمنة رأس المال، وامتنالها لشروط مجتمع الصورة والاستهلاك. إن ما بعد الحداثيين، وفق هذا المنظور لا يقترحون سوى المصالحة مع مبدأ الأمر الواقع لأنهم، في الحقيقة، غير مباينين بالسياسة أصلاً. بالمقابل هناك، بين الماركسيين، من يرحّب بأفكار ما بعد الحداثيين بوصفها تعبّر عن إمكانية جديدة لمراجعة وتأهيل النظريات والمفاهيم الفلسفية والاجتماعية للفكر الحديث في ضوء المستجدات الاقتصادية والسياسية والثقافية لعصرنا. وأبرز من يتبنى هذا الرأي هما شانتال موف وأرنستو لاكلو، اللذان، كما أشرنا، حاججا بانجاه إعادة النظر بالمقولات الأساسية للماركسية، عن الطبقة والسلطة والتحرر، واعتبرا الماركسية مرجعاً، من بين مراجع أخرى، لتحليل الواقع التعددي واللاحتمي للمجتمع المعاصر. وبين هذا وذاك هناك، كما هو متوقع، موقف ثالث لا يقبل بالتصورات الماركسية التقليدية، التي تنفي وجود أسباب حقيقية خلف استياءات ما بعد الحداثة، ولا يهادن سفسطات ما بعد الحداثيين. فهو يسجّل لهؤلاء تحسّسهم لبعض التحولات الفعلية المهمة التي طرأت على بنية المجتمع الرأسمالي في العقود الأربعة الأخيرة، وكذلك للإشكالات النظرية التي صارت تواجهها مفاهيم الحداثة والتنوير، سواء تلك المتعلقة بالتاريخ الشامل المحكوم بمنطق التقدم والتحرر، أو تلك المتعلقة بالعقل الواحد التجاوز لتعدد الثقافات والقيم والأزمة لكنه، في الوقت نفسه يأخذ على ما بعد الحداثيين وعبهم الزائف لحقيقة التحولات الاقتصادية والتكنولوجية والاجتماعية والسياسية للرأسمالية وللعالم بأجمعه. ويكشف كذلك تهافت حججهم ضد العقلانية الحديثة ويؤس بدائلهم لها.

ما هي السياسة التي يمكن أن تنبثق عن هذا النوع من التفكير؟ أولاً: إنها سياسة متعددة لا تعترف بوجود نقطة مركزية، نابعة من الأساس الاقتصادي للمجتمع ويتمحور حولها الصراع بين طبقة وأخرى أو بين سلطة ومعارضة. ثانياً: إنها سياسة عفوية بلا نظرية شاملة عن الواقع، وبلا معيار مسبق للحكم على الفعل الاجتماعي، وبلا حامل تاريخي (طبقة، فئة اجتماعية، أمة) واضح المعالم والأهداف. ثالثاً: إنها سياسة موضوعية لا تقترح حلاً جذرياً للتناقضات الاجتماعية بل أشكالاً من التغيير الجزئي تتناسب مع اختلاف المطالب وتباين المصالح وانعدام وجود خط فاصل بين ماهو رئيسي وما هو ثانوي من قضايا. لا شك أننا لو نظرنا إلى الماركسية بمنطق هذا التفكير والسياسة الناتجة عنه لبدت لنا ذات طابع إشكالي في العديد من أوجهها النظرية والعملية. فما الذي يميز الماركسية عن بقية الأيديولوجيات إذا كانت هي مجرد نظرة من نظرات متعددة إلى الواقع؟ وما قيمة مفاهيمها عن الطبقة والحزب والاشتراكية إذا كانت هذه المفاهيم مجرد أسماء أو دوال لغوية مفرغة من أي محتوى موضوعي؟ وما أهمية الممارسة الثورية إذا نفرت النظرية من العميمات، التي تمنع الممارسة أفقها التحرري، وحبست مقولاتها في أطر نسبية ضيقة؟ ما جدوى دمج التجليات المختلفة للصراع الاجتماعي في وحدات كبيرة متجانسة إذا كان المجتمع نفسه مفكك الأوصال، متناثر القوى والاستراتيجيات؟ ما مبرر التركيز على دور العامل الاقتصادي إذا كانت الأفكار والخطابات السياسية والإعلامية هي التي تصنع هويات الأفراد والجماعات؟

ما هو رد الماركسيين على هذا التحدي؟ يمكن القول إنهم يتفقون إجمالاً على نقد أفكار ما بعد الحداثة لأنها تنكر إمكانية الفهم الموضوعي للحقيقة، وتلغي البعد التاريخي للظواهر الاجتماعية من خلال تناولها كخطابات وتمثيلات قائمة بذاتها وعائمة على سطح الواقع، وتعجز عن تقديم بدیل للنظام الرأسمالي،

- (1) Aronowitz, Stanley. Postmodernism and Politics. Social Text, 18(1988).
- (2) Bauman, Zygmunt. A Sociological Theory of Postmodernity. Thesis Eleven, 29, (1991).
- (3) Bertens, Hans, The Idea of the Postmodern: A History. London: Routledge, 1995.
- (4) Callinicos, Alex. Against Postmodernism. Cambridge: Polity Press, 1989.
- (5) Connor, Steven. Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary. Oxford: Blackwell, 1997.
- (6) Eagleton, T. The Illusion of Postmodernism. London: Blackwell, 1996.
- (7) Habermas, Jürgen. The Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1987.
- (8) Jameson, Fredric. Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism. London: Verso, 1991.
- (9) Lyota, J.F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis: Minnesota University Press, 1984.
- (10) Murphy, John W. Postmodern Social Analysis and Criticism. New York: Greenwood Press, 1989.
- (11) O'Neill, John. The Poverty of Postmodernism.. London: Routledge, 1995.
- (12) Rose, Margaret. The Postmodern and the Post-Industrial. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- (13) Sarup, Madan. An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism. New York: Harvester, 1993.
- (14) Smart, Barry. Postmodernity. London: Routledge, 1993.
- (15) White, Stephen K. Political Theory and Postmodernism. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.





الحداثة وما بعد الحداثة فى الفكر والأدب

محمد على الكردى*

الديمقراطية الحقيقية ومناوأة السلطة لكل التيارات الفكرية والعقائدية المعارضة لها. غير أن هذه النزعات التوفيقية وما كانت تتلبس به من ضروب الأيديولوجيات الوسطية والتعادلية ما كانت لتمنع بعض القوى اليسارية من التعبير الصريح عن رؤاها التقدمية الثورية للواقع السياسى والصراع الطبقي، وهو الأمر الذى أدى، من غير شك، إلى تجذير حركات الفكر السلفى وتحول بعضها إلى التيارات الأصولية.

أشكال الحداثة :

إن عملية تحديث الفكر المصرى، وهو المشروع الذى كرس له «عزت قرنى» الجزء الأكبر من مجهوده النظرى، يبدأ، فى الواقع، مع الطهطاوى، من غير أدلجة واضحة، أى بشكل عفوى وفى إطار الفكر الإصلاحى الذى لا يتعارض مع البنية العقائدية للإسلام ولا مع مقاصد الشريعة. ولعل ذلك الدور الإصلاحى وطبيعته «الرأسية» التى تجعل من الأمة المصرية وطناً أو ذاتاً تتجاوز مجموع أفرادها، كما يقول عزت قرنى^(١)، هو الذى يسمح لكاتب مثل لويس عوض باعتبار الجبرتى السلفى - كما يرى بحق على بركات^(٢) - واحداً من مؤسسى الفكر المصرى الحديث، بينما تختلف فلسفة الإصلاح عند الطهطاوى بقدر ما يتأثر هذا المفكر تأثراً

ليس من شك فى أن موضوع الحداثة والتحديث لم يعد الآن مثاراً للنقاش والجدال فى حد ذاته، بقدر ما أصبح النقاش يدور حول عناصر أو مكونات الحداثة والتحديث. ولقد كانت ظاهرة الحداثة العربية فى بدايتها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باكتشاف النموذج الغربى للتقدم، ومتولدة عن الحاجة الماسة إلى سد الهوة السحيقة التى كانت تفصلنا عن الغرب، ليس فقط على المستوى التقنى والمعيشى، وإنما أيضاً السياسى والاجتماعى والتنظيمى بعامه. ولقد حرص المفكرون، منذ انبثاق الوعى الحديث، على التمييز بين الجوانب المادية للتقدم وبين الأسس الدينية والروحية للموروث، كما حرص المبدعون من الأدباء، مثل يحيى حقى فى «قنديل أم هاشم»، وتوفيق الحكيم فى «عصفور من الشرق» على إبراز خطورة النقل الحرفى للحضارة المادية الغربية وإهدار القيم الأخلاقية والتراث الروحى الذى قامت عليه الحضارة الإسلامية فى أوج مجدها. إلا أن هذا الموقف التوفيقى كان غالباً ما يرتبط بميول المبدعين إلى تجنب المواقف الأيديولوجية الصارخة، وإلى رغبتهم العميقة فى عدم إخضاع الأدب إلى رؤية سياسية محددة. ولقد كان هذا الموقف السمة الغالبة للعقلية المصرية ذات التوجه «البرجماتى» أو العملى، خاصة فى ظروف غياب

(*) أستاذ الأدب الفرنسى - كلية الآداب - جامعة الاسكندرية.

بك.

مهما يكن من أمر، فإن طغيان التيارات الأصولية بدءاً من فترة الحكم السادتي وحتى وقتنا الحاضر، وهي سمة يراها البعض مميزة لفترة ما بعد الحداثة، نظراً لما تعرف به من غياب العقلانية والدعوة إلى العنف، لا يجب أن يحجب عنا استمرارية حركة الإصلاح الإسلامي مع كثير من المفكرين الجادين الذين يمكن اعتبارهم امتداداً للفكر الإسلامي التنويري المعتدل وعلى رأسهم محمد عمارة ومصطفى محمود، وذلك بالرغم من نفور هذا التيار من حركة تجديد التراث وإعادة إنتاجه وفقاً لآليات الخطاب الحديث وقواعد التفسير «الهرمينوطيقى» مع كل من حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد.

لنعلم، على كل حال، أن ظاهرة الحداثة في مصر أو في أى بلد عربى آخر لم تنشأ كظاهرة مستقلة أو ذاتية، فهي وثيقة الارتباط، أردنا أم لم نرد، بالتجربة الغربية، وذلك لأسباب تاريخية موضوعية من جهة، ولارتباطها الشديد بمجموعة من المفاهيم والتصورات النظرية المتولدة عنها جديلاً، من جهة أخرى. ذلك أن الحداثة نشأت في الغرب على أنقاض المجتمع الزراعى الإقطاعى أولاً، وثانياً: على تداخل المفاهيم الدينية والميتافيزيقية والمثالية التى شكلت العامل الأساسى لرؤية الوجود أو الأيديولوجيا التاريخية الملازمة لهذا المجتمع. بمعنى آخر، إن الحداثة الغربية تشكل مجموعة من الظواهر المتكاملة عضوياً والناجمة تاريخياً عن حركة التطور الجدلى للمجتمعات الأوروبية الوسيطة؛ فالمجتمع الأوروبى الوسيطى كان يقوم، من حيث تركيبته السياسية والاجتماعية، على تفتيت السلطة المركزية، وعلى سيادة الإقطاع على مصادر الثروة الأساسية وهى الأراضى الزراعية؛ كما كان يقوم، على مستوى الأيديولوجيا الدينية والفكرية على مبادئ ثبات القيم والتحديد المسبق عرفاً وقانوناً للهيكلية الثلاثية التى كانت تحكم النظام الاجتماعى، وفقاً لمبادئ العبادة (وظيفة رجال الدين) والقتال (النبلاء) والعمل (الفئة الثالثة وتشمل البرجوازية ومختلف فئات الشعب الأخرى). وأخيراً كانت الرؤية الميتافيزيقية للوجود، التى بلورتها علوم

عميقاً بفلسفة التنوير وما دعت إليه من فصل السلطات وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس دستورى، وإن كان يؤمن، مع ذلك، أن ما يقدمه المجتمع الفرنسى لا يختلف فى جوهره عن روح الحضارة الإسلامية التى شوحتها نظم الاستبداد العثمانى والمملوكى^(٣).

ويأخذ فكر التحديث، مع على مبارك، طابعاً تقنياً ومؤسسياً بحثاً، إلى الدرجة التى يمكن اعتبار هذا الرجل المؤسس الحقيقى للفكر التكنوقراطى المصرى، بينما يأخذ، عند الشيخ محمد عبده، طابع الإصلاح أو التنوير الدينى. على هذا النحو، تتفرع عملية التحديث إلى شق مدنى صرف، وهو الشق الذى يبدأ مع حكم محمد على وينتهى بتطوير فعلى لمؤسسات الدولة ونقل مصر من مجتمع وسيطى إلى مجتمع مدنى حديث، كما سيؤدى إلى تضرع الفكر الليبرالى النيابى الذى سيطر مهيمناً على الساحة السياسية والفكرية حتى قيام ثورة يوليو عام ١٩٥٢، بينما يصطلم الفكر الإسلامى الإصلاحى، فى سعيه نحو التجديد، بالسلطة الدينية الدجماطيقية، وهو ما سيولد بدوره هذا التفرع المعروف إلى يسار إسلامى تقدمى يسعى إلى تحديث التراث وإعادة قراءته وفقاً لمعطيات العصر وآليات العلم الحديث، وإلى يمين إسلامى يتمسك بحرفية الموروث ويرفض كل ربط بين هذا الموروث وبين حركة التاريخ، كما يزداد تطرفاً وتصلباً منذ نجاح الثورة الإسلامية فى إيران وانتهيار حكم الشاه الليبرالى الزائف.

ومن ثم، يمكننا القول بأن عملية التحديث، الملتبسة أحياناً بعملية النهضة وفكر الإصلاح الدينى، تحتاج دائماً إلى توضيح جذورها وأصولها؛ فالتحديث - من غير شك - عملية مستجلبة من الغرب، ولا يمكن نكران دور الصدمة التى أحدثتها حملة «بولابرت» على مصر عام ١٧٩٨، بالرغم من وجود جذور محلية لنهضة فكرية عرفت مصر على استحياء فى الربع الأخير من القرن الثامن عشر مع الزيدى وحسن العطار، وفقاً لاجتهادات «بيتر جران»^(٤)، وإن انتهت بإعاققتها لفضى الحكم المملوكى وما أدت إليه هذه الفضوى من تبديد ثروات الشعب على أيدي الطاغيتين مراد بك وإبراهيم

اللاهوت والفلسفة المدرسية في جمعها بين الفلسفة والدين على طريق كبار فلاسفة المسلمين(٥)، تشكل الركيزة الأساسية لأنساق القيم والمعايير والمثل التي لانتظم فحسب مجمل العلاقات الاجتماعية على هذه الأرض، وإنما كذلك علاقة الأفراد بحياتهم الأخرى من حيث الرؤية الرأسية للعالم، ومن حيث مفاهيم الخير والشر والطاعة والمعصية والثواب والعقاب.

لا جرم، من ثم، أن تأتي قيم الحدائق مواكبة لمعظم التغيرات التي سوف تصيب هيكل المجتمع الإقطاعي، وتؤدي إلى خلعته، ثم، في النهاية، إلى انهياره. وأول مظهر من مظاهر هذا التغيير سوف ينبثق من عملية التناقض نفسه الذي ينشأ من الصراع المتولد، من جهة، بين رجال الإقطاع والسلطة الملكية، وبينهم وبين الطبقة البرجوازية الصاعدة، من جهة أخرى؛ خاصة مع بدايات ازدهار ظاهرة المدن وانتعاش التجارة خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر. ذلك أن الملكية تسعى جاهدة إلى تثبيت السلطة المركزية، ومن ثم القضاء على الإقطاع ومنظومة القيم والمفاهيم التي يمثلها، خاصة ما يتصل منها بولاء الأنسال لأسيادهم الإقليميين، والقضاء أيضاً على التضارب بين حقوق الإقطاع وحقوق الملكية الصاعدة، على مستوى تحصيل الضرائب والتنظيمات والتشريعات الإدارية والقضائية والعسكرية. وكانت الطبقة البرجوازية المنبثقة عن احتكار القرى الكبيرة أو الكفور (bourgs) ذات الأسواق، وفي المدن الإقليمية تعاني من سيطرة الإقطاع ليس فحسب على الأراضي الزراعية المحيطة بهذه المراكز الأهلة بالسكان، وإنما أيضاً على أجزاء هامة من مساحاتها العمرانية، وهو الأمر الذي دفع هذه الفئة من التجار والأعيان من أصحاب المناصب البلدية إلى مقايضة النظام الملكي على تحرير المدن التجارية الهامة مقابل هبات مالية ضخمة تساعد على تقوية الحكم المركزي وتدعيم الوضع المادى للخزانة، وهو ما يتيح له تجييش الجيوش ودفع مرتبات موظفيه والوقوف أمام العصيان المحلى والاعتداءات الخارجية على البلاد.

وليس من شك في أن هذا التحالف، الذي فرضته الظروف التاريخية الموضوعية والمصالح الاقتصادية

والوطنية المشتركة، قد لعب دوراً كبيراً في تأسيس الدولة القومية الحديثة في أخريات القرن الخامس عشر، وفي تحقيق هدفين عظيمين كانا بمثابة الشرط الأساسى لقيامها، والغاية التاريخية الحتمية التي كان لا مناص من انتهائها إليها، وإن لم يكن ذلك بالصورة الشمولية التي قد يتصورها بعض الناس؛ والهدف الأول هو الارتباط العضوى بين وظيفة النظام الملكى، الذى نشأ على أثر نفثت وتصدع الإمبراطورية الرومانية، وبين قيام مفهوم الأمة (nation) ذات البعد التاريخى واللغوى المرتبطة بانبثاق الوعى القومى. أما الهدف الثانى فهو ضرورة تحرير السوق المحلية من سيطرة الإقطاع، كطبيعة استهلاكية مبددة للثروات الإقليمية، والتحول إلى السوق الوطنية التى تلتقى عبرها مصالح الطبقات البرجوازية الصاعدة مع المصالح القومية التى وصلت إلى أعلى درجات الوعى الوطنى من خلال المفاهيم والرؤى البرجوازية على شاكلة تصور العلاقة بين الملكية والرعية فى هيئة نظام تعاقدى، بينما كان تصور الشعب لهذه العلاقة غالباً ما يأخذ طابع العلاقة بين الأب وأبنائه أو بين الراعى ورعيته. ويشمل كذلك الهدف الثانى ضرورة تأكيد الحريات الإقليمية وحرية الانتقال وحرية الأشخاص والتجارة والتملك، وذلك لما تتميز به هذه القيم، بجانب خصوصيتها الطبقة، من سمات إنسانية يسهل تعميمها فى إطار تصور شمولى للوطن كقوة قومية ولغوية ودينية متجانسة. وليس من شك فى أن هناك تلازماً وثيقاً، ليس فحسب بين نمو العقلية أو الأيديولوجيا البرجوازية ومبدأ قيام السوق الوطنية، وإنما أيضاً بينها وبين البحث عن صيغ قانونية تتلاءم مع عملية التوحيد الإقليمى الذى حققته تاريخياً، وإن على فترات تاريخية متباعدة، النظم الملكية المنبثقة عن نفثت الإمبراطورية الرومانية منذ أواخر القرن الخامس الميلادى وبداية تشكل خريطة الدول الأوروبية المقبلة. ولعل أهم النظم القانونية عقلانية، التى تعود إليها بعض الدول الأوروبية، هو النظام القانونى والإدارى الذى تؤسسه الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ استلهاماً من القانون الرومانى الذى ظل قائماً فى جنوب فرنسا بينما سادت بقية أقاليمها فوضى الأعراف والعادات التى انتقلت من مرحلة

البلاد المسيحية المعادية له، وعلى رأسها أسبانيا والنمسا اللتان كانتا تدوران في فلك أسرة الهابزبورج. كما أن المبادئ «الجديدة»، التي يصوغها «ماكياڤيللي» (١٤٦٩-١٥٢٧) في كتابه «الأمير» (١٥١٣)، تقلب رأساً على عقب كل القيم والمثل التي كان يقوم عليها نظام الفروسية، على الأقل من الناحية النظرية، من ولاء وإخلاص للسيد أو الحاكم العادل، وتقان في سبيل نصرة الحق والدين والأرملة واليتيم؛ وذلك بحيث تصبح متطلبات السياسة الواقعية ضرباً من الحرب المقتنعة التي تأخذ فيها كل الوسائل الخبيثة، من قتل وغدر وخيانة، طابع الشرعية في سبيل تحقيق الهيمنة على السلطة^(٦). وليس من شك في أن هذه التحولات تندرج كلها في إطار العقلية العملية التي لا يجب فصلها عن مختلف ألوان العقلانية الجديدة التي ترى النور تدريجياً ليس فحسب في مجال العلم والفلسفة وإنما أيضاً في الفنون والأخلاق والسلوك. على هذا النحو، يمكن فهم العقلانية السلطوية، أو بعبارة أخرى الواقعية السياسية، من منظور مصلحة الدولة (raison d'état)، التي سرعان ما تربط بين شخص الحاكم «المطلق» أو «المستبد» وبين جهاز الدولة كجهاز يتحد به ويتمثل فيه إلى درجة التطابق، وهو عين التصور الذي سيؤدى فيما بعد إلى بلورة مبدأ «الكاريزما» الذي يجعل من الحاكم شخصاً خارقاً وطلائعاً ملهماً من قبل العناية الإلهية في سبيل إنقاذ الأمة. كما أن هذه العقلانية السياسية لا يمكن فصلها، من جهة أخرى، عن التصورات التي لاترى في الإنسان إلا غرائزه العدوانية وميله «الطبيعي» إلى الشر، إذ من الواضح أن معظم دعاة الاستبداد السياسي الحديث مثل «ماكياڤيللي» أو «هوبز» (١٥٨٨-١٦٧٩) يؤمنون بالطبيعة الشريرة للإنسان، وهو ما يدفعهم إلى تخيل نظم للحكم تقوم على الحد من سلطة الأفراد ودفعهم إلى التنازل عن الجزء الأكبر من حرياتهم إلى شخص الحاكم في سبيل توفير الحماية لهم والحفاظ على أمن الدولة والتوازن العام للمجتمع. هذا بينما تفترض بلورة فكرة المجتمع المدني تأسيس مبدأ الديمقراطية، وهو ما لا يتم إلا بطرح مضمون العلاقة القائمة بين مصداقية الفعل وواقعه، وهي القضية التي يعنى بها «هابزباس»^(٧) ولكنها لا تتحقق، في النهاية، بصورة موفقة إلا على أساس من خلفية عامة يناط بها تدعيم أو تأسيس مجتمع

الشفاهية إلى مرحلة الكتابة خلال القرن السادس عشر. ولاشك أيضاً أن هذه التحولات في البنية السياسية للدولة والبنى الاقتصادية والاجتماعية للتجمعات الإثنية المكونة لشعوبها سوف تنعكس، ليس فحسب على عملية إعادة توظيف الدين، الذي كان يشكل الرؤية الأيديولوجية السائدة لمجتمعات العصور الوسطى، وإنما أيضاً على تشكيل المفاهيم الفكرية والأدبية والفنية المواكبة لقيام العالم الحديث. ذلك أن الدين كان يشكل، في العصور الوسطى، القاعدة الأساسية لنظرة الأمم المسيحية إلى الكون والحياة، وهي النظرة التي مازالت غالبية على العالم الإسلامي حتى اليوم. ومعنى ذلك أن كل مناحي الحياة من السلوك الفردي إلى السلوك الجماعي، ومن المعاملات الاقتصادية (قضية الربا والسعر العادل) إلى أرقى الموضوعات الأخلاقية والفكرية والأدبية والفنية، كانت تندرج جميعاً تحت إطار الدين؛ ومن ثم، كان من الطبيعي أن تنشعب الصراعات السياسية في ثوب الدين وما يقدمه من أشكال ممكنة للتعبير عن المصالح الاقتصادية أو الخلافات العرقية والقومية، وذلك بقدر ما كان الدين يمثل طريقة التعبير الأيديولوجية الوحيدة في تلك العصور. ولعل هذا ما نلاحظه أيضاً في تاريخنا الإسلامي بصدد العلاقة بين المذهب الشيعي وحركة صراع الشعوب الفارسية ضد هيمنة العناصر القومية العربية على الحكم؛ وكذلك عبر ما يسمّى بالحركات الشعبية حيث كانت المذاهب الخارجة على السنة هي، في الوقت نفسه، الخارجة على السلطة الرسمية بسبب ما كانت تمارسه هذه، أحياناً، من ظلم وتجاوزات تجاه حقوق الأجناس غير العربية.

وليس من شك في أن هيمنة هذه الشمولية الدينية كانت أيضاً وراء الصراعات الفقهية والمذهبية ومحاولات التوفيق بين الفلسفة والدين في الغرب، وبين العقل والنقل في تراثنا الإسلامي. إلا أن هذه الشمولية تأخذ في الانفكاك تدريجياً في الغرب المسيحي مع بدايات العصور الحديثة. ولعل أول صدع نلاحظه، على المستوى السياسي، هو تحالف «فرانسوا الأول» (١٥١٥-١٥٤٧) ملك فرنسا، خلال النصف الأول من القرن السادس عشر، مع السلطان العثماني ضد

تواصل أو تشاركى.

وليس من شك فى أن انبثاق هذه العقلية العملية، التى تركز عليها فلسفة الدولة القومية الحديثة، سوف تقوم بتعديل وظيفة الدين وتحويله من رؤية لاهوتية مركزية للكون تقوم على الصراع ضد الإسلام، إلى رؤية أيديولوجية تدعم شرعية النظام الملكى وتؤكد استقلاليتها، من منطلق حماية المصالح القومية، ضد هيمنة البابوية. وقد لعبت «البروتستانتية» مصداقاً لهذه الرؤية «الكاثوليكية»، نفس الدور حينما ارتبطت، فى عهد «لوثر»، بحركة تحرير بعض الإمارات الألمانية من سيطرة أسرة «الهابسبورج». ومهما يكن من أمر، لقد ارتدى الدين المسيحى، منذ القرن السادس عشر، طابعاً قومياً واضحاً، الأمر الذى أدى إلى استقلال «كنيسة غاليسان» (gallicanisme) فى إطار مذهب «الجانسينزم» (jansénisme) المتطرف والمناوئ لجماعة «اليسوعيين» الموالين للبابوية. كما أنه من الواضح، بالرغم من استمرار بعض المجابهات بين «الكاثوليك» و«البروتستانت»، بعد حروبهم الدامية خلال النصف الأخير من القرن السادس عشر فى فرنسا، وبعض المجادلات اللاهوتية بين «اليسوعيين» الذين طردوا من فرنسا عام ١٧٦٤، وبين «الجانسينست» الذين أدانهم البابا للمرة الثانية عام ١٧١٣، خلال القرن الثامن عشر، المعارف بعصر التنوير، أن الوظيفة الأساسية للدين المسيحى أخذت تنحصر تدريجياً فى إطار عمليات الإحسان والعناية بالمرضى والفقراء والقيام بمهام التربية والتعليم. ولعله من الطريف أيضاً أن نلاحظ أن القرن السابع عشر الفرنسى قد شهد نهاية المحاكمات الذائعة الصيت، خلال العصور الوسطى وحتى القرن السادس عشر، التى كانت تقام للسحرة ودعاة الهرطقة، التى أدين فى إطارها «جاليليو» (١٥٦٤-١٦٤٢)، وأُحرق حياً «جيوردانو برونو» (١٥٤٨-١٦٠٠) (٨).

إن هذه العقلانية التى برزت عبر تأسيس الدولة القومية الحديثة والتى فصلت، وإن كان على المستوى

الفعلى أكثر منه على المستوى النظرى والأيدىولوجى، بين جهاز الدولة أو السلطة المدنية للملكية وبين هيمنة السلطة الكنسية، تبرز أيضاً على مستوى الإبداع الثقافى والفنى من خلال أدب «الإنسانيات» الذى لايشمل فحسب بعث الآداب والفلسفات اليونانية القديمة، وإنما كذلك استخدام المناهج العقلية والفيلولوجية فى دراسة ونقد النصوص الدينية، على شاكله «إرازم» الهولندى (١٤٦٩-١٥٣٦) و«ديتاهل» الفرنسى (١٤٥٠-١٥٣٦)، ونشر مباحث اللياقة وآداب السلوك التى سوف تساهم فى صنع الإنسان المتحضر الجديد، وإن كان هذا التنميط أو التطويع لايمنع من انفجار مفاهيم القوة أو الفتوة (virtu) التى تؤكد الطاقة الإبداعية الجديدة التى تتجلى، من جهة، عبر هذا الكم الهائل وغير المسبوق من الأعمال والروائع التى قدمها فنانون عصر النهضة الإيطالية، وعبر هذه الرؤى الأسطورية «البروميثية» المتجددة التى تضع الإنسان فى مركز الوجود، من جهة أخرى.

ومن ثم، يمكن القول بأن ظاهرة الحدائة تبرز، منذ البداية، عبر صورتين رئيسيتين: صورة العقلانية الإرادية المبددة لأوهام وتخرفات العصور الوسطى، وصورة الذاتية الأدبية التى سنناقشها فيما بعد. وتتأكد العقلانية، بدورها، من خلال تيارين متضاربين: تيار الفلسفة المثالية التى لانقطع صلتها كليةً بالفكر الفلسفى القديم، ولاحتى مع الدين، ويمثله «ديكارت» و«مالبرانش» و«لبنتز»، والتيار العلمى الراض لميراث الفلسفة القديمة، ومن أتباعه أو رواده «بيكون» و«جاليليو» مؤسس الفيزياء الحديثة. إلا أن «فرانسس بيكون» يظل محصوراً فى نطاق الإميريقية ومجال الملاحظة والتجربة المباشرة، وهو الخط الذى ستميز به المدرسة الإنجليزية بعامه، سواء مع «جون لوك» أو «هيوم»، أو حتى فيما بعد مع نشأة الفلسفات التحليلية والوضعية المنطقية واللغويات البراجماتية، وهو ما يدل على أن العقلية الحديثة فى العالم الأنجلو ساكسونى، الذى يفيد أيضاً من إسهامات «مدرسة فيينا»، أقرب إلى العقلية العملية منها إلى التهورمات والرؤى الميتافيزيقية، التى تستشكل من خلالها العقلانية الألمانية أو الفرنسية.

والصراعات الطبقيّة والفئويّة وتوازن علاقات القوى الداخليّة والخارجيّة.

ولكن إذا كانت الحدادّة الفكرية تعتمد على أساس مفاهيم التقدّم، وعلى تأكيد دور العقل وأولويته بالنسبة للمسلّمات والثوابت التي يجب أن يقوم عليها الفكر العربي الحديث، وإذا كانت تهدف، في المقام الأول، إلى إطلاق حركة المستقبل وتحقيق العدالة الاجتماعيّة والسعادة البشريّة عن طريق تطوير العلم وتعميم فوائده بواسطة ما ينتجه ويبدعه من تكنولوجيا متطورة دوماً، فإن الحدادّة الأدبيّة والفنيّة لاتتزامن، بالضرورة، مع متطلبات الفكر. ولعلّ هذا التناقض الظاهر هو إحدى المشكلات العويصة التي يجب علينا محاولة فهمها وتبديد ما يحيط بها من غموض. بيد أنّه، لكي نصل إلى هذا الفهم، علينا أن نقر أولاً بأنّ عدم التزامن بين مستويّات التعبير هو مسلمة يجب قبولها، كما علمنا «التوسير» في نقده لمفاهيم الشمولية الهيكلية^(٩)، وذلك بقدر ما يوجد من خلخلة وعدم تطابق بين البنى التحتية، المشكلة لقوى الإنتاج، والبنى الفوقية بما فيها العلاقات الاجتماعيّة للإنتاج، ومختلف أشكال التعبير عن الوعي الجمعيّ سواء في الفن والأدب، وبقدر ما يوجد، وفقاً لدروس «جورفيتش»^(١٠) من ضروب التعددية الزمنية التي تحكم عملية التطور أو التغيير الاجتماعيّ. معنى ذلك أنّ المجتمع، أي مجتمع، لايشكل وحدة كليّة متجانسة؛ كما أنّ البنية الفوقية، التي تتمثل في مختلف ألوان النشاطات التنظيميّة أو القانونيّة والتعبيريّة المتراوحة بين الفكر النظريّ والأشكال الأدبيّة والفنيّة، لاتشكل بدورها وحدة كليّة متجانسة وإنّما، في الأغلب، شبكة من العلاقات المركبة والمتداخلة على مستوى الواقع التاريخي، وذلك يمكن رده إلى دور التناقضات الطبقيّة فيما بينها وفي داخلها، والتي قد تعاضد في مرحلة من مراحل التاريخ ولكنها تنتهي حتماً إلى الانفجار أو الطفرة الكيفيّة في وقت تفاقم الأزمة وحدوث التحولات الكبرى أو الثورات. أضف إلى ذلك ما تقوم به الأيديولوجيا أحياناً من تزييف للوعي الجمعيّ حينما تبث التناقض بين الواقع الموضوعي للطبقات الاجتماعيّة وبين طموحاتها ورغباتها؛ أو بعبارة أخرى، بين هذا الواقع

بيد أنّ العقلانيّة الفرنسيّة سوف تنتهي بالتردى في حبال المناهج الوضعيّة وستكون، في الأغلب، تابعة للعلم خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وحتى بزوغ التيارات الظاهريّة في أوائل القرن العشرين التي يمكن أن ينسب إليها «برجسون» (١٨٥٩-١٩٤١) بفلسفته الحديثة الخاصّة عن الديمومة والوعي والزمان المتصل، ثم أقطاب الفلسفة الوجوديّة الفرنسيّة، وعلى رأسهم «سارتر» و«ميرلو بونتي»، ولكن بعد ارتدادهم من منابع الفلسفة الألمانيّة التي تسيطر على الساحة العالميّة منذ بزوغ «كانط»، والتطور اللاحق للفكر الألمانيّ نحو التيارات الرومانطيقيّة والظاهريّة والأنطولوجيّة مع «هيجل» و«هوسرل» و«هيدجر»، وإذا كان التيار العقلاني سيظل، مع ذلك، قائماً في ألمانيا فمن غير شك عبر الكانطيّة الجديدة وأهم مثاليها «كاسيرو»، ومن خلال مدرسة «فرانكفورت» وبوجه خاص مع «هابرماس» الذي يقودنا من نقد الشفافة مع زميله «أدورنو» إلى مفاهيمه الجديدة عن «العقل التواصلي»، ومن محاولاته في إعادة بناء الماركسيّة إلى أعتاب ما بعد الحدادّة. وبالنسبة لتحديث العقل العربي، فمن الضرورة بمكان ليس فحسب الإشارة إلى تيار الوضعيّة المنطقيّة التي ترسّمت خطى العلم، والتي لعب فيها «زكي نجيب محمود» دوراً كبيراً، ربما سبقه إليه رائد الفكر العلمي «سلامة موسى» الذي يعد من أوائل من أدخلوا المفاهيم التطوريّة ومناهج التحليل السيكلولوجي إلى مصر، وإنّما أيضاً إلى التيارات اليساريّة والتقدميّة التي عرفتها مصر وكان لها الدور الكبير مع لطفى الخولي ومحمود أمين العالم وغالي شكرى وعبد العظيم أنيس والسيد يسين، على سبيل الذكر وليس الحصر، في بناء منظومة فكرية ونقدية متكاملة ليس فحسب في مجال المنهجية الفكرية، وإنّما أيضاً في إطار العمل على تنقيّة الوعي الزائف وتصفيته من كل رواسب العقليّة الخرافيّة ذات الارتباط الوثيق بنمط الإنتاج الزراعي، ومن كل أوهام المثاليّة الموروثة التي تروج للأفكار التقليديّة والمسيقة باسم الحقائق المطلقة وطبيعة الأشياء وثباتها، وكان الظواهر الاجتماعيّة والفكرية لاتخضع لأي نوع من النسبيّة التاريخيّة ولا علاقة لها بحركة التناقضات

وبين رؤية هذه الطبقات الذاتية لموقعها من مجمل حركة المجتمع وصيرورته التاريخية.

من ثم، يمكننا، من منظور السوسيولوجيا الأدبية أو الثقافية، ربط الأنواع الأدبية بمجموعة من الأزمنة التاريخية المختلفة، أو المتعارضة فيما بينها أحياناً، إلا أن هذه الأنواع تقبل بدورها الخضوع، على المستوى الداخلي للبحث، لمنطق خاص غالباً ما يستطيع النقد الأدبي، والبنوي منه خاصة، أن يعزله في صورة هياكل وتحولات سيميوطيقية محايدة لا علاقة لها بأية مرجعية خارجية أو نفسية. على هذا النحو، نلاحظ أن معظم نقاد الأدب يؤرخون الحداثة الغربية في الأدب والفن بظهور أشكالها المعارضة للمعتدلة أو المثالية الكلاسيكية، ويربطون هذا التحول أولاً بانثاق مفهوم الحرية الإبداعية على حساب مبدأ محاكاة القدماء، وهو مفهوم تقنى؛ وثانياً بانبلاج مفهوم الفردية، وهو مفهوم ذو جذور اجتماعية برجوازية من جهة، وبلورة مفهوم الإنسانية الشامل أى المتجاوز لكل فكر طبقي، وهو ما تؤكده الرؤية الرومانسية للوجود، من جهة أخرى. وليس من شك في أن هناك علاقة وثيقة بين هذه المفاهيم الثلاثة، إلا أنها تختلف في مضمونها الاجتماعي، وتزداد هذه العلاقة تعقيداً عندما تنتقل هذه المفاهيم إلى بيئة مختلفة وبناء اجتماعي مغاير، كما تم ذلك في واقعنا العربي الذي يقع، منذ انبثاق وعي مبدعيه على عالم الحداثة، في بؤرة المؤثرات الغربية إلى درجة أن وعينا بالوجود والأشياء، وحتى بأنفسنا، يكاد يكون، على الدوام، وعياً لاحقاً على الوعي الغربي بنفسه وبنا. ومن ثم، فهو إما تابع له أو مناقض، وفي أحسن الحالات بين بين.

إن الحداثة الفكرية، كما قلنا، ترتبط ارتباطاً وثيقاً باكتشاف وظيفة العقل النقدية والتحليلية، وإن كان ذلك لا يعنى غياب العقل ومنطقه الاستدلالي أو الاستقرائي عند القدماء؛ ولكن الفرق الجوهرى بين المنظورين القديم والحديث يظل أن القدماء كانوا ينظرون إلى العقل، سواء في صورته الأفلاطونية المثالية أو في صورته الأرسطية العملية، كمسلمة أو قضية مفروغ منها، بينما يقوم الفكر الحديث باختبار وظيفة العقل نفسه

ومشروعته في أن يكون أداة للمعرفة والتحليل. ومن هنا، تتضح لنا قضية المنهج عند «ديكارت» ودوره في تأسيس العقل والعلم معاً على أصول رياضية، مثلما فعل «جاليليو» حينما ربط بين الطبيعة ولغة الرياضيات. هذا بينما عملت المدرسة الإنجليزية مع «بيكون» ثم «لوك» و«هيوم» على ربط العلم بالتجربة الحسية إلى درجة التشكيك في العقل والمنطق، وهو الأمر الذى حدا بالفيلسوف الألماني «كانط» إلى تصحيح الوضع في كتابه «نقد العقل الخالص» فقدم لنا صورة مركبة مثالية وحسية، في الوقت نفسه، إذ جمع بين ما أسماه الشروط القبلية للمعرفة وبين المضمون الفعلي لها.

وليس من شك في أن هذه الصورة من الحداثة هي التي انتقلت، عبر أدبيات عصر التنوير الفرنسى (مونتسكيو - روسو - فولتير - ديدرو) وبعض مفاهيم القرن التاسع عشر العلمية والاجتماعية (دارون - كومت - دور كايم - سبنسر)، إلى معظم رواد النهضة العربية والإسلامية من الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده حتى طه حسين وأحمد أمين وغيرهم. ولقد اتخذت الحداثة الفكرية، خاصة في صورتها الوضعية والعقلانية، طريقها إلى الأدب العربى عن طريق محاكاة المسرح الكلاسيكى، ثم تحولت في القصة والرواية إلى الواقعية التقليدية ذات الاتجاهات «البلزاقية» و«الموساسانية» و«التشيعوفية»، وبعد ذلك إلى الواقعية الاشتراكية والنقد الأيديولوجى تحت تأثير المد الماركسى الذى راج قبيل الثورة وعاد ليتألق، بعد فترة طويلة من الحصار والتشكيل، فى إطار الاشتراكية العربية التى هيمنت على نظام الحكم خلال الستينيات. إلا أن الحداثة الفعلية في مجال القصة والرواية، وربما إلهامات ما بعد الحداثة، تبدأ، في ظننا، مع ما يسميه إدوارد الخراط تارة «الحساسية الجديدة» وتارة أخرى «الكتابة عبر النوعية» (١١).

ولا تعتبر هذه المسميات مرادفة، فى نظر الكاتب، لقوالب جامدة، إذ أنها تشير، فى الأغلب، إلى تيارات تتكشف مع جيل السبعينيات بالرغم من انبثاقها فى شكل عناصر جنينية بدأت مع المرحلة الوجودية والنفسية المختلطة بالكوايس والهذيان (١٢) فى بعض روايات نجيب محفوظ التى ظهرت خلال الستينيات مثل «اللص والكلاب»،

والوجدانية في الشعر، وذلك بالتأكيد على الذاتية والغنائية والتأمل الصوفي والتغنى بالطبيعة وأحاسيس القلق والسأم والتمسك بالوحدة العضوية للقصيدية والبساطة في التعبير والتخيل والتصوير (١٥).

إلا أن ثورة الحداثة في الشعر لانتتهى، وتكاد تكون هناك عدة حداثات، إذ أن التعبير الشعري في اتجاهه نحو تعميق إحساس الإنسان العربي بوجوده لا يمكنه إلا أن يثور ويتمرد على كل مظاهر الإيقاع الخارجي وموسيقاه الصاخبة في الشعر التقليدي، وعلى كل القوالب الدلالية والخيالية النمطية التي سجنه بين جدرانها قرونًا طويلة هذا الرصيد الهائل من المنظوم الموروث. ولم يكن على الشعراء أن يثوروا تحقيقاً لحريتهم في ابتكار أشكال جديدة فحسب - فهذا المسعى كان موجوداً على الدوام بشكل أو بآخر - وإنما أيضاً سعيًا للاقترب من مكتون التجربة المأسوية للإنسان العربي المعاصر الذي لم يكد ينبثق وعيه وتفتتح عيناه على العالم الحديث حتى توالى عليه الصدمات والأزمات: صدمة الاحتلال الأجنبي، صدمة تقسيم فلسطين، وأزمة النظم العربية الرجعية والهزائم المتتالية أمام العدو الصهيوني، وكل صنوف الإحباطات الداخلية على المستوى الاجتماعي والنفسي والاقتصادي. لا جرم، من ثم، أن تتبادل منابع الشعر الموروث حركات الثورة والتمرد، فتنبثق مع نازك الملائكة والسياب والبياتي في العراق (١٦) أول حركات التجديد المعاصرة في الشعر العربي، وتتجذر إلى درجة الثورة الشمولية على التراث دعوة أدونيس (١٧) السوري إلى خلق عالم شعري جديد لا يمكن فصله عن إعادة بناء الإنسان العربي وإعادة تشكيل مخيّلته ورؤيته للوجود، بحيث يواكب زمنه ويحقق ماهيته كضرورة دائمة التشكل والتكوين، كما تنفجر ينباع التجديد الشعري في مصر مع جيل الستينيات وتكاد تبلغ زخمها مع جيل السبعينيات الذي لا يبرز قدرته فحسب على إعادة تشكيل الموروث اللغوي وإنما أيضاً على تشويره من منظور التمرد على كل أشكال التقديس التي يصطنعها كل مجتمع لنفسه، وذلك في ضوء المفاهيم الثورية التي أحدثتها المناهج الجديدة كالبنيوية والتفكيكية والأسلوبية في قلب العلوم الإنسانية (١٨).

والسراب، والشحاذ، وثرثرة فوق النيل». وأهم سمات هذه «الحساسية الجديدة»، كما يحددها الخراط نفسه، هي انقراط التسلسل الزمني للسرد الروائي، وانكسار خطية الحركة وعملية تنامي العقدة أو الحكمة، وغياب الإشارة إلى مرجعية خارجية أو نفسية فعلية، وكلها سمات تنطبق على الرواية الجديدة الفرنسية كما أسسها «آلان - روب جرويه» و«كلود سيمون». وربما الأهم من ذلك كله، عند الخراط، هو تحول العالم الموضوعي إلى إحدى إمكانات اللغة نفسها بحيث تفقد هذه طابعها الإشاري أو الإخباري البحت لتصبح أقرب إلى الرؤيا أو الحلم فتزول الفوارق بين النثر والشعر اللهم إلا سمة السردية، ونسبح في بحار «الكتابة عبر النوعية» التي يرى الخراط فيها أحد نتاجات اللاعقلانية التي فجرها الواقع المصري والعربي بعد هزيمة ١٩٦٧ وتوالى النكسات القومية والاجتماعية وصعد القوى الظلامية والسلفية (١٩).

بيد أن الحداثة الشعرية، وإن التقت بآخرة مع مفهوم الخراط للحساسية الجديدة، قد سلكت طريقاً مغايراً. فهي، بخلاف قضايا الشكل والتفعيل والخروج على القصيدة العمودية وبآخرة قصيدة النثر، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باكتشاف وجدان الإنسان العربي وانفجار ثورته على كل القيود التي كانت تعوق قدرته في التعبير عن نفسه والإفصاح عن مكانته؛ إلا أنها، مع ذلك، لم تصل إلى هذا الاكتشاف إلا في إطار حركة الشعر الرومانسي الغربي الذي استطاع أن يقدم للشباب المثقف، أكثر من الموروث، ما يحتاجه من رؤى وموضوعات وأشكال جديدة تتلاءم مع طموحاته ورغباته العارمة في تغيير عالمه المكبل بالتقاليد والعادات البالية.

من ثم، نفهم لماذا تقوم حركة «الديوان» بالثورة العارمة على شعراء الإحياء، وبوجه خاص شوقي لما أسند إليه من إجادة الشعر وريادته، لحذوهم حذو القدماء في المديح والرفاء وانكبابهم على شعر المناسبات وانعدام ما أسماه العقاد بالوحدة العضوية في شعر شوقي، كما طال هذا النقد اللاذع نشر المنفلوطي الذي نعت بالتصنع والإفراط في «الرفقة والأنوثة والحلاوة» (٢٠). وليس يعجب أيضاً أن تنجح الحداثة الشعرية بعد ذلك، عبر مدرسة «أبوللو» إلى تعميق النزعة الرومانسية

ظاهرة ما بعد الحداثة:

تقوم ظاهرة ما بعد الحداثة على أسس افتراضية أكثر من قيامها على أسس موضوعية محددة، ولعل ذلك رجع إلى ارتباطها بضرب من الحساسية العامة الناجمة عن بعض التغيرات الغائمة في قلب الحداثة نفسها. ومن ثم، هذا التداخل أو التشابك الذى نحس به بين كثير من مفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة. ولعل أيضاً ظاهرة «عدم الجسم» التى يتسم بها الفكر الغربى المعاصر الذى يقوم، فى معظمه، على أسس نقدية أو تفكيكية، تعد عاملاً هاماً من عوامل «غياب التحديد» أو «استحالته»، وهى العبارة التى تنسب إلى إيهاب حسن والتى تعد المعلم الأساسى لحركة ما بعد الحداثة.

مهما يكن من أمر، فإننا نعتقد أن هناك بعض الدراسات والإسهامات الجيدة التى يمكن الاهتداء بها فى تحديد الملامح البارزة لهذه الظاهرة المراوغة. ولعل كتاب «جيانى فاتيمو» عن «نهاية الحداثة» (١٩٦٩) يعد من أفضل الدراسات الفلسفية التى يحاول صاحبها حصر ظاهرة ما بعد الحداثة، على المستوى الفكرى، فى عدد محدد من المبادئ المحورية، وهى: موت الفن، وموت حركة الإنسانية (Humanisme) والعدمية، ونهاية التاريخ، وتجاوز الميتافيزيقا.

ويبرز مبدأ «موت الفن» من خلال ثلاثة أشكال رئيسية تدل على تدهوره كقيمة أساسية، وهى بروزه فى المجتمعات الصناعية المتقدمة كضرب من «الطوباوية» أو الملجأ الوهمى ضد حركة التقدم التكنولوجى، وكنوع من الفن الرديئ (kitsch) الذى يتنافى مع الذوق الرفيع، والذى تعممه وسائل الاستنساخ التكنولوجية وانتشار حركة المعلومات، وأخيراً كضرب من «الصمت» السلبي الذى يعمل على تقويض المجتمع وإعاقة التواصل بين البشر. ومن الواضح أن مظاهر تدهور الفن على هذا النحو تشير إلى رؤية رومانسية وأرسقراطية للفن، كما تعبر عن نوع من النقد الجذرى لحركة التحديث التكنولوجى ولانتشار المعرفة والمعلومات والمبادئ الديمقراطية. أضف إلى ذلك أنها تقدم لنا أيضاً رؤية عضوية وقيمية مسبقة للفن، وذلك بقدر ما تستنكر الوظيفة النقدية للفن ودوره فى نقد القيم السائدة

التي غالباً ما ترتبط بهيمنة القوى المحافظة فى المجتمع. وتبرز أيضاً هذه الرؤية العلوية للفن من خلال اعتباره تعبيراً صادقاً عن قيم أصيلة ومبادئ أولية تتعارض مع إمكانية استنساخها وتعميمها، وهو الأمر الذى يجعل من الفن حكرًا على صفة اجتماعية تملك الحس المرهف والذوق الرفيع دون غيرها من الطبقات الشعبية. غير أن مفهوم «الكيتش» قد يوظف أحياناً بطريقة مغايرة لما يذهب إليه «فاتيمو» حيث يدل، ليس على التعميم المبثّل للفن، وإنما على انهيار القيم الفردية الحقيقية فى المجتمعات الشمولية، كما نرى فى أعمال «كوندنرا» الروائية. ذلك أن هذه المجتمعات كانت تضع فى مقدمة القيم «الظاهرة» أو «المعلنة» الغيرة على المصالح الوطنية، والحفاظ على التماسك الاجتماعى، وشجب النزعات الفردية والعواطف الخاصة، وهو مما أدى إلى اعتبار كل المشاعر الشخصية المشروعة وكل حاجات الإنسان الحميمة، من حب للذات وميل إلى العزلة أو الاختلاء بالمقربين من الأصدقاء أو الرغبة فى التعبير عن النفس من خلال أعمال فنية أو أدبية غير ملتزمة بالشعارات الرسمية الجوفاء، عادات «برجوازية» مضللة أو «موضة قديمة»، وهو الأمر الذى انتهى إلى ضياع الفرد تحت وطأة الالتزامات العامة، وإلى هيمنة عالم الزيف والنفاق والازدواجية على السلوك والكلام واختلاط الأمور إلى درجة أن كل فعل إنسانى لم تعد له قيمة فى ذاته، وإنما أصبح خاضعاً للتفسيرات الاحتمالية، وذلك بقدر ما تكون الغاية المعلنة منه بعيدة كل البعد عن نية الفاعل وقصديته الحقيقية.

أما موت «النزعة الإنسانية» فيرد إلى انحسار الميتافيزيقا وانتصار الفكر البرجماتى وغلبة التكنولوجيا، وهو ما يعنى ضياع الذاتية أمام غلبة الفكر العملى الموضوعى. ولعلنا هنا أيضاً أمام رؤية محافظة، لأن ضياع «الإنسان» المقصود هنا هو الإنسان «المجرد» الذى تنسب إليه قيم عامة وجوهرية لا تخضع لحركة المجتمع أو التاريخ. ولعلنا نذكر هنا شجب «فيتشة» لحركة الفكر الإنجليزى النفعى وربطه بطريقة خبيثة بين المنطق العلمى والميتافيزيقا؛ وكذلك جدال «هيدجر» مع رواد مدرسة فيينا فى المنطق الوضعى، وبوجه خاص

مع «كارناب» الذى حاول تقويض أسس الفكر الميتافيزيقى مدعياً أن الميتافيزيقا لا تقدم «جُملاً» تخضع لمعيار الزيف أو الصواب وأن ما تقدمه ليس شيئاً بالمره.

إلا أننا لو أخذنا فى الاعتبار مفهوم «موت الإنسان» عند «فوكو»، فإننا نجد أنفسنا أمام رؤية مخالفة بعض الشيء. ذلك أن «فوكو»، وإن كان قد تأثر بفيلسوف إرادة القوة فى منهجه الموسوم بـ «الجينولوجيا»، يعنى بهذا الموت أمول «موضوع» العلوم الإنسانية، وهو هذا التصور الافتراضى للإنسان كما شكلته الإجراءات المعرفية والتنظيمية ذات المنطق البرجوازى خلال القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر. من ثم، عنى موت الإنسان هنا ضرورة إعادة بناء العلوم الإنسانية على أسس جديدة، وذلك بقدر ما أراد «نيتشه» بمفهومه الجديد عن «الإنسان الخارق» ليس تأسيس صورة عنصرية للإنسان، كما فهم فى إطار الحركة النازية، وإنما بناء إنسان يستطيع تجاوز حدود عصره بما تحمله من آراء ونظريات فاسدة وقادر، فى الوقت نفسه، على أن يبشرنا ببزوغ فجر جديد للبشرية.

على كل حال، إن ما قدمناه من تفسير للمحاور السابقة، التى أشار إليها «فاتيمو»، لا يتطابق تماماً مع تفسيراته لفكر ما بعد الحداثة. فهو يعتقد أن تناقضات نظريات ما بعد الحداثة لا يمكن تجاوزها إلا بإبراز قضيتين هامتين: أولاهما إشكالية «العودة الأبدية» عند «نيتشه»؛ وثانيتهما قضية «تجاوز الميتافيزيقا» عند «هيدجر»؛ وذلك بقدر ما تمثل هاتان القضيتان، فى ظنه، نوعاً من القطيعة الجذرية مع مفاهيم «نقد الثقافة» (Kulturkritik) التى راجت فى النصف الأول من القرن العشرين، مشيراً بذلك - من غير شك - إلى إسهامات «مدرسة فرانكفورت» وعلى رأسها «أدورنو» و«هورباخيمر» وتلميذ الأول «هابرماس»، بحيث تكون عبارة «ما بعد» (post) ليست مجرد تخط لمفهوم «الحداثة» كمرحلة من مراحل تطور الفكر الغربى فى سعيه، منذ تحلده لمصادره اليونانية، نحو اكتشاف أشكال جديدة أكثر رقىاً وتقدماً، وإنما إعادة طرح لقضية «الأساس» أو «التأسيس» ولقضية «المصدر» وما يرتبط

به من تصورات «غائية» (telos)، كما وضع أسسها «هيجل» وبلورها «هوسرل» من بعده. على هذا النحو تصبح عبارة «ما بعد» ليست تطوراً أو تطويراً للحداثة، وإنما قطيعة معها وخروجاً عن خط الصيرورة التاريخية فى صورة طرح جديد يعتقد «فاتيمو» أنه يتم فى شكل «الحدوث». ومن ثم يصبح ما بعد الحداثة حدثاً جزئياً لا يمكن فهمه - فى نظره - إلا على ضوء ضربين من التأريخ: تأريخ الحدث نفسه، وتأريخ الذات التى طرحه. ولكن لما كان مفهوم «الحدث» هذا لا يشكل، فى نظر بعض النقاد، تجاوزاً فعلياً لمعنى التاريخ والتاريخية، فإن «فاتيمو» يرى ضرورة طرحه، لا على شكل مرحلة جديدة أو بعدية، ولكن فى إطار تجربة خاصة، هى تجربة «نهاية التاريخ» التى يظن بأن «أرنولد جيهل» (A.Gehlen) هو أول من أشار إليها من خلال عبارة «ما بعد التاريخ». ومع ذلك، فهذه التجربة ليست بجديدة تماماً. فلقد عرفت خلال النصف الأول من القرن العشرين عبر فكرة «انحدار الغرب» عند «شينجلر» أو فى صورة عودة جديدة إلى المصادر، كما يقال عن عودة «هيدجر» إلى فيلسوف الواحد «بارمينيدس» فى سبيل قراءة جديدة لقضية الوجود. وهناك من ربطها كذلك، مع تفاقم التجارب النووية، بالإحساس الفاجع بوقوع كارثة نووية وشيكة، وهو ما يشكل، فى نظرنا، صورة جديدة لهولسات «نهاية العالم» التى تعرف بالحركة الألفية (millénarisme) التى ظهرت مع بداية العام الألف من الميلاد. إلا أن «نهاية التاريخ» بهذا المعنى ليست هى المقصودة، فى زعم «فاتيمو»، إذ المقصود هو، بالأحرى، نهاية الرؤية أو الممارسة التاريخية كعامل من عوامل توحيد تجربة الحياة، وذلك بقدر ما أضفت التقنيات وحركة المعلومات المعاصرة على حياتنا وطريقة معيشتنا نوعاً من الثبات النسبى وإحساساً غامراً بعدم التغير، وهو إحساس - كما يبدو - يقلل من القدرة على التوقع، ويجعلنا نعيش فى عالم «رويتنى» ومألوف تكاد ترد فيه كل مبتكرات التكنولوجيا إلى إمكانيات التخطيط والتنظيم المتاحة. ومن ثم، يخفى الإحساس بأهم مقومات الحداثة التاريخية، وعلى رأسها قوانين التقدم

والديموقراطي العادل، وإن كان ينسب، في الوقت نفسه، إلى حركة تجلبد الماركسية، و«دريد» بسبب منهجه «التفكيكي» الذي لا يصل بنا إلى أي نوع من الحسم الفكري، و«فوكو» لرفضه شمولية النسق البنيوي وفكرتي الذاتية والمتصل التاريخي، ولتقده كذلك لعقلانية التنوير الموروثة عن القرن الثامن عشر.

مهما يكن من أمر، فإن عملية تنظير ظاهرة ما بعد الحداثة تنسب، بوجه خاص، في فرنسا إلى كل من المفكرين الشهيرين «ليوتار» و«بودريار».

ولقد عني «جان-فرانسوا ليوتار» في كثير من أعماله مثل «الاستعدادات الدفعية» (١٩٧٣) و«اقتصاديات الليبدو» (١٩٧٤)، و«انجرافات انطلاقاً من ماركس وفرويد» (١٩٧٣) بكشف دور دفعات الرغبة المبثوثة في قلب الواقع اليومي، بحيث تبدل له هذه الدفعات، على مستوى التعبير أو الكتابة، متجاوزة دائماً لوظيفة اللغة الإشارية. وهو لم يصل إلى هذا الكشف إلا بالمزاوجة بين خصائص «الليبدو» عند «فرويد» وبين مفهوم الرغبة كإرادة قوة قابلة للانتشار وليس للكبت، كما يصورها الفكر النيتشوي. ولربما قد هداه ذلك في كتابه «الوضع ما بعد الحدائي» (١٩٧٩) إلى نقد وتفكيك «الميتاحكايات» التي تشكل العامل الأيديولوجي للخطاب العلمي والمعرفي. ذلك أن العلم - خاصة بعد وصوله إلى مرحلة التأسيس الوضعي وتحويله إلى مجرد برجماتية أدائية - لا يستطيع أن يتشكل في صورة خطاب معرفي إلا بتجاوز آلياته والانخراط في عمليات تبرير وتفسير مرتبطة بغاياته وأهدافه الاجتماعية. ومن ثم، كان العلم في عصر التنوير يقوم على حكاية التقدم وقابلية البشرية للتطور والارتقاء والتفكير العقلاني، وكان في العصر الوضعي يقدم لنا أيديولوجيا علموية منهضة للفكر الأسطوري البدائي وللفكر اللاهوتي الغائي أو الميتافيزيقي التجريدي. وما هو ذا العصر المعلوماتي يقدم لنا على أنه عصر إبداع الأفكار وتحقيق لديموقراطية المعلومات في مجتمعات تقوم على الشفافية والتجانس التواصلية الكاملين؛ بينما تتحول المعرفة، في الواقع، إلى سلعة أو بضاعة تدخل في علاقة تبادلية بين منتج ومستهلك. ومن ثم، في علاقة قوى

والتطور إلى الأرقى، الأمر الذي ينعكس بدوره على التصورات الأخلاقية والأنطولوجية بحيث تصبح الأخلاقيات غير خاضعة لا للمثل الأفلاطونية التي تتطلب نوعاً من الارتقاء بالنفس، ولا لجذلية الواقع والتاريخ كما تصورها الحداثة، وإنما لإمكانات التعرف على الوجود الإنساني كنوع من «حقل الممكنات».

كما أن «فاتيمو» يشير إلى نقطة أخرى بالغة الأهمية، خاصة في كتابات «جادامر» الألماني و«بلاتشو» الفرنسي، ألا وهي «انكسار الكلمة الشعرية»، والمقصود بهذا «الانكسار» في الفكر الألماني هو إنهاء عملية الربط التي كان يقيمها الشعر بين الكلمة وبين «الأرض» و«تجربة الموت»، بحيث تصبح الكلمة الشعرية بعد تحررها، خلال الفترة الممتدة من الحركة الرمزية إلى تجارب الطلائع الشعرية في القرن العشرين، تحقيقاً لجوهر الشعر الحميم في صورة كلمة خالقة ومبدعة، وهو ما أثبتته النقد الأدبي والأسلوب المعاصر من كون الشعر كشفاً لوظيفة اللغة الشعرية كلفة ذاتية في جوهرها، وغير متعددة أساساً، وهي نقطة تذكرنا بمفهوم «كينونة» اللغة اللازمة أو اللامتعدية التي يرى فيها «فوكو» أساس الأدبية المعاصرة.

ولعل رؤية «فاتيمو» تعد أكثر الرؤى تماسكاً لمفهوم ما بعد الحداثة، وذلك لقدرته على التأميل الفلسفي واستكشاف أهم نقاط التجديد في فكر كل من «نيتشه» و«هيدجر» اللذين يعدان أهم ممثلين لفكر ما بعد الحداثة. إلا أن هذا المفهوم لا يكاد يخرج عن نطاق الفلسفة الخالصة، إن صح هذا التعبير، حتى يتعرض على أيدي مفكرى المجتمع الاستهلاكي «بودريار» واللغة والاختلاف (ومنهم «ليوتار») ورواد النقد الأدبي والفن والعمارة، إلى نوع من التكاثر العشوائي الذي يصعب حتى الآن تحديد كل معالمه وأبعاده، وخاصة أننا أمام حركة تاريخية مستمرة، وبصدد تجربة لم تنته بعد. أضف إلى ذلك أننا نستطيع، بسبب التشابهات الكثيرة بين مفكرى العصر الواحد إدراج كثير من أسماء المفكرين وإخراجهم من حركة ما بعد الحداثة من غير أي حرج. فـ «هابرماس»، مثلاً، يمكن عده منها بسبب تنظيره الذائب للعقل التواصلية ودوره في بناء المجتمع

الثانية للهيئة المصرية العامة للكتاب، يعد أفضل تقديم لمختلف الأبعاد الفنية والأدبية والفلسفية لظاهرة ما بعد الحداثة، كما أنه يشكل تقصيماً منهجياً لكل دلالات المفهوم سواء عند الكتاب على اختلاف مشاربهم أو من خلال القواميس المتخصصة، وسوف نعتمد عليه في اختيار بعض الأفكار الرئيسية لأقطاب هذه الحركة.

تثير «مارجريت روز» قضية تعقد المفهوم وتعدد، بل تضارب التعريفات التي يشملها. وإن كان من الممكن أن نجتمع هذا الشتات في خط عام افتراضى فلعله يتلخص في رفض فكرة «الإبداع» التي تقوم عليها الحداثة وإبدالها بعالم الصورة أو بديل الأصل وبمبدأ التلقيق أو «كله ماشي» - كما يقال - في عمارة ما بعد الحداثة بوجه خاص. ويزر هذا التصور عند «بودريار» الذي يربط الفترة الصناعية المنصرمة في الغرب بمبدأ الإنتاج وقيم التجاوز أو التسامي والحقبة المعاصرة بمبدأ الزيف والاستنساخ والمحاكاة وقيم محايشة الأشياء ومطابقتها لغايتها، وهو ما يشكل الجانب الآخر من سيادة العلاقات الرمزية في المجتمع الاستهلاكي على علاقات التبادل الطبيعي أو الواقعي المباشر. أما بالنسبة لفكرة الصورة أو البديل فالمقصود بها في المجتمع ما بعد الصناعي هو انتشار الأشياء أو السلع الصناعية بدلاً من الأشياء الأصلية ذات القيمة الذاتية على شاكلة الحلّى الزائفة والمنتجات الصناعية كالأكرليك والسليكون والبوليستر وغير ذلك. كما تشمل إحلال الصورة الفوتوغرافية أو المستنسخة محل اللوحات الفنية، وهو ما يعنى تكرار الأصل، أى الواحد الذى لا يتغير، إلى صورة مكررة إلى ما لانهاية.

وتشير الكاتبة أيضاً إلى تعريف الكاتب المصرى «إيهاب حسن» لحقبة ما بعد الحداثة بأنها زمن استحالة التحديد، وتعريف «فريدريك جيمسون» بأنها عصر التحكم الكامل فى ظل النظم السيبرنيطيقية الجديدة، واعتقاد «هيدايچ» بأنها زمن التلقيق والمحاكاة المعارضة (pastiche) والرمز الكنائى (allégorie) والفراغ الضخم فى عمارة السبعينيات (hyperspace)، ورأى «هودنوت» بأن عصر ما بعد الحداثة يوازى فى عالم البناء اكتشاف صيغة «فوق

بين سادة ومسودين، وهكذا تفقد المعرفة قيمتها الذاتية - أى قيمتها الاستعمالية - لتدخل فى علاقات التبادل الصورى، كما كان الأمر بالنسبة لواقع السلعة فى النظام الرأسمالى السابق. إلا أن هذا الاستلاب الصورى، الذى تؤول إليه المعرفة العلمية بتحولها إلى سلعة معلوماتية أى تجارية، لا يبرز بوضوح - للأسف - للعبان، أى أنه لا يظهر أو يكشف دور السلطة الفعلية المتحكمة فى التقنيات المعرفية الجديدة والمالكة لمشروعية توزيع المعرفة، وذلك بقدر ما يحجب الخطاب الحكائى، أى الأيديولوجيا، الواقع الفعلى لعملية التحكم فى توزيع ونشر المعلومات بواسطة ضروب من التبريرات الخادعة مثل السعى نحو إقامة مجتمعات مستقبلية تقوم على التعايش والتواصل وديموقراطية المعرفة.

وإذا كان «ليوتار» مازال مرتبطاً - كما نرى - بالنموذج الماركسى لتحليل دور السلعة فى النظام الرأسمالى الكلاسيكى، خاصة فى تمييزه بين قيمتى الاستعمال والتبادل، فإن «جان بودريار» يحدد، على العكس، قيمة السلعة ليس من منطلق الحاجات الطبيعية، ولكن على أساس وظيفتها الرمزية والمظهرية فى المجتمع الاستهلاكي الجديد حيث تدخل فى الاعتبار رغبة الاقتناء والتميز بقدر ما تدخل المقدرة الشرائية، وذلك ليس فحسب فى مجتمعات الوفرة أو الرفاهية الجديدة، وإنما أيضاً فى المجتمعات القديمة أو المتخلفة حيث يلعب الإنفاق الترفى دوراً كبيراً. إلا أن الجانب القيمى لا يختفى من أعمال «بودريار»، فهو فى سعيه نحو تحليل الوظيفة الرمزية للأشياء فى المجتمع الاستهلاكي يعمل على إبراز مدى الزيف الذى يعيش فيه الناس فى إطار الجنون الاستهلاكي للأشياء، وإلى أى مدى يفتن المنتجون فى خلق حاجات وهمية لديهم انطلاقاً من ممارسات يقوم الكاتب بتحليلها فى إطار اقتصاديات الرغبة ومن خلال سيميوطيقا دقيقة للأشياء التى تشكل، فى الواقع، الركيزة الأساسية للمجتمعات الاستهلاكية المعاصرة.

وبالنسبة للجوانب الأخرى من ظاهرة ما بعد الحداثة، فإن كتاب «مارجريت روز» الذى يحمل هذا العنوان والذى ترجمه أحمد الشامى ضمن سلسلة الألف كتاب

وظيفية» وإمكانية إقامة مساكن جديدة سابقة التجهيز وقابلة للحركة والتركيب.

وتحاول الكاتبة، كذلك، تلخيص المشكلات الأساسية لتصورات ما بعد الحداثة في بعض النقاط الرئيسية، وهي، في الحقيقة، نقاط جوهرية وإن كان أيضاً من الصعب الاعتماد عليها كلية في حسم القضية المطروحة. من ذلك أن ما بعد الحداثة هي فترة «اللاحق» (post) وما يتضمنه هذا المفهوم من الميل إلى الانحطاط، وهو - كما نرى - منظور معيارى ذو دلالة اجتماعية محافظة، أو أنها من حيث التقدم التكنولوجى فترة المعلوماتية والوسائط والآلات المعقدة وما يرتبط بها من ألعاب لغوية تبرز عبر علوم كثيرة مثل السيميوطيقا واللغات الحاسوبية والتفكيكية وغيرها. وتصوغ الكاتبة بقية النقاط فى صيغة تساؤلات أكثر منها إجابات شافية أو مقنعة، ومن بينها أن مفهوم ما بعد الحداثة يقوم على نوع من التداخل بين فترتين، ومن ثم، فهو يدل على ثنائيات متعارضة كالاستمرار والانفصال، والتشابه والاختلاف، والوحدة والتمازج، والتبعية والتمرد، أو يعبر عن الظواهر الريادية والطليعية، فيضم، من ثم، حركات أدبية أو فنية كالسريالية والدادائية، أو علوماً أحدثت ثورة أو انقلاباً فى الفكر البشرى كالغروبيدي والماركسية والنيتشوية والتفكيكية. أضف إلى ذلك أن مفهوم ما بعد الحداثة قد يعبر عن رؤية متميزة تعارض الأنماط السائدة فى قلب الحداثة نفسها، خاصة بعد أن وصلت هذه الأخيرة إلى مرحلة الجمود فى أواخر القرن التاسع عشر، الذى عرف مذاهب الانحلال (décadence) وفكر التدهور ونهايات الأزمنة. ومن ثم، يمكن ضم كتاب ومبدعين عديدين من أمثال «ييكيت» و«نابوكوف» و«جومورو فيكس» و«جينيت» و«كونديرا» إلى تيار ما بعد الحداثة.

ولقد أوردت «مارجريت روز» فى كتابها المذكور جدولاً طريفاً (٢٠) لتقائلات مفاهيم كل من الحداثة وما بعد الحداثة عند إيهاب حسن، وهو، فى نظرنا، عظيم الفائدة من حيث قدرته على كشف الفوارق الدالة والمعبرة بين الحركتين. على هذا النحو، نرى إيهاب حسن يقيم تعارضاً بين الرومانسية والرمزية كتعبير عن الحداثة، وبين «البنافيزيقا» و«الدادائية» كتعبير عن تيار ما بعد الحداثة، وهو فصل موفق من حيث كون

«البنافيزيقا»، وهى العلم «الوهمى» للجزيئات المناط بها «توفير الحلول الخيالية للمشاكل العامة» وفقاً لـ «جارى»، و«الدادائية» كحركة ثورية ثقافية وفنية فوضوية أطلقها «تسارا» ومثلها «أرب» و«هانز ريختر» و«بيكايكا» و«مان ريه» و«بريتون» وغيرهم، تجمعان سمتين أساسيتين من سمات ما بعد الحداثة، وهما ظاهراً «اللعب» و«الاحتفالية»، خاصة أن «جارى» كان يعتمد فى مصادره على أدبيات تلاميذ المدارس (littérature potachique)، وهو نوع تمتد جذوره إلى العصور الوسطى، ويتميز بالاحتفالية أو «الكرنفالية» التى اكتشفها «باختين» من خلال دراسته للكاتب الفرنسى الموسوعى «رابليه»، وأن حركة «دادا» هى أيضاً نوع من المظاهرة الثورية الاحتفالية، التى ربما وجدت أروع صورها فى ثورة مايو ١٩٦٨ الطلابية، والتى يعتبرها كثير من الكتاب، ومنهم «جارودى» نوعاً من التعبير الجماعى الاحتفالى، خاصة أن هذه الثورة كانت تصحبها احتفاليات غنائية وراقصة، وهى، من ثم، تشبه الكرنفال. أضف إلى ذلك أن الجدول المذكور يحدد للعمل الفنى الحدائى سمات أهمها:

«الشكل المتصل أو المغلق، وجود غرض أو هدف، التصميم والبناء، الاكتمال الفنى، الخلق، المركزية، الحضور، احترام الأجناس الأدبية، الانتقاء وتوظيف الاستعارة، التأويل، الاهتمام بالقص والمذلول، والتمركز حول الذات، والعلية، والشعور بهوس الاضطهاد» ويقابل ذلك من سمات ما بعد الحداثة على وجه التقريب:

«الشكل المعارض أو المفتوح، التلاعب، الصدفة، الفوضى، الإجرائية، التفكيك، الغياب، التشنيت، النص وتنمى النص، الكناية، المزج، اللاتأويل، اللاقص، الدال، الرغبة، الفصام، والاختلاف».

وليس من شك فى أن هذه التقابلات تشكل برنامجاً دراسياً حافلاً، غير أننا سنكتفى بالإشارة إلى دلالتها العامة. ذلك أنه بالفعل حينما تبلور الأدب الأوروبى الحديث، وبوجه خاص مع انبثاق الحركة الرومانسية، التى حاكنتها عندها «مدرسة الديوان» واستعارت منها فكرة «الوحدة العضوية» تحت تأثير انتشار التطورية وعلوم الحياة فى أوروبا فى بدايات القرن التاسع عشر، كانت أهم متطلبات العمل الفنى هى أن يكون عملاً

من التعبير من خلال ومضات وخطرات غير مترابطة على طريقة «نيتشه» فى صياغة الخطاب الفلسفى، أو على طريقة بعض الشعراء الذين يسعون إلى تفتيت السياق الشعرى بإبراز وظيفة الكلمة المفردة كمرادف للحظة الانكسار الذى تعاني منه الذات المشتتة، أو للحظة التالى التى تمثل انفجار الرؤية الإبداعية لدى الفنان الساعى إلى الاتحاد بالوجود. أضف إلى ذلك أن تفكيك النص، الذى يقوم عليه الفكر الفلسفى الغربى المعاصر^(٢١)، لا يسمح بانغلاقه أو تكرسه فى صورة شمولية، وإنما يعمل على تفتيته بشكل مستمر حتى يكون قابلاً دوماً كمجموعة من الدوال المرجأة الدلالات لإنتاج مدلولات جديدة قابلة، هى الأخرى، للتحول إلى دوالٍ منتجة لدلالات أخرى، وهكذا إلى مالانهاية.

ولعل هذا الانفتاح نفسه هو الذى يفتح المجال لكل أشكال الأعيب اللغة، ولكل ضروب الفوضى الإجرائية وعمليات المزج والتفكيك والتشتيت، وقوانين الاختلاف لكى تقوم بوظيفتها كآليات لتنمى النص، والذى يسمح للكتابة والاستعارة بتوليده عن طريق علاقات التشابه والتجاور والتبادل بين الجرميات والكيليات، وبإللاج الرغبة فيه كظاهرة فصامية تعمل على تقويض كل البنى الصورية المسبقة التى تحاول فرض سيطرتها على مغامرة الكتابة فى انطلاقاتها اللاواعية، مثل بناء اللغة وتراكيبها الجاهزة أو بناء القص الموروث بما يفرضه من صيغ وأشكال معدة سلفاً، وأهداف وغايات متجاوزة لطبيعته الأدبية.

إلا أن هذه الرؤية الثورية لعملية الكتابة الأدبية أو الإنجاز الفنى لا تشكل - للأسف - السمة الغالبة لظاهرة ما بعد الحداثة التى ترتبط، فى مضمونها التاريخى، بما تفرزه مجتمعات الاستهلاك الجديدة من أيديولوجيات الآلة والتأقلم مع واقع الأشياء التى تصبغ غاية فى نفسها. بعبارة أخرى، إن هذه الرؤية هى، فى الأغلب، نوع من التمرد على واقع الإنسان الجديد فى عالم التعميط والعولمة؛ وهى، من ثم، كعملية إبداعية، فى المقام الأول، ابتكار وكشف لأشكال جديدة وتجاوز نقدى وثورى لكل ما هو سابق وقائم من أجل بناء مستقبل هو صنو الحلم نفسه وغاية الإنسان ككائن

إبداعياً متكاملأً ومتسقاً تجعل منه خلقاً حياً بالغ الحضور. أضف إلى ذلك ما أوضحه «جورج لوكاتش» فى دراسته عن «الرواية التاريخية» من علاقات وشائج بين تألق فن الرواية فى القرن التاسع عشر وبين صعود الطبقات البرجوازية أو «الليبرالية» التى تعتمد، فى حياتها، على التنظيم والتخطيط والعقلانية فى سبيل تحقيق أهدافها التاريخية. كما أوضح كذلك «بول ريكور» فى دراسته عن «الزمن والقص» العلاقة الموجودة بين «الحبكة» فى الرواية كمحور لتجميع شتات الأحداث الروائية وتنظيمها وبين وظيفة «الاستعارة» فى البناء الشعرى والخيالى، كمحور للتغلب على تناثر الظواهر الحياتية والمعيشية أمام حركة الشعور فى توجيهه نحو حدس الأشياء وتملك الوجود. كما نستطيع أن نرى العلاقة بين السمات التى يقدمه إيهاب حسن لتعريف الحداثة مثل «البناء والتصميم والخلق والمركزية والقص» وبين وظيفة الاستعارة الدمجية والترجيحية لشتات الظواهر كما يفهما «بول ريكور». أضف إلى ذلك أنه لا يمكن فصل الرواية عن التاريخ من حيث اشتراكهما فى عملية القص أو السرد، ولكن ذلك لايعنى خلط الجنسين: فالرواية كتاريخ وهمى تقدم لنا قصاً خيالياً أو إعادة ترتيب لعناصر الواقع، والتاريخ كرواية أمينة للأحداث الفعلية يقدم لنا - افتراضاً - سرداً موضوعياً لها. أما البحث عن الأصل والعلية فهو ضرب من البحث عن الأسباب والدوافع التى يقوم عليها العقل التحليلي - قبل ظهور المفاهيم الاحتمالية والإحصائية - المواسب لظهور الحداثة كروية متزامنة مع الرؤية البرجوازية للوجود التى تسعى إلى الهيمنة والتعاضم اللذين يصلان إلى درجة تضخم الأنا الغربية وشعورها - ربما مع تفاقم إحساسها بالذنب - بهوس الاضطهاد الذى يؤدى فى استفحاله إلى داء «البارانويا» وجنون العظمة.

وإذا كانت خصائص الحداثة، على النحو الذى أشار إليه إيهاب حسن وحاولنا تفسيرها على ضوءه، تشكل مجموعة من السمات الإيجابية، فإنه من السهل اعتبار خصائص ما بعد الحداثة سمات سلبية أو معارضة لها. لا جرم، من ثم، أن يكون انفتاح النص فى مناهضته لوحدة العمل الفنى نوعاً من البحث عن أدبية المقطع أو لونا

يسعى إلى التحقق في المطلق والتألق في الآفاق البعيدة، آفاق النجوم المنتشرة إلى مالانهاية.

الهوامش

- (١) د. عزت قرني: في الفكر المصري الحديث. محاولات في إعادة التفسير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٨ - ١٩.
- (٢) على بركات: رؤية الجبرتي لبعض قضايا عصره، مجموعة تاريخ المصريين رقم ١٠٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٧.
- (٣) د. محمد عمارة: رفاة الطهطاوي، رائد التنوير في العصر الحديث، دار الشروق، القاهرة - بيروت ١٩٨٨، ص ١٤٥.
- (٤) بيتر جران: الجذور الإسلامية للرأسمالية - مصر ١٧٩٠ - ١٨٤٠، (ترجمة محروس سليمان)، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.
- (٥) Thierry Hentsch, L'Orient Imaginaire, Paris, Ed. de Minuit, 1988, pp. 74-75.
- (٦) Machiavel, Le Prince et autres textes (traduit par J. V. Périès). Paris, Union Générale d'éditions. Collection 10-18, 1962.
- يُرد «ماكيافلي» فضلاً لمغتصبى السلطة الذين لا يتورعون عن سفك الدماء، ومنهم «أجاثوكل» الصقلى فى العصور القديمة و«أولفروتو دا فرمو» المعاصر للكتاب. ويعبر «ماكيافلي» عن إعجابه بهذه الشخصيات «القوية»، كما يعتبر سلوكهم مشروعاً. انظر ص ٣١-٣٣. ولعل ذلك يذكرنا بـ «بيبرس» فى تاريخنا القومى.
- (٧) Jürgen Habermas, Droit et démocratie Entre Faits et Normes, Paris, Gallimard, 1997, pp.15-40. (النسخة الأصلية ١٩٩٢).
- (٨) Robert Mandrou, Magistrats et Sorciers. Paris, Plon, 1968.
- (٩) Louis Althusser, J. Rancière, P. Macherey, Lire le Capital. Paris, F. Maspero, 1965, t.I., pp.31-89.
- (١٠) Georges Gurvitch, La Vocation Actuelle de la Sociologie. Paris, P.U.F., 1963, t.II, p.326.
- يحدد «جوزيفتشى» ثمانية أشكال من الزمن الاجتماعى:
 - ١- الزمان البطيء أو طويل المدى.
 - ٢- الزمان الخادع حيث تتجمع الأزمان تحت السكون الظاهر.
 - ٣- زمان التردد وانعدام اليقين.
 - ٤- الزمان الدورى الذى يدور حول نفسه.
 - ٥- الزمان المتخلف عن نفسه.
 - ٦- زمان التناوب بين التقدم والتأخر.
 - ٧- الزمان المتقدم على نفسه.
 - ٨- زمان الابتكار المتفجر.
- (١١) إدوار الخراط: الكتابة عبر النوعية - مقالات فى ظاهرة القصة - القصيدة، ونصوص مختارة، دار شرقيات، ١٩٩٤.
- غالباً ما تترادف عند الخراط هذه التسميات الثلاث: الحساسية الجديدة، الكتابة عبر النوعية، والقصة - القصيدة، للدلالة على نوع جديد من الكتابة، على مستوى الوطن العربى، وهى كتابة تسقط فيها الحدود بين الأجناس، وتغلب عليها الشعرية (من هنا لفظة القصيدة) ولكن من غير أن تغيب عنها السمة الأساسية للقصة أو الرواية، وهى السردية. ويبدو لى واضحاً أن هذا المنحى الذى يذهب إليه الخراط جد قريب من الكتابة السردية. انظر ص ص ٩-٣٤.
- (١٢) نغوى صالح: «الحساسية الجديدة والكتابة عبر النوعية» - مشكلة التجنيس الأدبى (عند روائى وناقد تجريبى). مجلة الآداب، آيار -

حزيران، ١٩٩٧، ص ٧٠.

(١٣) إدوار الخراط: أنشودة للكثافة، دار المستقبل العربي، ١٩٩٥، ص ص ١٧٤-١٧٧.

(١٤) عباس محمود العقاد وإبراهيم عبد القادر المازني: الديوان (في الأدب والنقد)، دار الشعب، القاهرة، ١٩٩٧، الطبعة الرابعة، ص ص ٨٤-١٣٠ ومابعدهما. (النسخة الأصلية ١٩٢١).

(١٥) المجموعة الكاملة لمجلة أبوللو (١٩٣٣-١٩٣٤) المجلد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٨، ص ٣٠.

(١٦) إحسان عباس: اتجاهات الشعر العربي المعاصر، دار الشروق، بيروت ١٩٩٢. ص ص ١٥-٤٧.

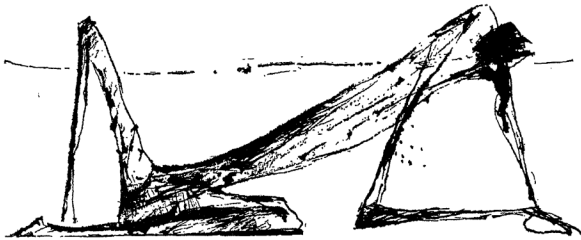
(١٧) أدونيس (على أحمد سعيد): الثابت والمتحول. بحث في الاتباع والإبداع عند العرب - ٣ - صدمة الحداثة. دار العودة- بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣.

(١٨) محمد عبد المطلب: تقابلات الحداثة في شعر السبعينيات، كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، عدد ٤٥، نوفمبر ١٩٩٥، ص ١٣.

Gianni Vattimo, *La Fin de la Modernité et Herméneutique dans la Culture Post-Moderne*. Paris, éd. du (١٩) Seuil, 1987(éd. Originale, 1985).

(٢٠) مارجريت روز: ما بعد الحداثة. (ترجمة أحمد الشامي)، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٦، سلسلة الألف كتاب الثانية ١٥٣.

(٢١) مجلة فصول، الهيئة العامة للكتاب، العدد ٢، مجلد ١٤، صيف ١٩٩٥.



الموقف الملتبس من ما بعد الحداثة فى الشعر

ابراهيم فتحى*

المحايدة، ويكتب الآن عما هو قائم بالفعل وليس عما هو متخيل فى الذاكرة الرسمية المؤدجلة بعد أن تمت تربية الجمهور سياسيا وثقافيا وجماليا. فالنص الشعرى يدعو إلى أن ينفض الناس عن أذهانهم بقايا الماضى وأن يبحثوا عن ألفباء (أبجدية) جديدة نابعة من الحياة. فالذات الجمعية تفتتت فى عصر الشتات والتفرق العظيم، والكيانات الكبرى تفتتت وواصلت الكيانات الصغرى تفتتها. ويؤكد أمجد ريان أن التبعثر والتناثر هما ملامح العصر الجديد. ويكرر أمجد ريان مع آخرين أن اللغة الشعرية تبحث عن ألفباء (أبجدية) جديدة متخلصة من كل التراكمات التى توجهها معارف سابقة، وهى ترفض الانتماء إلى أى منظور إيديولوجى أو معرفى لأن الفكر والثقافة سقطا فى تشظ وشتات لانهاية لهما، ولا سبيل لها إلا البدء من أصغر التفاصيل واللحظات العابرة والعناصر الحسية والجسدية وعنده تكون الحسية العامة أداة أولية للشاعر الذى يبحث عن بدايات لا تشويها توجيهات مسبقة فكرية أو جمالية وتعتمد على ممارسات بصرية وشمية ولمسية وجنسية. ولا بد بطبيعة الحال أن تركز هذه الحسية على نزعة ذاتية متضخمة وعلى صورة جديدة للذات الممزقة المتأرجحة وإحساساتها العفوية البدائية. فالقصيد النثرى الجديد كما يقول الشاعر شريف

تكرر الحديث عن شعرية جديدة تتجاوز حداثة السبعينيات وكادت وجهات نظر دعاة تلك الشعرية أن تتطابق فى تقاربها مع منطلقات ما بعد الحداثة عند منظريها المعتمدين. فالسمات المميزة هى هيمنة النسبى على الكلى، والشخصى على ما يتعلق بالذات الجمعية، والعكوف على التفاصيل اليومية الصغيرة بدلا من القضايا الكبيرة والأطر القصصية الضخمة لتحرير الإنسانية، كما أن تلك التفاصيل ليست معبرا إلى حالة كونية. ويضيف الشاعر أحمد طه محرر «الجراد» الناطقة باسم الشعر المصرى الجديد (مارس ١٩٩٤): محو الحدود بين ما يمكن تسميته بالثقافة الرفيعة والثقافة العامة التى يمكن اكتسابها من وسائل الإعلام المعاصرة. ويرى الشاعر أمجد ريان فى «من التعدد إلى الحiad - قراءة فى نصوص شعرية جديدة» أن المنظورات الفكرية والإيديولوجية الكبرى سقطت وأن الكتابة الجديدة تختبر الحس بشكل مباشر وتبحث فى تفاصيل الأشياء الصغيرة وتفكك العالم للتعامل مع جزئياته بشكل بدئى تدشينى بحثا عن عناصره الأولى قبل أن تتراكم فى سياق الخبرات المتفصلة قبلها فى هياكل جاهزة. فالنص الجديد يطرح أصغر التفاصيل المعيشة وأبسط المسائل اليومية ويناقش الجوانب الحسية

(*) مفكر وناقد مصرى.

رزق (الكتابة الأخرى العدد ٩ أكتوبر ١٩٩٤) عبر عن حركة الذات وأشواقها قبل أن تتشكل أو تخضع لنظام خارجي محدد، قصيد الباطن (قبل المؤسساتي وضد المؤسساتي). فكل شظية من شظايا الذات وكل شظية من شظايا التفاصيل اليومية تتكلم لغتها الخاصة كما يدفنا هذا المنطق إلى الاعتقاد.

وكثير من الشعراء يرفضون إضفاء طابع كلي على التجربة الفردية الخاصة، إن ذواتهم لا تشعر بقطر أو وطن بل بموضع محدد، بغرفة في بيت يذكر وإنات من الأقارب أو الزائرين، بوقائع نفسية داخلية لا تأتلف في صورة كلية، فلب الشخصية كتلة مختلطة من الصور والمواقف المنفصلة، وكل حدث داخلي أو خارجي مؤقت عابر، ويصبح الشاعر عاريا بلا خرقه فلسفية أو ايدولوجية، ويعيد اكتشاف العالم واكتشاف نفسه بنفسه وكأنه روينسون كروزو في جزيرة التفصيلة الجزئية بعد أن انفصلت ذاته إلى ذوات متناثرة متعددة في تنافر. تقول إيمان مرسل في «المشي أطول وقت ممكن»

جيد أن أعيد تأمل صور الطفولة

فقد أزيح فكرتي المستقرة

عن أنني كنت مشروعا جماليا لشخص آخر

أفسدته رهاناتي الناجحة.

وتقول:

الرغبة التي فلتت في استحضارها

تنفجر الآن في نقطة عمياء

ولأجلك

اكس حياذ وجهي

وأضع الشبق بلمسات محسوبة

وتقول

... واستلمنا هناك

رسالة من صديق يعيش في باريس

يخبرنا أنه اكتشف داخله

شخصا آخر لم يتعود عليه

وأنه يوميا يجر تماسه خلفه

على أرصفة أكثر نعومة من أرصفة العالم الثالث

ويتحطم بشكل أفضل.

ويقول منتقدو ما بعد الحداثة من ناحية عكسية إن

الذات الموحدة للنزعة الإنسانية البورجوازية وهي ذات حرة فاعلة مستقلة مطابقة لنفسها لاتصلح أساسا «ايدولوجيا» لمجتمع الرأسمالية المعاصرة الذي أعقب مجتمع المنافسة، فقد أصبحت الآن شبكة من التداعيات النفسية مبعثرة مملوءة بالثقوب منزوعة المركز مفرغة من الجوهر الأخلاقي والجوانية النفسية، أي عنصرا عرضيا متحركا متبدلا لهذا الفعل من الاستهلاك أو ذاك وللرسائل الخفية لوسائط الاتصال والعلاقات الجنسية وقوالب الموضة والأفعال المنعكسة للرغبة.

وماذا يوجد خارج هذه الذات؟ يذهب فريدريك جيمسون في «مابعد الحداثة أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة» إلى أن ذلك المنطق يذيب الفن في الأشكال السائدة للنتاج السلعي وفي الممارسة اليومية المغترية بعد تفرغه من أي مضمون سياسي وأي ذاكرة تاريخية. فكل العلاقات بين العمل ورأس المال بين القاهرين والمقهورين عموما تصير متشعبة في تراكم من السلع (من الأشياء) القابلة للتبادل. وهذا التشيؤ بمجرد أن يمد امبراطوريته على كل الواقع الاجتماعي يمحو المعايير التي يمكن التعرف بها عليه بوصفه تشيؤا وبذلك يلغى نفسه لتصبح الأشياء عادية طبيعية، أو وقائع أولية، سخامات غفل، سطوحاً بلا عمق. فالأشياء هي الأشياء مطابقة لنفسها منزوعة السبب والباعث ودواعي الإقرار. وفي عصر سيطرة وسائط الإعلام وتحول الواقع إلى صور بعد أن جرى عليه التسليع الشامل تكتسب الأشياء بعدا جماليا وتسبغ عليها طاقة حيوية حسية في رسائل الإعلانات وفي تصميم الأشياء الشكلى المتجدد دوما. إن الجديد من أجل الجديد والابتكار والتجريب في التسويق الهادف إلى حفز الاستهلاك صفة جمالية تحيط بالأشياء (السلع) في عالم الرأسمالية المتأخرة. وكما تصبح السلعة عملا فنيا يذيب العمل الفني (القصيدة) حدوده ويصير معادلا للحياة اليومية التي يشكلها التسليع، فهي حياة اجتماعية تتخطى مقولات الخير والشر الميثافيزيقية، لا يواجهها العمل الفني بالتأكيد أو الاستنكار بل يلاحظها ببساطة. وهناك ميل عميق تخلقه العلاقات الرأسمالية التي تنتج ايدولوجية تعمل على استبقائها وتأبيدها إلى صم الأذان عن مسيرة التاريخ

ويصغ الحياة اليومية بالطابع الفردى الذاتى. بل إن الذات تتحول إلى هشيم من المعتقدات والرغبات والانفعالات ويصبح من غير الممكن تمييزها عن نقطة تقاطع ممارسات موضوعية منفصلة، فلا وجود لشخصية مستقلة يمكن تمييزها عن الأفعال المادية الجزئية ولا وجود لجوهر ذاتى وراء الصفات. ويطبغ النموذج الأصلى للمستهلك أفعال هذه الذات، فهو لذئ مادى منقاد لصور تبثها وسائط الإعلام، يستهلك السلع والمعارف والكحول والنساء دون اكتراث ودون ارتواء. وبدلاً من ذات مستقلة «حقيقية» نجد سيالا من الوقائع والتفاصيل المادية والشعرية قد تكون مستعارة زائفة. وننتقل إلى قراءة «التفاصيل اليومية» فى بعض النصوص الشعرية؟ التى تخرج على تصورات ما بعد الحداثة.

يقول على منصور فى «عصافير خضراء قرب بحيرة صافية»

مريوم

لم يكن يوماً سيئاً بشكل ما

قلت لجارى - فى باشاة -

(صباح الخير)

وفى الغالب سأنام الليلة ملء جفونى

ويقول

البنات التى غافلت بائعة المانجو

وتسللت بحيتين

... البنات التى أتت بكل متعتها

- نصف ساعة -

بين ذراعى رجل غريب

بكت فى الثانية صباحا

كما لم تبك بنت من قبل

حتى أن نجومات ثلاثة

تألمن لأجلها

واستغفرن لها إلى مطلع الفجر

إن التفاصيل لاتتكلم بنفسها ولا عن نفسها فهناك من جانب الشاعر اختيار وترتيب لوقائع ملائمة فى سياق محدد، هنا صورة معدة سلفاً منتقاة سلفاً لا عرضاً و وراء سلسلة الوقائع سلسلة أحكام تقوم بالانتقاء والحذف،

والغرق فى الحاضر بكل مباشرته وفوريته دون تمييز أخلاقى أو سياسى، والتحديد فى عين الوقائع والاحتفاء بالرغبة التى ليست فى حاجة إلى تبرير أو تفسير، ويكفى أن نكون أجسادا جيدة التوصيل للكشافات. فالشاعر ما بعد الحدائى المتكيف مع العلاقات الرأسمالية المتأخرة التى يعتبرها جوهر العصر الذى لافكاك منه يقف ضد الحنين إلى المعنى والتاريخ والحقيقة، وتنفجر داخله الرغبة هنا والآن المتجهة نحو شذور وسطوح، كما يهدف إلى الخروج من «الأدب» فكل تطويرات الأدب السابقة جذرية بمزيلة التقاليد العتيقة والمهم هو صدمة الحاضر الفورى المباشر وكأن هذا الشاعر المفترض يحقق ما يقوله «نيتشه» عن نسيان للتاريخ وإتباع للتلقائية المملوءة بالعافية للحيوان الذى تجاوز تعييناته وأصبح حرّاً، فالآن أصبح من الممكن التخلّى عن التاريخ لصالح الوثبة المندفعة للحاضر، والقفر فى الهواء الطلق خارج كل الأطر القصصية الشاملة للتحرير الإنسانى لأن النظام الرأسمالى فى أحدث مراحلها ألغى الصراع الطبقي ولم يعد هناك إلا أفراد يستهلكون يقومون على أرض ذلك النظام بمناوشات وتخبطات ميكروسكوبية. ويشبه الشاعر ما بعد الحدائى الكثرة من المبرمجين بالمونتاج السريع للقطعات التلفزيون الذين لا يستطيعون ارتياد المشاهد الشاملة.

نحن إذن أمام قراءتين متناقضتين لنفس الوقائع فى الشعر ما بعد الحدائى. القراءة الأولى تحتفى باليومي والجزئى والتفصيلية، وتنظى الذات والواقع واستعصائهما على النسق الكلى وتعتبر ذلك ثورة تتيح الكشف المعرفى الطازج عن بدايات عذرية وأبجدية جديدة أو تعتبره تمرداً من جانب ذات ترفض أن تشكلها مؤسسات نظام خارجى محدد. أما القراءة الثانية فترى أن سمات هذا الشعر تشكل استجابة منقاداً لاتجاهات الرأسمالية المتأخرة، فهى جزء من منطقها الثقافى والإيديولوجى، وليس تمرد هذا الشعر إلا أسطورة عزاء، وليس صندوق حروفه الجديد إلا نتاجاً سلعياً للألة الرأسمالية فى أحدث تطوراتها. فالنظام الاقتصادى اليوم يقوم على الفصل فى تقسيم العمل بين الحياة الخاصة والحياة السياسية العامة ويضع الدولة فوق الحياة اليومية والممارسة الاجتماعية

لتقديم موقف عام ومنظور عام يدعو إلى طمأنينة وانسجام وتضامن ومصالحة مع العالم. وفي قصائد أخرى من ديوان «ثمة موسيقى تنزل السلالم» يرتب على منصور التفاصيل بحيث تقدم الجوانب المرفوضة من الواقع من وجهة نظر تحلم بإمكان التحقق وتقوم على يقين يميز بين الزيف والحقيقة ويعرف ما هي الاحتياجات الجوهرية للإنسان. إن التفاصيل المرفوضة توضع مقابل تفاصيل الإشباع في تضاد قاطع. ويعتمد الإشباع والتحقق هنا على التجربة المشتركة لبسطاء الناس التي ترفض الزيف والتمزق والاغتراب. هنا لن نجد ما بعد حداثة. وكذلك الحال مع قصائد عماد أبو صالح في ديوان «أمور منتهية أصلاً». إنه يحشد تفاصيل بشعة لواقع يستحق السخرية ولكن معايير الرفض والسخرية معايير عقلانية تقوم على يقين الإدراك السليم واللياقة الأخلاقية وهو على عكس ما يذهب إليه أمجد ريان يحتفى بقيم وممارسات إنسانية تنطلق سخريته من افتقارها.

وفي الناحية الأخرى نقرأ «الأشياء التي جرحنا مشاعرنا» لمحمد متولى (الجراد - مارس ١٩٩٤) حيث نجد التقاء واضحا بتصورات ما بعد الحداثة الأشياء التي جرحنا مشاعرنا

منذ سافرت صديقتي

وكرسي المفضل

ذاك الذي بجوار التلفون

حيث اقتنص الكرسي كثيرا من ذكرياته

المتصاعدة مع دخان السجائر

فرفض استقبال غيره من الجالسين

الذين يأتون عادة بأفكار جديدة وأنواع مختلفة من التبع أو ذكريات تربت في كراسي أخرى

هنا تبعثر وتناثر، ومطابقة بين الجالس والكرسي وتصاعد لذكريات دون انتظام أو بنية، فالمنظر هامشي عابر بلا معنى، ولكن في قصيدة «البيت ينقصه اليوم بعض الزهور» نجد الأم المصابة بـ«كروايس» مستمرة وشخير الأب، والأبناء الراحلين وشرائط سجل عليها ضحكات الأطفال، ويمتلك الأب والأم سيارة وفيديو وجهاز إيزالو لإبادة الحشرات وجهاز أتاوي لقتل الملل وجهاز تلفزيون والكثير من الكليكنس..

هنا نلتقي بوجود يفتقر إلى الانسانية تحت ثقل الأشياء، وباغتراب عن الذات يتمثل في الاختباء تحت البطاطين بسجائر تظل مشتعلة بعد النوم، وعدم وجود أحلام. ويشير أحمد طه إلى أن الشاعر لا يتدخل بذاته أو مشاعره في مفردات هذا المشهد أو مكوناته في هذه القصيدة وإلى أن العاطفة غائبة تماما والأشياء لا البشر هم أصحاب الحركة. حقا إن الأشياء مكسدة في هذه القصيدة ولكن تكديسها محاط بموجبات السخرية قتل الملل والبكاء أمام الأفلام القديمة بهستيريا، والثرثرة مع عامل توصيل الطلبات وترك الوجبة حتى تبرد. فعاطفة الشاعر المتهكمة الراضة طافية على السطح تربط بين مفردات المشهد.

وهذا المشهد هو مشهد اغتراب ووحدة وافقد للحياة الانسانية وللأحلام. فالقصيدة لم تهجر البحث عن المعنى الانساني، وتصور الاغتراب والوحدة والانسحاق، تحت الأشياء باعتبارها جميعا تجارب خائفة وتظل لذلك داخل نطاق النزعة الإنسانية ولاعتنق الموضوعية الغفل لذاتية عشوائية بل تتخذ مسافة نقدية من الاغتراب.

حقا إن الذات في معظم القصائد لم تعد الفاعل المتكامل المنظم لنفسه في الإيديولوجية الإنسانية الكلاسيكية، كما لم تعد على طول الخط شبكة منزوعة المركز متشظية فصامية في إيديولوجية ما بعد الحداثة ولكنها أصبحت مزيجا متناقضا من الاثنين. كما أن القصيدة التي نلتقي بها في الكثير من الأحوال تصور أشكالا من التنافر والانقطاع والانفصال وتبدو في جانب منها ثارا من العناصر المادية وتنوعا عشوائيا للحالات النفسية وكأنها كيس منبعج من المحتويات العرضية التي لا رابط بينها، ولكنها تجسد في نفس الوقت نفورا من الوضع ما بعد الحداثي الذي تصوره خائفا مؤديا إلى ذات فصامية مرفوضة. بيد أن هذا النفور يأخذ من ما بعد الحداثة كما يشخصها فريدريك جيمسون استغراقا في ثقافة الصورة بكل تسطيحها وإغفالها للعمق وإدراكها أن أي قوى للتغيير عقيمة فاشلة، وخلو تفاصيل السطح من أي أمنيات مستقبلية، كما يأخذ من. ما بعد الحداثة إغفال الانفعالات العميقة للذات المفتتة (فالشاعر كما يقول أحمد طه ليس صاحب آلام دفينية يود البوح بها)

وتأكيد كثافات تطفو على السطح، يغلب عليها الطابع الحسى اللا شخصى.

يقول ماهر صبرى فى ديوان «ماريونيت» أن المخاطب يكشف فثاته بالخطوط التى ترسمهما وأن باستطاعته أن يعد سنوات عمره ليستبدل بها بضع ملاحظات جوهرية ولضمهما فى خيط من خيوطه الدديدة، ويدفن بعضهما فى الرمال ويقضى بقية الليلة فى كتابة خطابات يسارع بتكهناتها:

وعند عودتك - مرة أخرى - ستجد فتاتك قد

فثلت - هى الأخرى فى انتزاع

الخيوط من جسدها

كى ترفو بها هويتها الممزقة

افتح لها باب سيارتك الأمامى

وامنحها حق المواطنة

لتكتسب جنسيتها من المقعد المجاور لك.

وتقول زهرة يسرى فى ديوان «زجاج يتكسر»:

اهتزاز الجسد مع دقات الساعة

نور خفيف يتسرب من شقوق الحائط

فأعلم برجال قساة يقتصبوننى، وأنا

مستسلمة تماما ربما للوهم أو لأحلامى المفزعة

التي اخترعتها

... خلف عيني المغمضة، كل شيء يذكرنى،

خيط الأقدام، صوت الزجاج حين يتكسر،

أنا ورجلى نجلس فى ركن مظلم، بيننا زجاجات

فارغة ودخان سجاثر، وأبدا المشهد لا يكتمل.

حبيبى ينتحر على سربرى فى ليلة باردة، فأحلم أن

أغضائي تتحلل.

وما سبق من تفاصيل ليس إلا أحلاما ترسمها

الشاعرة على ورق ملون، فالذات هنا لاترطب بين حاضرها

وأحلام مستقبلها فى خبرة متسقة، فخيرتها مشتتة فى

شذور متنافرة. والحبیب المتخيل رجل ذو جناحين يطير

ليلا ويغنى أشعار المرأة السرية ولا يرغب فى النساء،

لكنه ينام معها حتى الصباح يدللك جسدها بيديه

الخشتنين ويغنى.

ولكن الذات فى كثافات المبعثرة لآستشعر من هذه

الكثافات - كما تمضى ما بعد الحدائة حتى النهاية -

شحنة انفعالية منتشية، فالنفور مائل فى ألفاظ الاغتصاب والانتحار وتكسر الزجاج وتحلل الأعضاء.

وتقول أمل جمال فى ديوان «من أجل سحابة» فى

قصيدة «ركن» تخاطب «حبيبا»:

كسكين حادة - تشطر قلبى دونما ضجيج - ولا

أنتبه إلا على ملبسى الملتصقة - بجرح كأنه ليس

جرحى - كل مرة - بين لزوجة الدم - الذى يوشك

على الجفاف - وصرخة الاكتشاف الخرساء - تعلق

جلدى، على جسد امرأة لا أعرفها - وتبتسم كطفل

أحبه وأرفضه - أوشك دوما أن أحضنه - فينتحر زجاج

بالسرطان وتسقط ريح - متكسرة خلف الباب.

فهنا نجد رفضا رومانسيا للوضع ما بعد الحدائى،

وحنينا غامضا إلى التواصل وإلى تكامل الذات. وفى

قصيدة «مسرور» لن يجدى «الاجتماع السياسى الجديد

والبطاقات الحزبية الممزقة والمناضد المقلوبة» فى تغيير

أوضاع «الأطفال العراة على سلاسل الكوبرى العلوى»

ولا أوضاع النساء «اللوأتى يرتديهن السواد جوار

الحائط». ولكن النفور والتلمل فى الكثير من القصائد

لايستشرfan أفقا للخروج من الوضع ما بعد الحدائى، بل

يقعان داخل رفض جازم للسرديات الضخمة من التحرير

الإنسانى ماركسية أو ليبرالية ولأى مسعى جماعى للتغيير

ويظنان داخل الكثافات الوجدانية لذاتية مفتتة.

وتصور هدى حسين فى قصائد بلا عناوين من ديوان

«ليكن» خريطة التمرد، فهى ستنفذ عن رأسها ذاكرة

كثيبة، وتخلق سبة وتسميها حياتها المستقبلية ثم تلقى

بها على مؤخراتهم، وتنهمك فى القراءة والترجمة،

وتلهو أيضا بمتابعة اختلاف نبرات القطط ليلا بين

الجوع والخوف والغزل، أشياء تذكر بأنك مازلت تحياء،

وتحدث أيضا بعض الرضا فى النفس. وكيف تثير هدى

حسين «كل هذا الفرع المحرك للحياة الراكدة؟ إنها

تذكر الآن أنها تسعد وتبصق، ومعدتها تطحن الأكل بلا

رحمة وتخرجه منبوذا كمصابى الجذام، وأنها يعتربها

الغضب حتى الشمالة، ويسعدا أن تتأمل الوجوه التى

تعانى كثيرا، فى شرح مفهوم السعادة، وأنها فى الطفولة

كانت تبول على نفسها وتخلع ثيابها أمام الضيوف

باعتماد. ثم إنها فتاة غاضبة تتفقد غابتها، توغل الخطى

المستقرة أصحاب الذاتية التي تحجج من أمثال الشاعر الرجيم والفرد المنعزل داخل الحسية العامرة قد تم تمثيلهم وتمثل احتجاجهم داخل منطق النظام في الروايات الأكثر مبيعا، والأفلام وشرائط الفيديو والأغاني لتصوير جزءا من التنفيس في العطلات والرحلات وأوقات الفراغ لإعادة إنتاج النظام لأن الانفعالات الحسية والغضب والخروج على الذوق العام في القصائد لم تعد صورا لأسلوب آخر في الحياة والشعور بل هي صور وأشكال لمنطق الحياة نفسها الذي يفرض الاغتراب والتشظى. ولم تعد مهمتها النفى الشعري للنظام، لأن صور هذا الشعر لا تنتمي إلى بعد مأمول وليست تعاليا على وجود مبعر مستلب، ويمكن أن تكون سلعا مألوفة هي جزء من لحظات تقدمها صناعة الترفيه لكسر الملل وتسويق الغرائب. فالنظام الشمولى القمعى التكنولوجى يتجلى فى صورة تعدد تعاضل داخله التفاصيل المتناقضة فى جو من الحياء وعدم الاكتراث. وعند ماركيز: إن شعرا يعجز عن تقييم عام لوقائع الحياة اليومية وعن ابتداء نماذج ممكنة متخيلة لها ولا يسلم تفاصيلها عن دائرة الأشياء البديهية بل يعتبرها العناصر النهائية الطبيعية للوجود هو شعر يعمل على الخضوع للواقع والتكيف معه. ففى التجربة الشعرية الخلاقة مسار متخيل ممكن للتحقق الإنسانى وإدراك لقوى وميول واتجاهات ناقضة وليست الحياة اليومية باعتبارها الوجود المبتذل المعمل الممزق المهشم وباعتبارها بقايا تاريخ بلا معنى يعضى فى تعاقب غير متصل من الاحداث هى المسرح الحقيقى للشعر.

ولم يكن فى ذهن ماركيز بطبيعة الحال تقييم الشعر العربى المعاصر، ولكنه يقدم كابوسا يمكن أن تقع فيه بعض اتجاهات ما بعد الحداثة.

ومن الواضح أن معظم القصائد التى أشرنا إليها لا تنتمى بالكامل إلى ما بعد الحداثة فهى تبذل بعض التشخيصات الايديولوجية للرأسمالية المتأخرة رغم التشدد بسقوط كل الايديولوجيات من قبيل النسبية الشاملة واللاعقلانية ورفض الانساق الكلية والذات الانسانية المتكاملة ولكنها من ناحية أخرى تنوق إلى

نازعة عن الفروع تشابكها، تهز الأوراق بقوة، وتصدر صوتا كالعواء، وكانت فى نهاية قصيدة أخرى ترى أن ليس لها إلا أن تكون هكذا، فناة معلقة، تقص شعرها فى الميدان، وتنشره، مع الزهور القرمزية ومناديل برائحة المراحض، على السيارات المقبلة. فالشاعرة ترفض الموت المحيط بالذات وتسجل أفعال تمرد كسيح يكتفى بالخروج على المألوف. والإعلان الصارخ الذى يطمئن الذات على أنها متميزة عن الذين تبذل مواضعات اللياقة وجودهم. وهل يستطيع ذلك التمرد أن يحدث شرخا ضئيلا فى الجدران الصلبة لشروط وأد الحياة الحرة أمام الذات؟ وهل انطلاق التجربة من العابر البسيط، من تفاصيل حياتنا اليومية وتفاصيل شعورنا الأولية يؤدي كما يقول أمجد ريان إلى شهادة حقيقية مليئة بالعبق والدينامية تبعث برائحة الوجود البكر وتؤكد البدهة والبراءة؟ إن «العبق والدينامية» عند هدى يونس على سبيل المثال تحل محلها مناديل برائحة المراحض وأصوات عواء مشلول، والوجود البكر والبراءة تحل محلها عند بعض الشعراء مقارفة لمواقف تبعد كل البعد عن البراءة. فالشاعر أحمد يمانى فى قصيدة «هواء توفى أمام البيت» يواجه موت أمه وهو معنى على جسدها يتأمل سيقانها التى أكلها الرومانيذ: لن أبكى كثيرا - سأختار فى هذه الأوقات أن أؤسس لأم جديدة - لا تنتظر مصيرا أسود - ستكون مفكوكة من طبيعتها - وستسمح لأبى أن يضاجعها من الخلف.

إن الحنين إلى البراءة والوجود البكر كان سمة مميزة لبعض شعراء الثمانينيات الممنازين (فتحى عبد الله وإبراهيم داود على سبيل المثال) ولكنه لا يصدق على معظم التجارب التى جاءت بعد ذلك.

ولن نودى محاولة الشاعر «ميلاد زكريا يوسف» إسكات هتاف الثوريين «لكى ندندن معا بأغنية عاطفية قيصة» إلى مزيد من الدينامية.

وقد سبق لهربرت ماركيز فى «الإنسان ذى البعد الواحد» أن أوضح أن التفاصيل اليومية والانطلاقات الدينامية الجزئية تظل حبسية الإطار العام الذى تفرضه السلطات القائمة والمسلمات التقليدية والعلاقات القمعية. كما أوضح أن «الخوارج» على العلاقات

تغير. ولعل ما يطبع القصائد الجديدة من تشابه وتكرار وإعادة إنتاج ما سبق من منطلقات وصياغات أن يكون حافظاً للبحث عن ادراك طازج لوضع الذات الفردية والجماعية داخل علاقات اليوم وعن استعادة قدرتها على التخيل والفعل بالتخلص من اليأس والعدمية.

معنى مغاير لوجود الذات في العالم وتلمس طرقاً - قد تكون مسدودة - للرفض والاحتجاج. [والكثير من الشعراء والشاعرات في مراحل مبكرة من التطور يمتلكون مواهب خصبة تمكنهم من مواصلة البحث والتنقيب والتجريب تمشياً مع وعيهم الحاد بأن العالم قد





عمارة ما بعد الحداثة ... وما بعد!

جمال بكرى*

كأالة للعيش فيها.

لقد طغى العقل فى عصر الحداثة على الحس ...
وكبته حتى أحبطه ... وبرزت العمارة كصناديق من
الخرسانة والحديد والزجاج. وقد حرمت الزخارف كأنها
خطيئة.

ولما كانت العمارة لا يحل معضلاتها إلا حَسُّ
الفنان ... صِرَف المعمارىون معظم أوقاتهم فى حل
مناقشة النسب ... وكلها قرارات عاطفية ... وليست
عقلية كما كان يحلو لهم أن يصوّروها ... غفلاً ...
يبقين الحداثة.

ان التغير من حالة متكلسة قرين هزات وكوارث ...
كتلك التى تمر بها جزيريات الماء قبل أن تتحول الى
بخار. بذلك كانت وجهات النظر المختلفة باختلاف
الأمم والشعوب والحضارات ... والتى تكونت بحصيلة
التفاعل بين الزمان والمكان ... وما طرحاه من اشكاليات
يتطلّب حلها ابداع موجه.

ولقد أدت هذه الاختلافات ذات اليقين الجامد الى
صدامات وحروب وأهوال ... ومجازر ومآسى، وصلت
الى قمته فى الحربين العالميتين الأولى والثانية.

وبجانب سلبيات هذه الحروب ... إلا أنها - وخاصة
الحرب العالمية الثانية - قد سمحت للشعوب المتطاحنة

العمارة هى التعبير المتبلور لأرقى افكار الانسان ...
لحميته ... لبشريته ... ليقينه وعقيدته. وهى البيئة
الانسانية الناتجة عن علاقات الناس ومعيشتهم وانتاجهم.
ويمكننا بفك شفرة الآثار المعمارية ... استقراء حياة
الناس وفكرهم وقيمهم ... وتحيزاتهم، مثلما عرفنا عن
الفراغة ... واليونانيين والرومان القدماء.
لقد نشأ جيلنا وتعلم وترعرع ... وأنتج من خلال
مأسى عصر الحداثة.

وعصر الحداثة ... هو عصر منطقة اليقين بثبات
العالم وقوانينه ... التى ظلت تبشر ببداية وخط سير
مرسوم ... ونهاية محتومة للكون.

ولما كان الانسان يعبر عن يقينه بشقيه العقلى
والوجدانى ... كان لزاماً أن يكون العلم ويكون الفن
تابعين للعقيدة الدينية والفلسفية، حيث يمثلان حدود
الملعب الذى يلعب فيه.

وقد سارت عمارة الحداثة على نفس الخط الذى سار
فيه العلم، فكانت نظريات الوظيفية التى تُعرف الجمال
بأنه وعد بالوظيفة، وأن الجميل ... هو ما يؤدي وظيفته
على الوجه الأكمل، وغيرها كالعنصرية ... وأهمها فكرة
وحدة الشكل والمضمون: كما صوّر العالم وكأنه آلة
ميكانيكية صماء ... وقامت النظريات تشير الى الممكن

(*) جمال بكرى : مهندس معمارى

الى الآن ... ما بعد ... الى أن تجد هويتها المستقلة ...
عندما تعبر ... المراقبة.

والانسان كوجود ... يحفظ توازنه بمجدافين ... من
العقل والغرائز. تلك الغرائز التي هذبته الحضارات الى
عواطف. ولقد اشتطت الحداثة في الجنوح نحو العقل
والعلم والمنطق ... ضاغطة على العواطف ... وافرازاتها
الفنية ... حتى بدا الفن منقرضاً، وغلقت كل منجزاته
بفكر فلسفي ... يعتذر بتبرير علمي منطقي.

وقد تجاهل انسان الحداثة ... كم يتزين! وكم يختار
متأثراً بما يحب وما يكره! وكم هو متحيز لموروثاته ...
وبيئته وعصره.

وكان لا بد أن يتبع ذلك الجنوح العقلي ... معادل
عاطفي يعيد الدقة الى موقعها المتوسط. إلا أن العصى
ان مالت كثيراً في جانب يحتاج استواؤها الى الضغط
الشديد على الجانب الآخر ... مما يسبب عادة ميلاً
أكثر في هذا الجانب.

ربما يفسر هذا، ما هو حادث في عمارة ما بعد
الحداثة ... لبعض الاتجاهات التي تمتلىء بالفاظ تبعد
كثيراً عن المنطق وعن الحاجة.

وإذا نظرنا الى مختلف الاتجاهات المعمارية لما بعد
الحداثة ... نجدها ... كما هو الحال دائماً ... تأخذ
مواقعها بين منجذب نحو القديم ... وجانح نحو
الجديد ... وعالم مع الناس ... يحب ما يحبون ... ويكره
ما يكرهون.

ورغماً عما يدّعيه الحداثيون وما بعدهم من اتجاهات
ومبتكرات ... إلا أنهم ظلوا مستفدين الى قواعد في
التصميم ... ثابتة أو تكاد ... منذ كان للانسان حضارة
سجلتها العمارة في آثارهم الباقية.

فإذا عدنا نتأمل ارهاصات الحداثة متمثلة في مدرسة
«الباهواوس» في العشرينيات، والتي ضمت مجموعة من
رواد العمارة والفن. نجد أن ملامح ما بعد الحداثة ...
من تزواج بين أعمال الفن والعمارة بادية في محاولاتهم.
كذلك نرى في أعمال الفنانين الروس رودشينكو وغيره
والمسماة بالبنائية، مدخلاً للتفكيكية ... من أحدث
اتجاهات ما بعد الحداثة. والناظر الى اتجاهات فن الحداثة
... يجد فيه نبعاً لما بعد الحداثة في العمارة ... مثل

أن تتعرف على فكر ومسلّمات ... وحضارات بعضها
البعض، مما هو اليقين الجامد بوجهة النظر الواحدة
الثابتة، واستبدلت باحتمالات شتى.

بذلك انفتحت آفاق جديدة أمام العقل البشري ...
أهلت الانسان لرؤية جديدة للكون وقوانينه. فلم يعد لها
نفس اليقين الجديد ولا الثابت لخط سيره في الزمن. بل
طفر العلم يرى الكون متصارعا متفاعلا وليس بالميت
الجامد.

هذا العصر الجديد ... هو ما اصطلاح على تسميته
بعصر ما بعد الحداثة.

وقد قادت العمارة عصر ما بعد الحداثة وكانت أول
المبشرين به، بما للمعماريين من نظرة شمولية ... هي
من لوازم مهنتهم.

وكما تتراجع يد رامي الجلة الى الخلف كي تتأهل
للمرمى البعيد ... وكما يكون الانسحاب السيكلوجي
للانسان قبل أن يبرز بفكر خلاق ... أو عمل مبدع، بدأ
المعماريون التنقيب في تراثهم المعماري القديم ...
يستوحون ... ويستلهمون منه توليفة جديدة للعصر الذي
بدا جديداً عليهم.

وتشعبت الاتجاهات بين:

الكلاسيكية الحديثة ... والتقنية العالية ... والتوفيقية
... والتفكيكية ... الى غيرها من محاولات للتعبير عن
العصر ... محاولة نقض الحداثة.

ويجدد بنا قبل أن نسترسل في استحسان ما بعد
الحداثة، أن نحتفي بالحداثة ومنجزاتها. لقد خلصتنا
الحداثة لكثير من التصورات الأسطورية ... والزعزعة
الممجوج في فكرنا وواقعنا، وهزت بعنف كلاسيكيات
تحوصلت في عقل البشر آماداً طويلة، بدأ ألا يرجي منها
برء. فكان ما كان لسقراط ... وجاليليو ... وابن رشد.

وتم التنميط والانتاج بالجملة ... حتى حصل كثير
من الناس على خدمات كانت وقفاً على صفوة الصفوة.
والأهم ايمان الناس بالعلم ... والمنطق. ثم طفرات
التقنية التي أوصلتنا الى سطح القمر ... وأرطنا وجهه
المظلم، حيث كانت تدلل به الاستحالة المنطقية.

والآن يعلو عصر ما بعد الحداثة مركزاً على كل
انجازات الحداثة. وليس غريباً أن يلتصق اسمها به لتظل

حبة الفيتامينات عن الفاكهة.

لا بد أن تحتاج هذه الموجة الجديدة الى فترة ليست بالوجيزة ... ليستوعبها الناس الذين استعذبوا الرتابة والايقاعات المنتظمة ... منذ أماد. وربما تكون التفكيكية هذه وغيرها هزاً لمسكلمات معمارية عتيقة ... متكلسة، وهي كاللغة ... لا تتطور قواعدها الا بشق النفس. ليكون ذلك تبشيراً بعمارة متناسبة مع ما تطرحه التكنولوجيا المعاصرة ... لحل مشاكل قطاع أكبر من سكان المعمورة ... حيث لا يجد معظمهم مأوى. فقد توارثت العمارة تقاليد نابعة من احتياجات الطبقات العليا في المجتمع لم تستطع أن تتخلص منها حتى الآن، رغم محاولة رواد ومبشرين معماريين لمحاولات ... على جدها وجديتها لم تصل الى واقعية المجهود الذاتي الذي يقوم به البسطاء لحل مشاكلهم ... والذي نقيمه ... نحن المختصون ... بأنه عشوائي؟! .

ان استخدامات العلم والتقنية الحديثة من طاقة ومواد خفيفة مبتكرة ... واستغلال حميم للفراغ ... الى التنمية المتواصلة ... كفكر وامكانية ... ربما تضع العمارة أمام مسؤوليتها ... كفن خدّمى للناس بدلاً من أن تفقد وظيفتها لتصبح استمتاعاً لعبار الطريق.

التأثيرية والتكيفية، فما بعد الحداثة هي وصلٌ للماضى والحاضر بالمستقبل. الا أن الواقع الفكرى المتمثل بفكرة الثبات لم تسمح لمثل هذه الأفكار أن تظهر فى عمارة الحداثة.

وأخذت النظريات العلمية من النسبية لاينشتاين ... الى «عدم اليقين» لهايزنبرج فترة تربو على نصف قرن حتى تظهر آثارها فى فكر وفن العالم. ولا يعدّ هذا خروجاً على القاعدة، حيث تحتاج الفترة بين الابداع والانتشار الى حوالى ثلاثين عاماً، وربما أكثر للطفرات الجامحة.

وقد طفرت ما بعد الحداثة الى آخر اتجاهاتها مثل التفكيكية وغيرها، تعيد ترتيب واستعمال عناصر التصميم المعمارى فى تشكيل جديد ... وقد تحررت من القواعد الراسخة الجامحة التى دأب المعماريون على اتباعها ... مع اختلاف عصورهم ومشاريهم. وهى بذلك تبدأ عصرأً جديداً... تنفتح فيه آفاق ... ورؤى ... ربما تكون أقرب الى واقع النظرة العلمية الحديثة للكون وانتفاضاته ... وتقلباته ... وعدم ثباته. وأهلست الى تشعب اتجاهات أخرى جديدة كلها تشير أن الحل الوظيفى لم يعد يفى باحتياجات الانسان ... كما لاتغنى





اليوتوبيا وما بعد الحداثة

عصام عبد الله*

اليوتوبى عبر تاريخه الطويل، كما سنرى من خلال استعراضنا لأهم منعطفاته ولحظاته وأبرز أقطابه، منذ «بروميثيوس» - Prometheus قبل التاريخ، وحتى مشارف الألفية الثالثة.

أما مصطلح «ما بعد الحداثة» Post - modern، فإنه يثير مشكلات أكثر تعقيداً من مفهوم «اليوتوبيا»، ويكفى أن نشير هنا إلى السمة البارزة التى ينتقياها الناقد الأمريكى المصرى الأصل «ايهاب حسن» - الذى يعد أبرز الرواد المعتمدين لحركة ما بعد الحداثة - وهى - استحالة التحديد! وهذا يجعل من الصعوبة وضع تعريف محدد أو خصائص محددة، منذ البداية، تميز بين ما بعد الحداثة والحداثة ذاتها.

فالبداثة "Post" فى مصطلح ما بعد الحداثة، تشير فى آن واحد إلى «الانفصال» و«الاستمرار»، ومن ثم فإن درجة وصفها تتوقف على استخدام هذا الناقد أو ذاك. ووفقاً لما يقوله «حسن» فإن لفظ «ما بعد الحداثة» يوحى بفكرة «الحداثة» نفسها، وهى الفكرة التى يقصد تجاوزها أو القضاء عليها، بمعنى أن اللفظ ذاته ينطوى على خصم له.

كما انه قد يشير إلى التوالى الزمنى من ناحية، ويوحى بالتأخر الزمنى من ناحية أخرى، وهذا يقود فى

يثير هذا البحث - أول ما يثير - مجموعة من المشكلات التصورية الخاصة بمفهومى «اليوتوبيا» و«ما بعد الحداثة». ذلك لأن كلمة «يوتوبيا» - Utopia، التى صاغها السير «توماس مور» - More، وعنون بها مؤلفه الشهير عام ١٥١٦م اكتسبت مدلولات واسعة ومختلفة، منذ عصر النهضة الأوروبية وحتى يومنا هذا. فهذه الكلمة التى كانت تعنى فى الأصل «اللامكان»، وتتألف من كلمتين يونانيتين هما: "ou" بمعنى (لا) و "Topos" بمعنى مكان، أصبحت تشير اليوم إلى «الأين» و «الهناء» و«الآن».

وربما كان لاختيار «مور» هذا المعنى، الذى يشير إلى النفى والسلب فى البداية، ما يجعل من اليوتوبيا صورة مثالية للواقع الفعلى، بمعنى أن «ذاك الذى لا أين له» هو ذاته «هذا الذى له أين». وربما كانت حركة النفى المكانى تحيل بدهاء إلى ايجابية تاريخية، قد تكون مقصودة، بمعنى البحث عن الأسباب التى أدت الى أن أصبح «أين» بلا سعادة.

لكن، على أية حال، فقد أصبحت اليوتوبيا اليوم تشير إلى «الأين» و«الآن»، وهذا التغير - أو إن جاز التعبير - «هذا الانقلاب الدلالى» قد تم من خلال سلسلة من «الحداثات» (وليست حداثة واحدة) مر بها الفكر

(*) مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة. كلية الآداب - جامعة عين شمس.

النهاية إلى النظر إلى «ما بعد الحداثة» من منظورين مختلفين هما: التشابه والاختلاف في الوقت نفسه^(١).
ويبقى السؤال الأساسي: ما هي المعايير أو الأسس التي يمكن أن ننظر من خلالها إلى أن هذا المفكر أو هذه الفكرة متوافقة مع ما بعد الحداثة، وبينما ذلك المفكر أو تلك الفكرة تنتمي إلى الحداثة؟ وما هي دوافع هذا الاختيار؟

ان هذين المنظورين (التشابه والاختلاف) معاً، قد يلقيان الضوء على موضوعنا، ويجيبان عن هذا السؤال. «كلما يمتد المرء ببصره إلى الأمام، كلما راحت صورة المستقبل البعيد، تشبه أكثر العصر الذهبي للماضي الأسطوري!»

(جون كوهن)

- ١ -

وصف جورج أورويل - Orwell - اليوتوبيا - Utopia بأنها «الحلم بمجتمع عادل»، يبدو أنه ينتاب الخيال الإنساني ويعاوده باستمرار، على نحو لا يمكن أجتناؤه أو استقصائه في مختلف العصور، سواء سمي بـ «ملكوت السماء» أو «المجتمع اللاتبقي» أو «العصر الذهبي» الذي وجد ذات مرة في الزمان السحيق، وانحرفنا أو تنكبنا سبيله.

ولما كانت اليوتوبيا صرحاً من تشييد الخيال، فإنها شهدت تغيراً وتلوناً عبر العصور المختلفة، ولم تكن اليوتوبيا كلها مجرد هوامش وحواشٍ على «جمهورية» أفلاطون. بل إن أفلاطون نفسه يأتي متأخراً نسبياً، إذ تضرب اليوتوبيا جذورها في الميثولوجيا اليونانية.

ولعل الضياء الأول، والمدون، لليوتوبيا قد أشع مع أسطورة بروميثيوس - Prometheus سارق «النار»، الذي كشف للبشر عن سر التقدم المادي، ومنحهم باكورة التقنية، فاستنهبهم للتمرد على آلهة اليونان والقدر والضرورة العمياء، من أجل تحقيق ذاتهم الإنسانية.

إن قوة المخيلة عند بروميثيوس متجددة دوماً، تقول «لا» للمعطى و«لا» للشيء المكتمل. يقول بروميثيوس على لسان الشاعر اسخيلوس في تراجيدياه: «لا يزال هناك المزيد من الأمور المثيرة للإعجاب في مستودع تخيلي»^(٢).

إنه مستودع لا ينضب له معين! فعلى امتداد العصور، ما انفكت غالبية البشر، تحلم .. تغازل المستقبل .. تروم تقليص الهوة السحيقة بين الوجود والوجود الواجب، بين ما هو قائم وما ينبغي أن يكون.

لذا بقيت أسطورة بروميثيوس تعبيراً عن الأمل في التحرر والانعتاق من أسر الواقع، والتطلع إلى حياة ومستقبل أفضل.

كما فعلت الكتابات الاغريقية الباكورة بالعديد من الرؤى والقيمات اليوتوبية، ففي ديوان «الأعمال والأيام» لـ «هزويو» - Hesiod - في القرن السابع قبل الميلاد صورة خلافة للعصر الذهبي، ذلك العصر الذي حكم فيه الآلهة كرونوس وقد دالت دولته وزالت، مأسوف عليها بمرارة، حيث عاش البشر وكأنهم أرباب وآلهة، قلوبهم براء من كل هم وحزن بلا عمل يشق عليهم أو ألم يضيئهم.

ومع كل من «فرجيل» - Virgil، و«أوفيد» - Ovid، أعيد تدبيح العمل ثانية على أنه العصر المفقود للإله «سارتون» (المقابل الروماني لـ «كرونوس»). ففي «أركادية» - Aracadia، أرض المسرة والسكينة والنعيم، التي تمثل زمان ومكان البساطة الأولى، بصور «أوفيد» الحياة الأركادية في الكتاب الأول من «مسخ الكائنات»، وهي الحياة التي تناقض وتناهض الحياة المدنية التي سلبت الإنسان براءته الأولى^(٣).

أما أولى الانشاءات الفلسفية لليوتوبيا، التي قامت على أساس أخلاقي مثالي، فقد شيد على الأرجح، في «جمهورية» انتيستين - Antisthene الكلبي، ولا نعرف شيئاً عنها لولا ما خلفه أتباعه من الكلبيين.

والمعروف عن المدرسة الكلبية - Cynism، نبذها التملك الخاص والتمتع الحسي بالخيرات ودعوتها إلى حياة الزهد والتقشف، على اعتبار أن الشظف شرط المساواة بين الناس وأداة لتطهير النفس من الشهوات والأهواء، وطريق إلى إرساء نظام أخلاقي صارم. لكن كتاب «الجمهورية» لأفلاطون، يعد أول محاولة فلسفية مكتملة قدمت وصفاً تفصيلياً دقيقاً عن المدينة المثالية، وحسب «شاتليه» chatelet «فإن أفلاطون لم يترك شيئاً للمصادفة في يوتوبياه»^(٤).

ولاشك في انه من خلال «الجمهورية» لأفلاطون، التي أعيد اكتشافها في عصر النهضة الأوربية Renaissance مع غيرها من الكتابات الاغريقية الأخرى، قد عظم تأثير الفكرة الهلينية عن المدينة المثالية على اليوتوبيات الغربية.

فقد رأى السير «توماس مور» - More في يوتوبياه - Utopia عام ١٥١٦ انها استمرار - إلى حد ما - لجمهورية أفلاطون، وانها جاءت تلبية لرغبة سقراط التي أبداه في محاربة «طيماسوس» - Timaeus، في أن يرى الفكرة النظرية المجردة عن الجمهورية وقد تحققت بالفعل في الواقع.

وعلى منوال النموذج الأفلاطوني نسج «كامبانيلا» - campanella يوتوبياه في كتاب «مدينة الشمس» - The City of The Sun، وكذا «مابلي» - Mably، و«روسو» و«فورييه» و«ج. هـ. ويلز»، وغيرهم.

بيد أنه في العام ١٦١٩، كتب «جون فالتين أندريا» - Andreae نصاً دينياً بروتستانتيّاً عن مجتمع يوتوبى سماه «مدينة المسيحيين» - christianopolis، وخلص هذا العنوان، شديد الدلالة، هدف ومقصد أغلب المفكرين اليوتوبيين منذ أن صاغ القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) أسس الفلسفة المسيحية في كتابه «مدينة الله» - Civites Dei، وحتى نهاية القرن السابع عشر، وربما بعد ذلك.

انه المجتمع المسيحي المثالي، أو اليوتوبيا المسيحية، فبدون الأمل الذي يقدمه الدين آخر الأمر والتوقعات والارهاصات الفردوسية والألفية السعيدة التي توحى بها المسيحية، لكان من الممكن ان تصبح اليوتوبيا هيكلًا فارغاً لا حياة فيه، منذ أن خلفها أفلاطون (٥).

وهكذا فإن الدين مع الفلسفة - ومن قبلهما الأسطورة - بهذا المعنى (لارعى اليوتوبيا الباطن) والمصدر الدفين للكثير مما لليوتوبيا من طاقة وقدره على الحركة والنشاط.

- ٢ -

لقد منى على جمهورية أفلاطون، وحتى «مدينة الله» للقديس أوغسطين في بداية القرن الخامس

الميلادى، شتاء طويل امتد قرابة الألف عام، ومن «مدينة الله» وحتى يوتوبيات عصر النهضة («يوتوبيا» مور، «مدينة الشمس» كامبانيلا، «دير تيليم» لرابليه، «مدينة المسيحيين» لأندريا) مايزيد على ألف عام آخر، وباستثناء يوتوبيا الراهب الايطالى «يواكيم» (أو يواقيم) الفيورى - Joachim di Fiore حوالى عام (١٢٠٠) لم تظهر يوتوبيا ذات بال طوال هذه الفترة.

فقد اعتبرت المسيحية - أول الأمر - حركة اصلاح يوتوبى لليهودية على يد السيد المسيح، فالوصايا الجديدة: «تحب الرب أهلك من كل قلبك، ومن كل نفسك، ومن كل فكرك... وتحب قريبك كنفسك إذ ليس وصية أخرى أعظم من هاتين» (٦) كانت فى الحقيقة دعوة إلى توحيد ذلك القدر الكبير من الطوائف والمدارس الدينية اليهودية المختلفة والمتناحرة (٧). وهذه الدعوة تشبه - الى حد ما - الدعوة إلى أخوة الجنس البشرى عند قدامى اليونان فى بعض الوجوه.

وإذا كان كتاب العهد القديم (التوراة) ينظر إليه على انه ديباجة قانونية (ناموسية) فإن كتاب العهد الجديد (الانجيل) - إذأ - هو (دراما الخلاص والانجاز) كما قال «أورجين» (١٨٤-٢٥٣م) أبرز فلاسفة الاسكندرية، وهو ممن أدركوا الاستمرارية والتواصل التاريخى (اليوتوبى) لكتابى العهدين، القديم والجديد، إذ لايفهم كتاب العهد القديم إلا بوصفه: الممهّد والمرهص والمنبئ سلفاً بالمسيحية، وبدون هذا التحوير التأويلى للعهد القديم لكانت المسيحية برمتها قد اختلفت فى كل مظاهرها وجوانبها.

هذه الفكرة الضمنية انتقلت إلى «العهد الجديد» بالمثل، وهى تلتخص فى (امكان تحويله) ويمكن وصفها بأنها أحد أسباب حركة الاصلاح الدينى فى أوربا، و«اندريا» فى يوتوبياه «مدينة المسيحيين»، يبدى إعجابه بالكالفينية بقوله: «ما أبدع جمال تلك النقاة فى أخلاقيات الديانة المسيحية» (٨).

ومع ذلك فإن الموحى الحقيقى بفكرة «مدينة المسيحيين» لم يكن «كالفن» - Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤)، وإنما كان «مارتن لوتر» Luther (١٤٨٣-١٥٤٦)، فبعد أن أثنى على لوتر ووصفه بـ

«العهد الثالث» أو «الانجيل الخالد» - ternal Evan - gel من «العهد الجديد» .

فى هذا العهد الثالث يكون المجتمع بلا طبقات، ويكون العصر عصر رهبان ذا نزعة مشاعية عصرا للحرية والتنوير الروحى، حيث تتحول فيه القلة المختارة التى وجدت فى «مدينة الله» للقديس أوغسطين، إلى جموع الفقراء الذين سيدخلون الجنة بأجسادهم الحية لا بأرواحهم فقط» (١٠) .

فى هذا العهد سوف يتخلص المجتمع من الخوف والعبودية والقانون، كما سترفع عنه سلطة الكنيسة ورجالها، هكذا فإن يوتوبيا «يواكيم» لم تكن هروبا من الواقع إلى السماء وإنما كانت على العكس من ذلك - حسب ارنست بلوخ - Bloch - رؤية علمانية، إذا المسيحية فى مملكته بلا وعود خاوية ولا أسيا ولا ملكية، وحتى المسيح نفسه سيندمج فى المملكة ليصبح فردا فى مجتمع يتألف من إخوة وأصدقاء» (١١) .

ولأن رؤية «يواكيم» قد قامت على نقد المبادئ الاجتماعية الأساسية فى المسيحية التى قامت على المجتمع الطبقي والحق الطبيعي للملكية، وهو المجتمع الذى أرسى ركائزه القديس بولس فى رسائله العديدة، فكان من الطبيعي أن تدنيه الكنيسة فى مجمع لاتران عام ١٢١٥ وتدين كتابه- «مملكة الروح القدس» - فى الطبيعة الثلاثية داخل التثليث المسيحى .

لقد كان وصف «يواكيم» لأقانيم الثالث المسيحى بأنها ليست مجرد حقائق لاهوتية دينية فحسب، وإنما هى أيضا «حقائق تاريخية»، وصفاً ينطوى على مخاطرة وجرأة وإن كان تجديداً جسوراً على المستوى اللاهوتى والفلسفى والاجتماعى .

فإذا كان «يواكيم» قد رأى فى الرهبان (الروحانيين) أنهم قادة المرحلة الثالثة والأخيرة باعتبارهم الممثلين الحقيقيين للروح القدس (١٢) فإن هؤلاء الرهبان - فى متابعة منهم لـ «نبوءة» - قاموا برفض البابا والخروج عليه، ونبذ «التنظيم الكنسى»، والتكسر للأسرار المقدسة، والكتاب المقدس واللاهوت كله، وراحوا يحاولون أن يحيوا حياة الفقر والتواضع المطلقين، وإن يعملوا على تحويل الكنيسة الى مجتمع مشترك للروح القدس .

«البطل»، يصف أندريا المؤثرات الكلية لمسيحية لوتر الاصلاحية الجديدة بقوله: «لقد أشرق ضوء دين نقى فى فجرنا، وعلى هديه نظمت إدارة شئون عامة الناس، وأمكن الحفاظ على ازدهار الآداب والفنون، وأصبح بإمكاننا الانتصار على كثير من اعدائنا خصوصاً: الخرافة والفسق والفجور وسلطة رجال الدين» (٩) .

هكذا فإن «مدينة المسيحيين» قد وضعت للمقرن السابع عشر وصفاً درامياً للتقوى والتقدم والتحرر الذى أراد لوتر تحقيقه لأوروبا، ومن ثم فإنها تنتمى إلى حركة الاصلاح الدينى أكثر من انتمائها إلى «كاثوليكية» الكنيسة و«مدينة الله» التى تركها القديس أوغسطين فى (السماء)!

لقد بقى التصور اليوتوبى عن الاستمرارية التاريخية تياراً تحتياً قوياً، بلغ أوجهه فى معظم اليوتوبيات اللاحقة، ولعل يوتوبيا الراهب «يواكيم» «يواقيم» - Joachim (١١٣٥-١٢٠٢) فى أوائل القرن الثالث عشر من أبرز اليوتوبيات تأثيراً فى هذا الاتجاه على مر العصور .

كان مشروع هذا الراهب، الذى ترأس دير القديس يوحنا فى فيورا بـ «كالابريا»، على درجة كبيرة من الجدة وقتئذ، إذ نقل مملكة النور من العالم الآخر إلى داخل التاريخ فى دولة لا نهائية للتاريخ، وأنزل الى الأرض «المدينة الفاضلة» التى تركها القديس أوغسطين فى السماء، وأراد لخلاص الانسانية أن يصير «عملية تاريخية» ممكنة للخطة هنا على الأرض. ومن ثم «أول» فى كتابه «مملكة الروح القدس»، عقيدة التثليث المسيحية تأويلاً تاريخياً، يرى فى «آب» أو «مملكة الآب» التى تبدأ مع بداية الخلق ويمثلها «العهد القديم» القائم على الخوف والقانون، وتسودها السلطة، رمزاً لمرحلة التاريخ الأولى .

أما «مملكة الابن» التى تبدأ بالخلاص عن طريق السيد المسيح، ويمثلها العهد الجديد القائم على الحب، وتسوده العناية الالهية، فهى ترمز إلى المرحلة الثانية. والمرحلة الثالثة هى التى ستحقق فيها «مملكة الروح القدس» - والتى توقع أن تبدأ فى العام ١٢٦٠م - وهى مرحلة تنوير شامل وديمقراطية كاملة، لا يوجد فيها أباء أو كنيسة وإنما يسودها الكمال الروحى، وهكذا ينشأ

عصر يعرض للمشهد المأمول «لملكوت السماء على الأرض» فى كمال فردوسى، على نحو ما أعلنه السيد المسيح فى الصلاة الربانية: «ليأتى ملكوتك، لتكون مشيقتك، كما فى السماء كذلك على الأرض» (١٥).

— ٣ —

يقول «مانهايم» - Mannheim «ان نقطة التحول الحاسمة فى التاريخ الحديث بدأت فى اللحظة التى أتحدث فيها العقيدة الألفية مع المطالب النشطة للطبقات المضطهدة فى المجتمع» (١٦). ويؤكد على ان الاشتراكية الحديثة ترجع أصولها الى هذه العقيدة، ومن ثم فإن الحركة التى قادها «توماس مونزر» - Münzer، ينبغى ان تعتبر خطوة فى الطريق الى الحركات الثورية الحديثة، فقد كان «مونزر» ثائراً اشتراكياً بدافع «دينية» ويجب ان تمنح هذه الحركة اهتماماً خاصاً لان العقيدة الألفية والثورة الاجتماعية مندمجتان فيها اندماجاً بنوياً (١٧).

ان مجرد الفكرة القائلة بالمملكة الألفية على الأرض كانت دائماً تحوى اتجاهاً ثورياً، لذا بذلت الكنيسة كل طاقتها واستخدمت كل ما لديها من وسائل لـ «شل» هذه الفكرة المتسامية على الوضع. هذه العقيدة، التى كانت تنشط بين الفترة والأخرى، تبلورت على يد «يواكيم» Joachim الذى سبب الكثير من المتاعب - بتفسيراته وتأويلاته - للكنيسة والسلطات (١٨).

ورغم ان «يواكيم» لم يكن ثورياً إلا ان أفكاره وجدت طريقها فى حركة أتباع «جون هس» - The Hiussites التى قامت فى براغ فى القرن الخامس عشر، وفى قرن «توماس مونزر»، وكذلك فى حركة الداعمين الى إعادة التعميد - Anabaptists وغيرها. فهذه الأفكار تحولت الى حركات تؤمن بالعنف والقوة فى تحقيق الأهداف، وذلك على أيدي طبقات اجتماعية معينة، فالأشواق التى كانت حتى ذلك الحين غير مرتبطة بهدف محدد أصبحت ممكنة التحقيق - هنا والآن - ولهذا فإنها بثت فى السلوك الاجتماعى حماساً لا مثيل له (١٩).

ان «روحنة السياسة» (أو اقحام الروحانيات فى السياسة) التى يمكن ان يقال انها بدأت فى هذا

فى الوقت نفسه، فإن الاخوانيات المختلفة، والتنظيمات الدينية الأخرى، قدمت الاطار الذى أمكن فى داخله للتوتر الأساسى المتضمن فى مذهب الكثرة التركيبية فى أوروبا فى العصر الوسيط، ان يعمل بفاعلية ونجاح. فدعوة «لوثر» الى فتح أبواب الأديرة وتحويل العالم بأسره إلى دير كبير، وكذا يوتوبيا «رابليه» فى «دير تيليم»، وكامبانيلا فى «مدينة الشمس»، و«أنديرا» فى «مدينة المسحيين»، قد وجدت بالفعل - ومعنى ما من المعانى - سابقات على درجة كبيرة من الأهمية فى نشاط أديرة واخوانيات العصر الوسيط من «بندكتيين» و«فالدئين» و«كلينيين» و«فرنسيסקان» وغيرهم كما وجدت فى الحركات الابتداعية للهراطقة. وهكذا فإن الأديرة فى أوروبا العصر الوسيط قد أضافت إلى مجموعة الأفكار الخاصة بالقدرة على تحقيق الكمال على الأرض، فكرة تنظيمية قانونية، هى فى حد ذاتها اسهام باق، ومأثرة خالدة للمسيحية لصالح «اليوتوبيا»، إذ لا تخلو أى من اليوتوبيات اللاحقة من هذه الفكرة، بل ان الهيكل التنظيمى القانونى شرط ضرورى للبناء اليوتوبى (١٣).

من جهة أخرى، فقد أمكن العثور على رؤى «يواكيم» فى العديد من الحركات الراديكالية الداعية الى فكرة العهد الألفى السعيد - Millenarian، التى كانت موجودة فى العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث من أمثال: الأطهار أو الانقياء Kalharoi (١٤)، وإخوان الروح الحرة، وفرسان الصليب، وجماعة التحريميين، وأصحاب القول بتجديد طقس العمد، وغيرهم.

وقد بشر العهد الألفى السعيد بشرعية مسيحية حقة، تقوم على نشر المحبة والسلام والحرية، وأشاعة نوع من الحياة الفاضلة التى تعاش على هذه الأرض وفقاً لوصايا وتعاليم الموعظة على الجبل.

ففكرة العهد الألفى قدمت وعرضت لفترة (زمان وسطى) تأتى بين زمن الوجود الأرضى الخالص للانسان، الذى حل به السقوط، وزمن الوجود السماوى الخالص للانسان الذى نال نعمة الخلاص.

انه سمو وعلو يصل الأرض بالسماء أكثر مما يفصل بينهما، كما فعل القديس أوغسطين والكاثوليكية، انه

وهنا أيضاً نقع على أسباب الصراع بين «موزر» (الذى تشكلت فلسفته تحت تأثير أفكار «يواكيم» والعقيدة الألفية) وبين المصلحين الدينيين خاصة «لوثر» الذى أوحى لـ «أندريا» بـ «مدينة المسيحيين»، فقد أفرغ لوثر الأفكار من مضمونها، بينما أكد «موزر» على مضمون الايمان الذى لا يكون إلا فى الممارسة و«الفكرة» التى ترمز له، و حسب «موزر»: فإن لوثر واحد من الذين لا يؤمنون إلا بحرفية الأناجيل» (فقد استخدم موزر الشعارات المسيحية ليعلن برنامجاً (٢٢) ثورياً ذا أهداف بعيدة وكان يحث الفلاحين على ان يقيموا مملكة الله على الأرض، فكانت المهمة الرئيسية لحركته ثورة اقتصادية اجتماعية للفلاحين وفقراء المدن أكثر مما هي اصلاح للكنيسة وتعاليمها!

واذا كان المجتمع الاقطاعى فى العصور الوسطى لم يعرف «الثورة» بالمعنى الحديث، وذلك بسبب بنيته الخاصة، فإنه منذ ان ظهر هذا الشكل من التعزيز السياسى لأول مرة ظلت «العقيدة الالفية» ترافق الانفجارات الثورية وتعطيها روحها. وحين تنحسر هذه الروح وتهجر تلك الحركات، تخلف وراءها جنوناً جماهيرياً عارياً وغضباً بلا روح.

ذلك لان حركة العقيدة الألفية تعتبر الثورة «قيمة» فى حد ذاتها، وليست وسيلة لابد منها من أجل غاية وضعها العقل. انها تعتبرها المبدأ الخلاق الوحيد فى الحاضر المباشر، والتحقيق الذى طال الشوق إليه لمطامحها فى العالم (٢٣). فقد عاودت فكرة العقيدة الألفية، والعهد الألفى السعيد، فى الظهور فى القرن الثامن عشر مرة أخرى، فالثورة الفرنسية ١٧٨٩ سبقها موجات من التوقعات والارهاصات ذات الصبغة الألفية السعيدة، بظهور جماعات النورانيين الصوفية، والجماعات السرية لأصحاب الاعتقاد فى تجلّ جديد للروح القدس على وشك الحدوث.

وقد استشهد «هنرى دى لويك» - Henri de lu - bac بجماعة النورانيين فى مقاطعة افيون - Avignon بفرنسا، الذين أعلنوا فى العام ١٧٧٩ عن دنو «عهد جديد»، وان العالم على شفا «الأوقات الأخيرة من العهد الثالث» (٢٤).

المنعطف فى التاريخ، تركت تأثيراً على كل تيارات العصر. لقد كان ظهور العقيدة اليوتوبية التى نشأت أصلاً لدى الطبقات المضطهدة فى المجتمع مصدراً للتوتر الروحى. وعند هذه النقطة بدأت السياسة بمعناها الحديث، ونعنى هنا بالسياسة المشاركة الواعية القليلة أو الكثيرة من كل الطبقات فى المجتمع فى انجاز غاية دينوية، بدلاً من الجبرية والقديرة التى تقبل الأحداث كما تكون، أو تؤمن بوجود قوة «عليا» تسيطر على أمور الحياة وتسيروها. ان التفاؤل الذى اتسمت به ثورات العقيدة الألفية انجب فى آخر الأمر الموقف الواقعى فى السياسة، وكان هذا الوضع ذا أهمية عظيمة بالنسبة للسياسة ولتلك الحركات الروحية على السواء. هنا بالتحديد نعرش على الفروق الجوهرية بين اليوتوبيات الخيالية التى توجد فى (اللامكان) أو البعد (النائية) (٢٥) أو قل «الاشتراكية اليوتوبية»، وبين يوتوبيا العقيدة الألفية، فبالنسبة للمؤمن بالعقيدة الألفية، فإن الحاضر يصبح الثغرة أو الصدع الذى يتدفق منه فجأة كل ما كان من قبل داخلياً حبساً، ثم يستولى على العالم الخارجى ويحوله.

ان المؤمن بالعقيدة الألفية يتوقع اتحاداً مع الحاضر المباشر، ولهذا لا يشغل باله فى حياته اليومية بأمال متفائلة فى المستقبل أو بذكريات رومانتيكية. وموقفه يتميز بالترقب المتوتر وكأنه دائماً واقف على أطراف أصابعه فى انتظار اللحظة المواتية. انه فى الواقع لا يهتم بالألف سنة السعيدة التى ستأتى، المهم عنده هو ان هذا الحدث السعيد حدث هنا والآن، وانه نشأ من وجود دنيوى وكأنه التفاف مفاجئ إلى داخل وجود من نوع آخر.

ان وعود المستقبل الذى سيأتى ليست بالنسبة له سبباً للتأجيل، بل نقطة انطلاق وتوجه جديد يقول «موزر» - Münzer: «اننا نحن المخلوقين من تراب ولحم ودم نتحول إلى آلهة من خلال تحول المسيح انساناً، وبذلك نصبح معه تلاميذ الله يعلمنا بنفسه وينفخ فىنا من روحه ونصبح مقدسين ومتحولين كلية فيه، وأن الحياة الدنيا ستتحول إلى جنة» (٢٦).

«يواكيم» ان هذه المرحلة (عهد الروح القدس) ستتحقق عام (١٢٦٠)، رأى «ليسنج» انها تحققت في القرن الثامن عشر، عصر فلسفة التنوير، ورأى «هيجل» تحققها في القرن التاسع عشر، عصر المثالية المطلقة، كما رآها «هوسرل» وقد تحققت في القرن العشرين، عصر الفينومينولوجيا، وهو عصر اكتمال الوعي الأوروبي، إذ أن كل فيلسوف يرى ان الانسانية قد اكتملت في العصر الذي عاش فيه (٢٨).

ان أفكار «يواكيم» التي قد تنبأها وأيدها العديد من المفكرين والفلاسفة الأدباء على مر العصور منهم (بدون ترتيب): «ميشليه» Michelet و «كوبنييه» - Quinet، و «رسان» - Renan، و «جورج صانده» - George Sand، وامتد تأثيرها إلى «جورج إليوت» - Eliot، و «هافلوك إلز» - Ellis، و «التر باتر» - Pater، و «جويس» - Joyce، و «لورانس» - Lawrance، و «فشته» - Fichte، و «ليسنج» و «شيلنج» و «هيجل» و «إيسن» - Ibsen، و «دوستوفسكي» - Dostoyevski، و «بيرديالف» - Berd Jaev، وغيرهم ممن يضيق المقام بذكرهم قد عادت بقوة مع تيار (ما بعد الحداثة) - Post-Modern الذي قدم تأويلاً جديداً لأفكاره ورؤاه اليوتوبية للعهد الثالث، عهد استناره الكل في ديمقراطية عرفانية شاملة.

— ٤ —

حتى العقدين الأخيرين من القرن العشرين، كانت «اليوتوبيا» في نظر الكثيرين قد لفظت أنفاسها الأخيرة، وأسدل عليها الستار بلا رجعة، ودعمت هذه النظرة مجموعة من العوامل والأحداث، فقد شهد هذا القرن حربين عالميتين (١٩١٤ - ١٩٤٥) وحروب أهلية لا جصر لها، وخيبة الآمال في الثورات الكبيرة والوعود العظيمة التي بشر بها عصر التنوير والحداثة الغربية، وضرب مفهوم «التقدم»، تحديداً، فني مقتل، أو في الصميم، مما جعله أقل القرون ثراءً في حقل «اليوتوبيا» - وحسب تعبير «برتراند راسل» فإن عصرنا لا يعرف الإيمان بأحلام «اليوتوبيين» - وحينئذٍ تتجسد المثالية التي يطلع بها خيالنا لاتعمل إلا على إعادة إنتاج الشرور المعتادين عليها في حياتنا اليومية، في إشارة منه

من ناحية أخرى، فانه يمكن العثور في التاريخ على نمط ثلاثي مشابه لما طرحه «يواكيم» خاصة (العهد الثالث الذي ستتحقق فيه المملكة الألفية) في الأفكار التي روج لها راهب فرنسي «بندكتي» معاصر يدعى «دم ديشامب» Dom Deschamps، وكذلك «دى مايستر» - De Maistre، و «ايمانويل سويد نورج» - Swedenborg، و «ويليام بليك» وغيرهم.

ويبدو أن كتاب «يواكيم» قد تم حفظه ويقاؤه عن طريق تراث جماعة النورانيين الذين تكتنموا أسرارهم من جيل إلى جيل حتى تهيأ الزمان وأن الألوان (٢٥).

فقد تسربت أفكار «يواكيم» وتأويلاته في القرن الثامن عشر، حيث وجدت تخطيطات مماثلة ثلاثية التقسيم لمراحل الحضارة الانسانية والتاريخ الانساني، وفي القرن التاسع عشر وجدت التربة الخصبة لانتشار أفكاره، فقد عادت المراحل الزمانية الثلاث التي قال بها للظهور في سلسلة تعاقب الأحقاب التاريخية عند «كوندورسيه» - Condorcet، وفي إطار الأزمنة الثلاثة في المذهب الوضعي لدى «أوجست كونت» - Cont، وفي العديد من التخطيطات ذات الطابع التطوري والارتقائي الخاص بالقرن التاسع عشر (٢٦).

يبد أن «ليسنج» - Lessing، كان أول من أشار إلى «يواكيم» صراحة وذكره بالاسم في كتابه «تربية الجنس البشري» The Education of the Human Race عام (١٧٨٠)، وأول من حوّل هرطقة القرن الثالث عشر المذانة من قبل مجمع لاتران عام (١٢١٥) إلى رمز للأمل القادم في المستقبل.

كان ليسنج مؤمناً بأن عصر الإنجيل الجديد الخالد سيأتي، وهو عصر لا يحتاج إلى عقائد، ولا إلى أنبياء، ولا طقوس أو شعائر، ولا كنائس أو معابد. انه الانجيل الذي الأبدى الذي لا يتغير من عصر إلى عصر، الانجيل الذي يقوم على العقل وعلى ادراكه الأمور البسيطة، أو حسب «اسبينوزا» Spinoza الدين الشامل الذي تدرك مبادئه بالنور الفطري (٢٧).

لقد كانت محاولة «يواكيم» من أوائل المحاولات لإقامة فلسفة للتاريخ تقوم على مراحل ثلاث، وفي المرحلة الثالثة تكتمل الانسانية، وفي حين رأى

عنده الى مبدأ للمسؤولية التي يحملها على عاتقه ليحقق بإرادته الثورية آماله وأحلامه في يوتوبيا واقعية وعينية. وبعد سجل طويل مع الفكر اليوتوبى وتاريخه، رأى بلوخ ان اليوتوبيات السابقة على «الماركسية» عبرت عن أمل يوتوبى غير دنيوى، وذلك باستثناء بعض اليوتوبيات التي نظرت الى الواقع وانطلقت منه، ولكنها كانت غير ناضجة، إذ صورت العالم الأفضل بشكل مجرد، وأقامت نسقاً من التوقعات فى عقول مبدعيها فقط.

ان الماركسية - حسب بلوخ - هى وحدها التى قهرت هذا التجريد، وان تحسين أوضاع العالم لا يأتي بالتأمل بل بالفعل، بالنظرة الجدلية إلى الواقع، مع مراعاة قوانين العالم الموضوعى، حتى تتحول اليوتوبيا من تأملية مجردة إلى يوتوبيا عينية ذات نزعة اشتراكية (٣٢).

ولا عجب بعد ذلك ان ينتهى الفيلسوف الاشتراكي إلى ان تاريخ اليوتوبيا، ما هو إلا تطور تدريجى لهذه النزعة التى اكتملت فى الماركسية.

«لقد جسد ماركس بشكل مادى توقعات اليوتوبيا بوسائل اقتصادية عندما بحث فى جدل الانتاج وفائض القيمة، وبذلك وضع الأسس المادية لجدل التاريخ، وألف الثنائية بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الممارسة التجريبية واليوتوبيا من أجل إعادة تنظيم المجتمع بشكل ثورى، ولذلك أغفل كل اليوتوبيات السابقة من أجل نزعة واقعية مفعمة بالمستقبل، المستقبل الذى استنار بعوامل مادية تاريخية من الماضى والحاضر تعمل باستمرار لتصب فى المستقبل. ففى الماركسية يزداد الحلم العينى وضوحاً، ويتطور مضمونه ليصبح حلماً متحققاً فعلياً» (٣٣).

ولسنا هنا بصدد مناقشة: هل هذه اليوتوبيا العينية التى نسبها بلوخ إلى الماركسية وحدها دون سائر اليوتوبيات، هى يوتوبيا بلوخ نفسه أم يوتوبيا ماركس؟! وانما ما يستوقفنا هو ان بلوخ قد أهمل - عن عمد - فى كتابه اليوتوبيات المضادة Anti-Utopia التى تعرضت بالسخرية حيناً وبالتحليل حيناً آخر لمسائى النظم الاشتراكية والشمولية مثل «العالم سنة ١٩٨٤» لجورج أورويل (١٩٠٣ - ١٩٥٠)، أو لمخاطر التطبيقات غير الانسانية لمنجزات العلم والتقنية (هاكسلى فى «عالم

اليوتوبيات المضادة التى رسمت صورة قائمة للمستقبل. لقد كانت «الاشتراكية» هى آخر ما ظهر من «يوتوبيات» حتى اليوم، وليس ثمة رؤية اجتماعية شاملة أخرى قد طفرت أو ظهرت لتكون منافساً أو بديلاً لها، ولعل هذا هو ما أحدث لدى «كارل مانهاييم» شعوراً بالخوف والذعر من أن يكون المجتمع الغربى قد دنا من حال «يكون فيه العنصر اليوتوبى، قد أجهز على نفسه بالكامل» (٣٤).

يقول مانهاييم: «ان زوال العنصر اليوتوبى زوالاً تاماً من الفكر والعقل البشريين سوف يعنى أن الطبيعة البشرية والتطور الانسانى سيتخذان طابعاً جديداً كل الجدة، ان اختفاء اليوتوبيا سيخلق وضعاً ساكناً جامداً، لا يكون الانسان نفسه فيه أكثر من «شئ» وستواجهنا حينذاك (أكبر) ظاهرة مناقضة تخطر على البال أو فى الخيال، وهى: ان الانسان الذى فاز بأكبر سيطرة فكرية على الوجود، يصبح، حين يترك بلا مثل عليا، مجرد مخلوق عشوائى نزوائى!

واذا تخلى الانسان عن اليوتوبيات، فإنه «يضيع» إرادته فى صنع التاريخ، ويضيع معها قدرته على فهم التاريخ» (٣٥).

أما «فيلسوف الأمل» (٣٦) أرنست بلوخ - Bloch (١٨٨٥ - ١٩٧٧) الذى وهب حياته لليوتوبيا، فقد طرح هذا السؤال (الصدمة): هل يمكن ان يخيب الأمل فى الأمل وذلك فى محاضراته الافتتاحية التى بدأ بها التدريس فى جامعة «توبنجن» عام ١٩٦١ لقد مات «بلوخ» أكبر فلاسفة اليوتوبيا وأشهرهم فى القرن العشرين فى العام ١٩٧٧ ولم يشهد بعينه انهيار المعسكر الاشتراكي أواخر عام ١٩٨٩، إلا أنه استشرع بداية النهاية، ولم تحجب عنه نزعة التفاؤلية المفرقة فى الأمل رؤية الواقع الفعلى المرير، مما دفعه إلى طرح هذا السؤال فى وقت مبكر!

لقد وضع بلوخ «الأمل» عنواناً لأهم كتبه على الاطلاق وهو «مبدأ الأمل» - The Principle of Hope، ولا يعادله فى الفكر الألمانى ثوبى. «ظاهريات الروح» لهيجل، ويهيب هذا الكتاب الكبير (ثلاثة أجزاء) بالانسان ان يمسك بهذا المبدأ (الأمل) الذى تحول

طريف شجاع» رغم انه عاصر العديد من مفاسد هذه الأنظمة وعاش تجربتها المريرة!

فعلى الرغم من ايمانه بـ «اللاحتمية» التاريخية التى تنفق ونسقه الجدلى المفتوح وتتعارض تعارضاً أساسياً مع الفكرة الماركسية عن حتمية التطور التاريخى، فإن ايمانه بالماركسية الانسانية ظل باقياً مسيطراً عليه حتى النهاية، فقد ظل يحلم بمجتمع شيوعى انسانى ولعل هذا ما جعله يغفل اليوتوبيات المضادة.

والواقع ان هناك تزامناً بين أقول اليوتوبيا وانحطاط شأنها، وبين ظهور اليوتوبيات المضادة - Anti-Utopia، فهذه اليوتوبيات لم تسيطر على زمانها الخاص بحسب بل واصلت جذبها لمتابعة واهتمام بالغين فى زماننا وعصرنا الحالى.

ومع ذلك فإن «هاكسلى» و«أورويل» قد أشارا إلى ان اليوتوبيا المضادة قد تعرضت هى الأخرى للتردد والترنح! فمئذ رواية أورويل (العالم سنة ١٩٨٤) لم يقدر ليوتوبيا مضادة أن تخلب الألباب أو ان تحظى باهتمام يذكر أو حتى تتعرض لأخذ ورد محدود، إذ انه - حسب كوما- فى غياب قدرة اليوتوبيا على ان توحى «الأمل» وتبعثه برؤيتها لملكووت السماء على الأرض، فإن اليوتوبيا المضادة تخسر عملها المقابل بوصفها الساحر والمستخف بهذه الآمال، والعدو المتناوئ لتلك النظرة أو الرؤية عن طريق تحريكها لوجدانات وذكريات العذاب والخراب على الأرض» (٣٤).

صحيح ان اليوتوبيا ظلت حية بين جيوب أو فلول صغيرة من أصحاب الرسائل اليوتوبية، إلا انهم - فى الغالب - قد ألقوا بمواعظهم فى أذان صماء. فما من عمل من أعمال الخيال اليوتوبى على مدى القرن ظهر، وأخذ بمجمامع الخيال العام، للناس، كما فعلت يوتوبيات: بيللامى - Bellamy «نظرة الى الخلق»، ووليم موريس - Morris «أنباء عن اللامكان»، أو «هـ.ج. ويلز» فى يوتوبياه مثلاً.

فلا يوتوبيا «أولاف ستابلدون» - Stapledon المبتكرة «الرجال الأواخر والأوائل» عام (١٩٣٠)، أو «صانع النجوم» عام (١٩٣٧) قد وجدنا جمهوراً لهما. وقد هاجم (سى . إس. لويس) - C.S. Lewis هذه

اليوتوبيات بعنف، وأخذ عليها نظرتها العقلية التصورية المورغة فى التجريد. وحتى من سار على هدى «ستابلدون» مثل «آرثر. سى . كلارك» Clarke و«جيمس بليش» - Blish، فقد أهملت مؤلفاتهما إلى الحد الذى كفا معه عن انتاج هذا النوع من اليوتوبيات (٣٥).

ولم يبق من «هـ . ج. ويلز» - الذى أصر فى شجاعة على الامساك برأية اليوتوبيا والابقاء عليها مرفوعة عالياً - إلا دعوته لـ «نظام عالمى جديد» فى ظل حكومة عالمية واحدة.

ففى العام ١٩٤٠ قام ويلز بالعمل مع فريق من رجال العلم والفكر على وضع إطار لـ «إعلان حقوق الانسان»، غير ان الأجل لم يمتد به ليرى تبني الجمعية العامة للأمم المتحدة لهذا الاعلان فى عام ١٩٤٨، فكان ذلك واحداً من أعظم المنجزات اليوتوبية.

- ٥ -

على مدى القرون الأربعة الماضية، منذ عصر النهضة Renaissance وحتى اليوم، قامت اليوتوبيا بالتعبير عن إيمان أو اعتقاد البشرية فى «التقدم» وفى إمكانية تحسين الوضع البشرى. أما فى الوقت الراهن فإن مثل هذا الايمان (اليوتوبى) قد تبدى كحلم واهم مغرق فى الخيال مع تيار ما بعد الحداثة - Post - modern، يقول «ليوتارد» - Lyotard - الذى أصدر «المانيفستو» الخاص بما بعد الحداثة ونعى فيه خبر موت عصر الحداثة فى كتابه الشهير: «الظرف ما بعد الحداثى: تقرير عن عام ١٩٧٩» - «ان أهم معالم المرحلة الراهنة من معالم المعرفة الانسانية، هو سقوط النظرية الكبرى وعجزها عن قراءة العالم» (٣٦).

ويقصد بها أساسا الانساق الفكرية المغلقة التى تتسم بالجمود، والتى تزعم قدرتها على التفسير الكلى للمجتمع، ومن أمثلتها البارزة الايديولوجيات، وربما كانت الماركسية - برأية - هى الحالة النموذجية.

من ناحية أخرى سقطت فكرة «الحتمية» سواء فى العلوم الطبيعية - كما عبرت عن ذلك فلسفة العلوم المعاصرة، أو فى التاريخ الانسانى. فليست هناك - كما اثبتت الأحداث - حتمية فى التطور التاريخى من مرحلة

إلى مرحلة، على العكس فإن التاريخ الانساني مفتوح على احتمالات متعددة.

من هنا يرفض انصار ما بعد الحداثة فكرة «التقدم» الكلاسيكية، التي كانت تصور تاريخ الانسانية وفق نموذج خطي صاعد من الأدنى الى الأعلى، فليس هناك دليل على ذلك، فالتاريخ الانساني قد «يتقدم» ولكنه قد «يتراجع» أيضاً.

وإذا كانت فكرة «التقدم» قد سمحت لليوتوبيين بالخوض في المستقبل، وهم على بينة من صورته، التي رأى أغلبهم في انه سيحكمها امتداد خطوط التطور، التي تسير وفق منطق معروف سلفاً، فإن انهيار هذه الفكرة في القرن العشرين بفعل عدد من الأحداث والتطورات التاريخية غير المسبوقة، جعل من العسير التجاسر بالتنبؤ بالمستقبل، فقد دخلنا في حقبة جديدة، أصبحت توصف بعدم اليقين، وعدم القدرة على التنبؤ واستكشاف المستقبل.

والأهم من ذلك هو انه اذا كانت «اليوتوبيا» - في الأصل - قد استندت إلى أسس وركائز (ترانسدنتالية) متعالية، وكانت منعكسة في أماكن خيالية بعيدة لا يدركها القياس، لم يمرور الوقت بدأت المسافة الخاصة بهذه الأماكن الشديدة النأى، والقائمة في «اللا-أين»، تتقلص وتنكمش، وصار الخيال اليوتوبى أقرب إلى الأماكن الواقعية التي تقوم في «الأين» و«الهنا» و«الآن» فإن بانصراف اليوتوبيا عن المواضع الخيالية النائية التي لا سبيل إلى وطئها بالأقدام و«اخفاؤها» في الوقت نفسه عن ان تتحقق في «الأين» و«الهنا»، تكون قد وصلت - بمعناها الحدائي - إلى نهايتها؟!!

ويؤكد «هيدايچ» - Hebdige: «ان ما بعد الحداثة هي الحداثة الخالية من الأحلام والأمال (اليوتوبيا) التي مكنت البشر من احتمال الحداثة» (٣٧) لكن «اليوتوبيا» - رغم كل هذا - لم تلفظ النفس الأخير، فقد كتبت لها الغلبة والظفر عن طريق ما حل بالعلم والتكنولوجيا من تطورات نشطة ومذهلة في العقود الأخيرة من القرن العشرين «إذ أن التكنولوجيا صديق حميم، شديد المباطنة، عظيم الهممنة تماماً، ليس من خارجنا، وإنما من تحت جلد بشرتنا منذ «بروميثيوس» وحتى اليوم، وغداً» (٣٨).

وحسب «مورافيك»: «فإن حجم الشيء المطلوب لتضخيم أو تحويل إشارة واحدة قد تقلص من شيء في حجم قبضة اليد في عام ١٩٤٠، إلى شيء في حجم إبهام اليد في عام ١٩٥٠، إلى شيء في حجم ممحاة قلم رصاص في عام ١٩٦٠، إلى حجم ذرة الملح في عام ١٩٧٠، إلى شيء في حجم الجرثومة الواحدة في عام ١٩٨٠ (٣٩). وإذا كانت المعلومات، منذ قرن مضى، تنتقل بنفس سرعة مرافقيها من البشر، فإن المعلومات اليوم ترقى إلى مليار فقرة في الثانية الواحدة، بما يند عن ان يحاط به حيث ان فقرة واحدة تنتقل بسرعة الضوء، ووفقاً لما يقوله «لاكي» Luky المدير التنفيذي للبحوث في معامل ومختبرات - At and Bell، فإن لدينا حلماً قديماً (جديداً) على الدوام، في أن «نكون شيئاً آخر غير ما نحن عليه». ويتساءل «لاكي» عما إذا كان «بوسعنا أن نرتبط مع أنراننا بوسائل مبتكرة وخلاقة الكترونياً من أجل تحقيق نوع من (الحكمة الجماعية)، تفوق الحكمة الفردية، وتعلو عليها» (٤٠).

أليس ذلك نوعاً من الحلم اليوتوبى، في حدود الـ «هنا» و«الآن»؟! وإذا كانت أعمال «ألفين توفلر»، خاصة كتابه الشهير «صدمة المستقبل» Future Shock. قد رسمت صورة للمستقبل كمجتمع تسيطر عليه تكنولوجيا جديدة، كما صورت آثار هذه التكنولوجيا وتتايجها، فقد بلور «مارشال مكلوهان» - McLuhan تطور نظم الاتصالات الالكترونية - منذ وقت مبكر - ورأى ان العالم مقبل على عصر تكنولوجيا جديد، يتحول بفضل وسائل الاعلام الالكترونية إلى «قرية كوكبية» (٤١) وتابع «جان بودريارد» - Baudrilard (مكلوهان) في كتابه: Requiem for The Me-dia، عام ١٩٨١، الذي قال: «ان وسائل الاعلام تحدث «ثورة» بل انها هي ذاتها «ثورة»، بصرف النظر عن محتواها، بفضل ما تتمتع به من بنية تكنولوجيا، فالأبجدية المنطوقة والكتاب المطبوع، يعقبهما الراديو والسينما وهذان بدورهما يعقبهما التلفزيون... اننا الآن، وفي هذا المكان، نعيش عصر الاتصالات الكوكبية الفورية» (٤٢).

«الرأسمالية المتأخرة» أو المجتمع الاستهلاكي، مجتمع وسائل الاعلام والابهار أو الرأسمالية «متعددة الجنسيات».

أما الناقد الأمريكي المصري الأصل «إيهاب حسن» - والذي يجمع المؤرخون لحركة ما بعد الحداثة على انه أحد الرواد المعتمدين لها - فقد طور أفكار «مكلوهان» الخاصة بالمدينة ما بعد الحديثة والتكنولوجيا، وتابعه في القول بـ «القرية الكوكبية» التي ستنشأ عن تطور تكنولوجيا الاتصالات، فالتكنولوجيا خاطفة السرعة ستحل محل التكنولوجيا التقليدية، وسيصبح الكمبيوتر كبديل (للعوى) أو كامتداد للعوى الانساني.

ولخص «حسن» ثقافة «ما بعد الحداثة» بأنها: «تبار يعتمد على تجاوز الصبغة الانسانية للحياة الأرضية بصورة عنيفة، بحيث تتجاذب فيها قوى الرعب والمذاهب الشمولية، والتفتت والتوحد، والفقر والسلطة، وربما أدى ذلك في آخر المطاف إلى بداية (عهد وحدة لكوكب الأرض)، «عهد جديد» يتحد فيه الواحد مع الكثير ذلك لان تبار ما بعد الحداثة ينبع من الانساع الهائل للعوى من خلال منجزات التكنولوجيا التي أصبحت بمثابة حجر الأساس في «المعرفة الروحية» في القرن العشرين.. ونتيجة لذلك أصبح العوى ينظر إليه على انه «معلومات»، والتاريخ على انه «حدوث» (٤٨).

ان الانتقال من مجتمع الصناعة إلى مجتمع ما بعد الصناعة (أو المعلومات) قد ولد نوعاً جديداً من «العوى» يمكن أن نطلق عليه «العوى الكوني» الذي يتجاوز كل أنواع العوى السابقة: العوى الوطني بكل تفرعاته من عوى اجتماعي، وعوى طبقي، وعوى قومي؛ هذا العوى الكوني سيفرز قيماً انسانية عامة، فـ «الكونية» Globalism هي روح القرن الحادي والعشرين، ومما يؤكد ذلك، ان تنمية شبكة المعلومات الكونية باستخدام الكمبيوتر وكذلك الأقمار الصناعية ستعمق التواصل والتفاهم بين الشعوب المختلفة، مما من شأنه ان يتجاوز المصالح القومية، والمصالح الأخرى المتباينة. من ناحية أخرى فإن الأزمات الكونية المتعلقة بنقص موارد الطبيعة وتدمير البيئة الطبيعية والانفجار السكاني والفجوات

ويخلص «بودريارد» إلى انه: «الأبد وان يحدث تغيير ما.. ان حقبة الانتاج والاستهلاك الفاوستي والبروميثي (وربما الأوديبى) تحل محلها حقبة «بروتينية» من الشبكات، حقبة نرجسية بالغة التنوع، تتسم بكثرة العلاقات والاتصالات والتلاصق والاستجابة والتداخل العام الذي يقتصر بعالم الاتصالات. وبفضل الصور التليفزيونية تصبح أجسامنا والكون المحيط بنا بأكمله بمثابة شاشة تحكم (٤٣)، ومنذ أن نشر «مكلوهان» كتابه (العلامة)، وهو مثار أخذ ورد بين النقاد المنتمين إلى «ما بعد الحداثة»، ونقاد «ما بعد الحداثة». فقد تناول عالم الاجتماع الفرنسي «آلان تورين» Touraine، «المجتمع ما بعد الصناعي» (٤٤) بوصفه مجتمعاً «مبرمجاً» بفضل تكنولوجياته تهيمن عليه قوة تكنوقراطية، يقول «تورين»: «ان شكلاً جديداً من المجتمع يتشكل الآن. وهذه المجتمعات الجديدة يمكن وصفها بلفظ «ما بعد الصناعي» للتأكيد على الفرق بينها وبين المجتمعات الصناعية التي سبقتها. ويمكن أيضاً وصفها بأنها «تكنوقراطية» نظراً للقوة المهيمنة عليها، ويمكن أن نعرفها بأنها مجتمعات مبرمجة حسب طبيعة أساليب الانتاج والتنظيم الاقتصادي» (٤٥).

أما الناقد الماركسي «جيمسون» - Jameson فهو ينظر إلى المجتمع «ما بعد الصناعي» من زاوية العناصر الرأسمالية، لا من زاوية «الحتمية التكنولوجية» (٤٦)، وهو يتناول الرأسمالية في مجتمع ما بعد التصنيع، والتي يسميها بـ (الرأسمالية المتأخرة) بوصفها «شبكة عالمية جديدة لا مركزية»، وهو يذكرنا بوصف «بودريارد» لتكنولوجيا الاتصالات المعاصرة.

يقول «جيمسون»: «ان عجز عقولنا البشرية - على الأقل في الحاضر - عن استيعاب شبكة الاتصالات اللامركزية متعددة الجنسيات التي تغطي كوكبنا، والتي نجد أنفسنا نحيا خلالها (فرادى)، تشير إلى اننا لم نؤهل بعد لفهم الطبيعة الحقيقية لما يجب أن يسمى بـ «الرأسمالية المتأخرة» (٤٧).

ان ثقافة ما بعد الحداثة - برأيه - هي ثقافة الرأسمالية، ومجتمع ما بعد التصنيع هو مجتمع

تتطور الحياة في كل العوالم على كثرتها في علم كوني ذى طابع «كوانتومي» - Quantum cosmology . وإذا تم ذلك، في المستقبل، فإن هذه العوالم كافة، التي تضم فيما بينها كل أشكال التاريخ الممكنة، سوف تدنو مقتربة من حد «المطلق» Omega point . في هذه اللحظة التي يتم فيها البلوغ إلى حد المطلق، سوف تكون السيطرة والتحكم و الضبط للمادة، والقوى كلها قد تم احرازها، ليس بالنسبة لواحد من العوالم فحسب وانما في سائر العوالم التي يكون وجودها ممكناً، وتكون الحياة قد انتشرت وعمت في جميع مجالات وقطاعات الفضاء في سائر العوالم والأكوان، التي من الممكن أن توجد، والتي سوف تكون قد ادخرت قدراً لانهائياً من المعلومات والمعارف، بما في ذلك سائر شرائح المعرفة التي يمكن معرفتها والإلمام بها وهذا هو «الختام» حسب «بارو وتيبلر» في عرضهما البارع لفيزياء النظام الحراري الديناميكي (٥٠) .

وإذا كان أحد مظاهر «ما بعد الحداثة»، هو إلغاء الحدود الفاصلة بين الفلسفة والأدب والفن والعلم والخيال العلمى - حسب «هيددايج» - فهل يكون التحكم الكامل أو السيطرة التامة للمادة والمعلومات والمعرفة في كل مجالات وقطاعات سائر العوالم والأكوان، من قبيل السيناريو المعاد، أو نوعاً من إعادة التفسير من جانب أنصار «ما بعد الحداثة» كركيزة «يواكيم»؟ - Joachim البوتونية للعهد الثالث، عهد استنارة الكل في ديمقراطية عرفانية شاملة!؟

الاقتصادية العميقة في العالم، ستولد حلولاً جماعية، إذ لا تستطيع دولة بمفردها أو مجموعة دول مهما عظم شأنها ان تصدى وحدها للمشكلات الكونية.

هذه الصورة البوتونية لمجتمع المعلومات الكوني، التي تثير الكثير من التساؤلات والتحفظات مثل: ما هو نسق القيم الذي ينبغي بلورته في مجتمع المعلومات الكوني؟ وما هي التحديات التي تواجهه؟ وهل هو «ايدولوجيا» جديدة أم بوتونيا كونية في القرن الحادى والعشرين؟. ورغم كل ذلك فإن هذه الصورة البوتونية، تكاد أن تكون تقليدية بجذارة اذا قيست بـ «البوتونيا» التي تبشر بها «الفيزياء» في نهاية القرن العشرين!!

فقد أدى التطور الكبير لـ «تصنيع الحياة» A-Life ، إلى ازدياد الرغبة في أن نكون «شيئاً آخر غير ما نحن عليه» - حسب «لاكى» - فالمقارنة بين أنظمة الحياة الاصطناعية وبين النظام الكوني، جعلت الكون (بكل أفلاكه وكواكبه ونجومه) بأسره، يبلغ فى الحجم قدر أصغر حفرة تسع لان يخفى المرء رأسه فيها! وهو ما دفع كلا من «بارو» Barrow و «تيبلر» Tebler عالمى الكونيات إلى القول بأن: «البوتونيا شرط أساسى لازم - بالنسبة للفيزياء حتى لاتصير «الحياة» قط خامدة أو بائدة. فالحياة إنما توجد - آخر الأمر كى تمنع الكون من أن يدمر نفسه» (٤٩) .

وبرأيهما ان «الحياة» تبدأ توسعها وامتدادها وانتشارها من كوكب واحد (الأرض) حتى تطوق الكون بأسره (سائر الكواكب) عن طريق العلم والتكنولوجيا حيث

الهوامش

- (١) Hassan.1: The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and culture (Columbus, oh, 1987, pp.120- 122).
- (٢) ESCHYLE : Premé Thée enchainé, Paris, 1967, pp 131-134. راجع أيضاً: اسخيلوس وأثينا.. لجورج طومسن، ترجمة الكاظم، بغداد، ١٩٧٥ .
- (٣) استعاد فلاسفة التنوير، خاصة جان جاك روسو - Rousseau، فكرة العودة بالانسان إلى حياته الفطرية الأولى التي تعكس طبيعته الخيرة التي اتسنتها المدنية والحضارة.
- (٤) Chatelet. F: Platon, Paris, Gallimard, 1979, p.244.
- (٥) تلقى فلسفة أفلاطون القبول عند أصحاب ديانات التوحيد، حتى قبل انه «بقليل» يصير مسيحياً وكان القديس أوغسطين أول من «عمده» أفلاطون في فلسفته المسيحية.
- (٦) الكتاب المقدس (العهد الجديد) انجيل متى [صحاح ٢٢ العدد ٣٤-٤٠ .

(٧) الطوائف اليهودية الثلاث البارزة هي: الفريسيون Perushim الذين أفرزوا أنفسهم عن الأمم، وهم امتداد لجماعة «الحسيدين» (الأتقياء). واقترب اسمهم بطائفة أخرى هي «الكتبة» الذين عرفوا باسم «السفرين» Sopherim وهي كلمة تعني معلم كتاب التاموس. والطائفة الثانية هي الصدوقيون نسبة إلى «صادوق» رئيس الكهنة - والطائفة الثالثة هي «الأسينيون» - Essenes وهي تعني «الأتقياء» أيضاً، وكان بين عدة الطوائف عداءً محكم وصل إلى حد تكفير بعضهم البعض، لأن لكل طائفة انحرافات عقيدية مشينة.

ANDREA E. J.V: Christianopolis: An Ideal State of The Seventeenth century. Trans. Felix Emil Held. New (A) York, Oxford University Press, 1916, p.134.

Ibid: p.p.134-135.

Bloch, E: The Principle of Hope. Trans. by Neville and Stephen Plaice and Paul Knight. Oxford, Basil (١٠) Blackwell, 1986. (in 3 Volumes), VIIp.510.

Ibid: pp. 510-511.

(١٢) أغلب المصلحين الدينيين والمفكرين الجذريين أصحاب الأفكار الثورية في أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة، كانوا رهباناً وخرجوا من الأديرة؛ لوتر، كالفن، كامبيللا، رابليه، وبرونو وغيرهم..

Finley. M: critical spirit; Essays in Honor of Herbert Marcuse: Ed. by, Kurt. H.wolff and others, Boston, (١٣) Beacon Press, 1968, p.6.

(١٤) «Katharoi» لفظة يونانية معناها «الذين يحيون حياة النقاوة والزهد وهذه اللفظة اشتق منها الألمان الكلمة الدالة على الهرطقة (Ketzer) التي نصبت من أجلها محاكم التفتيش في أوروبا، ويدوان أغلب المتطرفين والساخطين على الكنيسة الكاثوليكية ورجالها كانوا من «الأطهار» Kalharoi. راجع: محاكم التفتيش.. نشأتها ونشاطها، د.اسحق عبيد، القاهرة، ١٩٨٥-١٩٨٦، ص: ١٨ وما بعدها.

(١٥) الكتاب المقدس (العهد الجديد) انجيل لوقا - الاصحاح ١١، العدد ٢.

(١٦) مانهام (كارل): الأيديولوجيا واليوتوبيا.. مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة ترجمة: د.محمد رجاء الديبيني، شركة المكتبات الكويتية الكويت ١٩٨١، ص: ٢٦٣.

١٧- مانهام: ص: ٢٦٣ - هامش (١).

cohn. N: The Pursuit of The Millennium, Paladin Book, London 1972, p.108.

(١٩) مانهام: ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٢٠) أطلق «بلوخ» على هذه اليوتوبيات اسم «اليوتوبيات الجغرافية» التي ظهرت مع عصر الكشوف الجغرافية وحاولت البحث عن فردوس «الدورادو» الضائع على التخوم النائية.

(٢١) مانهام: ص ٢٦٨ - هامش (١).

(٢٢) المرجع نفسه: ص ٢٦٦ - هامش (١).

(٢٣) المرجع نفسه: ص ٢٦٨.

Reeves. M & Gould.w: Joachim of Fiore and The Myth of Eternal Evangel in The Nineteenth Century, Ox- (٢٤) ford: clarendon, 1987, p.43.

Ibid: p.44.

(٢٥)

(٢٦) تتناقض الأزمنة الثلاثة أو المراحل الثلاث للمذهب الوضعي عند كونت، مع رؤية يواكيم، وإن تأثرت بالتقسيم الثلاثي لمراحل التاريخ عنده.

(٢٧) ليسنج: تربية الجنس البشري، ترجمة وتعليق وتقديم د.حسن حنفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٨٩.

(٢٨) المرجع نفسه: ص ٢٩١.

(٢٩) مانهام: ص ٢٩٦-٢٩٧.

(٣٠) المرجع نفسه: ص ٣٠٦.

(٣١) بلوخ هو الفيلسوف الوحيد بين مفكرى عصره الماركسيين الذى عرف نفسه بأنه «فيلسوف يوتوبى»، ووصف اشتراكيته بأنها «يوتوبيا عينية» تمتد جذورها في الامكانات التاريخية، كما جعل كتابه «مبدأ الأمل» واحداً من أحد الكتب في الفلسفة المعاصرة.

See - Kellner, Douglas, in: Thinkers of Twentieth Century London, Macmillan, 1983, p.71 (Article: Bloch).

- Bloch: The Principle of Hope, p.583. (٣٢)
- Ibid: p. 622. (٣٣)
- Kumar (K): Utopia and Anti-Utopia in Modern Times, Oxford, 1987, pp:422-423. (٣٤)
- Idem. (٣٥)
- Lyotard, J.F.: The Postmodern Condition: a Report on knowledge, Trans by Geoff Bennington and Brian Massumi Manchester, 1984, p.3-5. (٣٦)
- Hedige (D): Hiding in The Light: on Images and Things, London and New York, 1988, p.195. (٣٧)
- Moravec (H) : Human culture, california, 1989, p.193. (٣٨)
- Ibid: p.194. (٣٩)
- Lucky - R -W: Essay: The Urge of an Ancient Dream. Scientific American (No 265) 1991, p.138. (٤٠)
- McLuhan (M): Understanding Media : The Extensions of Man, New York, 1964, p.23. (٤١)
- Baudrillard (d): "Requiem for the Media" in for a Critique of The Political Economy of the Sign Trans by charles Levin, St Louis, 1981, P.177. (٤٢)
- Baudrillard: The Ecstasy of Communication in Hal Foster (ed), Postmodern Culture, London, 1983, (٤٣) pp.127-128.
- ٤٤) مصطلح «ما بعد الصناعي» أو «ما بعد التصنيع» أطلقه «دانيال بل» - Daniel Bell وذلك في كتابه The Coming of Post-Industrial Society عام ١٩٧٣، بيد أن هذا المصطلح لم يعد يعبر عن جوهر التغيرات الكيفية التي حدثت في المجتمعات الصناعية المتقدمة، ومن ثم ظهر مصطلح «مجتمع المعلومات».
- Alaine Touraine: The Post-Industrial Society, Tomorrow's Social History: Class, conflicts and culture in The Programmed Society , Trans by Leonard F.Mayhew, London, 1974, p.3. (٤٥)
- Jameson (F): Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism, in New Left Review No. 146 (July - August 1983) p.55 and p.85. (٤٦)
- Ibid : p. 84. (٤٧)
- Hassan (I) : "The Question of Postmodernism" P.124. in Harry R.Garvin (ed) RomanTicism, Modernism, postmodernism, (Bucknell Review, vol. 25,No.2) London and Toronto, 1980. (٤٨)
- Barrow, J.D. & Tipler, F.J: The Anthropic cosmological Principle, Oxford, clarendon Press, 1986, pp 674- 677. (٤٩)
- Ibid : p.680 (٥٠)

التكنيك: ضيف الفلسفة الثقيل

قراءة فى مفهوم التكنيك عند هيدجر
ومدرسة فرانكفورت

أنور مغيث*

لحركاتهم فعالية ليست لها بالطبيعة، لتساهم فى زيادة تحكمهم فى الأشياء.. «هذا الجانب يقود إلى النظر لعالم التكنيك كمجموعة أدوات يمكن لمستخدميها أن يأخذوها أو يتركوها حسب احتياجاتهم وحسب الظروف التى يرون فيها أنه من المستحسن (أم لا) استخدامها. هذه المجموعة من الوسائل تبقى تحت تصرف من يبقون فى وضع خارجى بالنسبة للوسيلة التى تعمل على تسهيل المجهودات المستخدمة فى امتلاك الأشياء، والعمليات التى تستهدف اشباع الحاجات والرغبات» (١). هذا التصور الباعث على الطمأنينة الذى ينظر إلى التكنيك على أنه مجموعة أدوات محايدة تحت تصرف الانسان صاحب القرار الأول والأخير بدأ بعيداً عن الواقع ثم جاءت الممارسات التكنيكية لتضعه موضع المراجعة. فالآلات والأدوات تنتمى إلى نظام تكنيكي يجعلها ممكنة، وهى تبني العلاقات بين البشر وأنفسهم من جهة وبينهم وبين عالم الموضوعات والمواد الخام من جهة أخرى. لا يطرح التكنيك نفسه على الفكر كمجموعة أدوات متفرقة ولكن كنسق متكامل، إن لم يعارض الإرادة الانسانية فإنه على الأقل يتجاوزها، ويتجلى ذلك من خلال تضارب مواقف المفكرين من التكنيك. فلقد ساد لزمَن طويل الاعتقاد بأن التكنيك يزيد من قدرة

لا يعتبر التكنيك موضوعاً جديداً من موضوعات الفلسفة، فلقد كان من الموضوعات التى اهتم بها فلاسفة اليونان باعتباره أحد جوانب الظاهرة الانسانية مثل الفن واللغة والأخلاق. ولكن فى أيامنا هذه يتخذ التكنيك فى داخل الفلسفة وضعاً مختلفاً فهو لم يعد موضوعاً محايداً قابلاً للتأمل والتحليل الهادئ والمطمئن ولكن يطرح نفسه كمشكلة. وهو ليس مشكلة من بين المشاكل العديدة التى تعالجها الفلسفة مثل مشكلة نظم الحكم مثلاً. ولكنه يطرح نفسه كمشكلة للفلسفة تهدد بنقيضها والقضاء عليها، وهو ليس بكثير على التكنيك الذى يهدد بفناء الانسان نفسه.

ولو أردنا أن نبحت عن سبب هذا التحول فى علاقة الفلسفة بالتكنيك لكان من البديهي أن نرصد أولاً تضخم حجم ودور التكنيك فى الحياة الانسانية والذى يمكن تحديده تاريخياً بمنصف القرن التاسع عشر وقيام الثورة الصناعية وبعد ذلك الحرب العالمية الأولى ثم قبيلة هيروشيماء؟. ويمكن لنا ابراز هذا التحول بالاشارة إلى التباين الواضح فى الموقف الفلسفى العام من التكنيك، حيث كان الموقف التقليدى الموروث من العصر اليونانى ينظر إلى التكنيك على أنه فى مجمل تجلياته يبدو كمجموعة وسائل أنتجها البشر لكى تمنح

(*) مدرس بقسم الفلسفة - جامعة حلوان.

الاتجاه الأول:

التكنيك عند مارتن هيدجر

يعتبر مارتن هيدجر من أهم الفلاسفة الذي تصدوا لمشكلة التكنيك وأولوها اهتماماً كبيراً. وكان قد بدأ الاهتمام بهذه المشكلة منذ عام ١٩٣٨ إلا أنه أخرج مقالاته الهامة «ماهو التكنيك»، و«تجاوز الميتافيزيقا» في الفترة بين ١٩٥١ و ١٩٥٣. ويعود انتباه هيدجر لهذه المشكلة الى عوامل تاريخية منها خبرة الحرب، والدمار الذي سببته ألمانيا للعالم والتدمير المجاني الذي خضعت له المدن الألمانية بعد انتصار الحلفاء. ولكن هذه الخبرة المريرة لم تطرح على هيدجر مشكلة جديدة طارئة على مشروعه الفلسفي وإنما ساهمت في إضفاء نبرة مأساوية في أسلوبه. وكان موضوع التكنيك قضية ضمنية في فلسفة هيدجر منذ ظهور كتابه «الوجود والزمان»، وتحليله فيه للأداة كإحدى ملامح الخبرة الوجودية للانسان. كما أن الأطروحة الرئيسية لهيدجر في هذا الكتاب والتي بقيت معه خلال مسار حياته الفكرية كلها هي التبشير بنهاية الميتافيزيقا. والميتافيزيقا عنده هي العلم الذي يهتم بالموجود وليس بالوجود نفسه. وعلى الرغم من زيادة سطوة العلم وتفضيخ التكنولوجيا إلا إنه، في نظر هيدجر، لم يتم بعد تجاوز العصر التاريخي للميتافيزيقا. وقد تجلى ذلك في محاضراته التأسيسية «تأسيس صورة العالم الحديث بواسطة الميتافيزيقا» في عام ١٩٣٨. وكذلك في سلسلة المحاضرات الجامعية التي خصصها عام ١٩٣٩ - ١٩٤٠ لتحليل كتاب «العامل» للكتاب الألماني إرنست يونجر^(٤).

كل هذه المؤثرات وهذه الخطوات الأولى توحي بأن خطاب هيدجر عن التكنيك هو خطاب سلبي يميل إلى النقد والإدانة. وكم من صححات لإحتجاج ودراسات نقدية حول التكنيك ظهرت بعد أهوال الحرب العالمية الثانية، ولكن تناول هيدجر يظل من أكبرها تأثيراً في الفكر المعاصر ومن أشدها إثارة للجدل والتساؤل.

جوهر التكنيك عند هيدجر

يجذب هيدجر انتباه الانسان إلى بعض مظاهر القلق التي تترسخ يوماً بعد يوم تجاه التكنيك. فقد تزايد بشكل

الانسان، «وتزايد القدرة يمكن أن يؤدي إلى تزايد الحرية وبالتالي إلى امكانية تحسين واضح للظروف الاخلاقى الانساني. اعتقدنا ذلك طويلاً، ولكن اليوم هذا الأمل محل خلاف»^(٢). لم يكن هذا الخلاف ملحوظاً في القرن التاسع عشر فقد كان هناك اعتقاد سائد يجمع بين الفلاسفة على اختلاف انتماءاتهم الفكرية، من فيلسوف مادي مثل فريدريك إنجلز إلى فيلسوف كاثوليكي مثل تياردو شاردان، بأن تقدم العلوم وتطور التكنولوجيا يوسع من مجال الحرية لدى البشر ويساهم في ترفيتهم الأخلاقية. أما اليوم فهذا الاعتقاد لا يحظى بنفس الاجماع.

صحيح هناك من يقول اليوم بهذه الفضيلة للتكنيك وخصوصاً أولئك الذين يوصفون سياسياً بأنهم تكنوقراط أى أصحاب المصالح المرتبطة بانتشار التكنيك، وهؤلاء هم الذين يلوروا ايدبولوجيا ميتا-تكنيكية تقوم على مجموعة من القيم والمثل العليا والغايات الانسانية التي توظف في إطار خطاب يحبذ التكنيك. ولكن في مواجهتهم تزايدت الرؤى النقدية التي تحاول إدانة التكنيك من منطلقات مختلفة ولكنها تتمحور جميعها حول قضيتين رئيسيتين:

١- النظر الى التكنيك باعتباره مظهرأ من مظاهر اغتراب الانسان وفقدانه لجوهره «فالتقدم التكنولوجي بدلاً من أن يحرر الانسان قد اختزله إلى لاشيء وجعله عبداً لمخلوقاته»^(٣).

٢- عجز التكنيك، باعتباره لا يقدم لنا سوى وسائل، عن تحديد غايات للانسانية والتي علينا أن نحددها إنطلاقاً من مجالات تتجاوز حدود التكنيك كالسياسة أو الأخلاق.

ولكى نقف على الابعاد المتعددة لمشكلة التكنيك والتحديات التي توجهها إلى الفلسفة وكذلك الدور الذي تقوم به في دفع الفكر المعاصر لمراجعة منطلقات الحداثة الغربية سوف نتعرض لموقفين ذاثنين يعبران عن التوتر القائم حالياً في الفكر المعاصر حول مشكلة التكنيك. وهما موقف كلي من مارتن هيدجر ومدرسة فرانكفورت.

وليس بالوجود، مما يجعل المعرفة مرتبطة بوجود موضوعات حاضرة أمام ذات عارفة هي الانسان.

وقد أرست الميتافيزيقا أسس التكنولوجيا حينما جعلت معيار الحقيقة - منذ أفلاطون - هو مطابقة الفكر للواقع. وكان هذا هو الأساس الذي جعل العلوم الوضعية بعد ذلك تحتكر الحقيقة. والأساس الثاني يعود إلى ميتافيزيقا العصر الحديث الذي بدأ مع عصر النهضة ومع ديكارت وهي المرحلة التي يسميها هيدجر بمرحلة «التصور عن العالم Weltanschauung» حيث يميل العقل لا إلى أن يتعرف على الأشياء كما هي، ولكن من خلال تصور مسبق يجعل الأشياء تنتظم في إطاره. ومن أمثلة هذا التصور عن العالم فرضية جاليليو «الطبيعة نسق رياضي». وإنطلاقاً من هذا التصور حدد جاليليو مفهوم العلم: «ابحث عما يمكنك قياسه في الأشياء تصنع علماً» (٧). وجاء ديكارت ليجعل جوهر الذات هو الفكر وجوهر المادة هو الامتداد مما دعم ارتباط العلم بعملية القياس. وقد ارتبطت هذه النظرة إلى الأشياء بالرغبة في السيطرة عليها حيث جعل ديكارت هدف العقل هو أن «نصير سادة الطبيعة وملاكها»، وبالمعنى نفسه جعل فرنسيس بيكون الهدف من التجربة العلمية هو «انتزاع اسرار الطبيعة لاستعبادها».

هذه الرغبة في السيطرة جعلت للارادة البشرية سبيلاً إلى تحديد الحقيقة، فأصبحت السمتان الأساسيتان للقول العلمي هما «الدقة» و«المنفعة». أي ينبغي أن تنطوي النظرية العلمية على إمكانية استخدامها في تعديل الأشياء وتغيير الواقع.

وهنا يأتي دور الإرادة الانسانية في مشروع السيطرة هذا. وفي إطار هذا المشروع لا يكون التكنولوجيا مجرد تجلّي للارادة أو وسيلة من وسائلها، فهو أمر تكذبه الممارسة المشهودة، ولكنه، كما يرى هيدجر، هو «ارادة الارادة». ولكي نفهم ما يقصده هيدجر بهذا التعريف للتكنولوجيا علينا أن نستعيد ما طرحه نيتشه في نقده للأخلاق حيث طالب بالانصباق على القيم التي يؤمن بها الانسان ولكنه قيمة هذه القيم، أي على ما يمنح هذه القيم مكانتها كقيم. بالمثل مع هيدجر لا يتحدد التكنولوجيا بالارادة الانسانية ولكن بالارادة التي

كبير الإعلان عن الرغبة في السيطرة على التكنولوجيا وهو أمر لم يكن يشغل البال في القرون السابقة؛ وهذا، من وجهة نظر هيدجر، دلالة على خروج التكنولوجيا على السيطرة وتمرده على تحكم البشر فيه. ولكي ندرك مدى خطورة هذه الظاهرة علينا أن نسعى للكشف عن جوهر التكنولوجيا. لأن معرفة هذا الجوهر هو الشرط الضروري لاتخاذ موقف جذري يتجاوز الحماس للتكنولوجيا أو الاحتجاج غير المجدي عليه.

وجوهر التكنولوجيا يختلف عن التكنولوجيا نفسه. كما أن جوهر الشجرة كما يقول هيدجر يدفعنا إلى البحث عما يكمن خلف كل شجرة كشجرة، وهذا الكامن خلف كل شجرة ليس شجرة نراها بين غيرها من الشجر. وعلى ذلك فحتى يمكن الوقوف على الجوهر الحقيقي للتكنولوجيا ينتقد هيدجر التعريفات الخاطئة له مثل التعريف الأدائي الذي ينظر إلى التكنولوجيا على أنه وسيلة لتحقيق غاية، والتعريف الأنثروبولوجي الذي يرى في التكنولوجيا نشاطاً واعياً للانسان. وهذان التعريفان لا يراعيان الفارق بين التكنولوجيا القديم والحديث كما ينظران إلى التكنولوجيا في علاقته بالانسان ويفغلان علاقته بالعالم الواقعي. بعد ذلك يقف هيدجر على جوهر التكنولوجيا فعمل «التكنولوجيا الحديث، يطرح الواقع كمستودع؛ فهو ليس فعلاً إنسانياً بسيطاً وليس مجرد وسيلة مرتبطة بهذا الفعل، فمن حيث المبدأ هذان التعريفان قد عفا عليهما الزمان» (٥). إن فكرة طرح العالم كمستودع أو كرسيد Stock أمام الانسان أمر يميز التكنولوجيا الحديث الذي تصبح وظيفته هي استنزاف هذا الرصيد وطرحه للاستهلاك. «دائرة الاستنزاف هذه بالنسبة للاستهلاك هي المسار الوحيد الذي يميز تاريخ عالم قد أصبح لا-عالم» (٦).

وغالباً ما كان يطرح التكنولوجيا المرتبط بالعلم والتفكير العلمي باعتباره مضاداً للميتافيزيقا التي تبحث في المجردات وفي المبادئ الأولى للوجود. ولكن هيدجر أثبت الصلة الحميمة التي تربط بين التكنولوجيا والميتافيزيقا، بل واعتبر مرحلة التكنولوجيا هي مرحلة «الميتافيزيقا المكتملة» أو أعلى مراحل الميتافيزيقا. تقوم هذه الصلة على إهتمام الميتافيزيقا بالموجود

تريد هذه الإرادة الانسانية، أو بمعنى آخر الإرادة التي تحدد الاطار الذى يتم من خلاله توظيف الإرادة الانسانية». وهذا الاطار قد رسمت مساره الميتافيزيقا الغربية، فالميتافيزيقا «لا تظهر إلا اتجاهاً واحداً يمكننا من خلاله هو وحده أن نريده» (٨).

وهذا الجوهر الميتافيزيقي للتكنيك هو الذى يفسر شعور البشر بأن إرادتهم تتجاوزها أشياء من صنع أيديهم. «حيث نبقى فى كل مكان مقيدين بالتكنيك ومحرومين من الحرية التى ننشدها بحماس أو ننفيها بحماس» (٩).

آثار التكنيك

مفهوم آخر شائع يريد هيدجر تقويضه وهو حياد التكنيك، أى اعتبار أن التكنيك فى ذاته ليس سلبياً أو إيجابياً وأن الأمر يتوقف على استخدامنا له. والمثال المعتاد فى هذا المجال هو مثال الطاقة الذرية التى يمكن أن تستخدم لصناعة أسلحة مدمرة أو لأغراض سلمية. يعارض هيدجر هذا المفهوم ويرى انه فى «اللحظة التى يعتبر فيها التكنيك محايداً هى اللحظة التى ندفع بأنفسنا اليه، بأسوأ الأشكال» (١٠). فالتكنيك يتحقق بالصورة التى هو عليها وفقاً لضرورة تجعل منه مرحلة لا بد منها فى اكتمال الميتافيزيقا. ولاتتبع الأزمة من قرار التوظيف الذى يصدره الانسان بعد اكتمال المنجز التكنيكي ولكنها تنبع من أسسه حتى قبل الشروع فى انجازها. وهكذا وينوع من اللعبة الخبيثة، والتى يجيد هيدجر الجمع بين أطرافها المتعارضة، بنصب التكنيك فخاً للإنسان. إذ ينطوى على مفارقة كامنة فى صلبه فيكون المتحقق هو دائماً عكس المرجو. إن التكنيك يقتضى التعبير عن الواقع وبدقة الضبط فأصبح ما هو دقيق يتحكم فيما هو حقيقى، ويهشم قضية الحقيقة ذاتها، مما جعلنا نطمئن. ومثل هذا الاطمئنان الزائف بأننا نملك الواقع فى قبضة أيدينا جعلنا نهتم بأن نتصور ما هو حقيقى دون أن نكون بنا حاجة لمعرفة أين نقيم الحقيقة؟ ففى خاتمة المطاف أصبح ما كنا نأمل أن يكون الحقيقة هو الذى يوجب عنا الحقيقة.

وبالطريقة نفسها يتعدد اليقين الميتافيزيقي عن الحقيقة ويقترب من فكرة الضمان المحسوب. وذلك الضمان الذى يهدف إلى طمأنه الانسان على الرصيد

الموجود المهيأ للاستنزاف. هذه الرغبة فى الأمان المطلق هى التى تطرح عدم الأمان على مستوى الكون. وأخيراً رغبة الانسان فى السيطرة والتى تقتضى منه التلاعب بالموضوعات جعلت منه هو نفسه موضوعاً قابلاً للتلاعب. فالانسان الذى ينظر للعالم باعتباره مخزناً للمواد الخام لا يلبث هو نفسه أن يصير أكثر هذه المواد الخام أهمية. «ويمكن أن نتصور يوماً على أساس أبحاث الكيمائيين المعاصرين أننا يمكن أن نبني مصانع لإنتاج هذه المادة الخام إصطناعياً» (١١). والانسان الذى تمنى أن يجعل منه التكنيك سيداً صار به الحال إلى مصير أسوأ من العبد فلقد أصبح «حمار شغل rbête-de-labour يمزق نفسه ويدمر نفسه ويقع فى عثية العدم.

ولم لا يكون هذا مصير الانسان الذى فرضته عليه الميتافيزيقا الغربية وقد أصبح أسيراً فى دائرة الاستنزاف التى رسم محيطها تعامل هذه الميتافيزيقا مع الوجود؛ «فالموجود، وهو الوحيد المقبول فى عالم الإرادة، قد امتد فى إطار غياب للاختلاف لم يعد يمكن السيطرة عليه إلا بواسطة فعل أو تنظيم يديره «مبدأ الانتاجية» (١٢). وهذا المبدأ هو الذى جعل الإنسان وسيلة من وسائله.

وتمتد آثار التكنيك السلبية من الانسان بما هو كذلك إلى العالم ذاته فيختفى التمييز بين ما هو قومى وما هو عالمى وينتفى الفارق بين الحرب والسلام.

ولكن التكنيك على سطوته وعلى تنوع مستحدثاته لا يستطيع أن يختزل الانسان الى هذا المصير. ولا أدل على ذلك من قلق الانسان وعدم شعوره بالأمان. «إن القانون الخفى للأرض يحفظ توازنها من أجل ميلاد كل شيء وموته فى الدائرة المخصصة للممكن الذى يتوافق معه كل موجود دون أن يعرفه». إن شجرة البتولا لاتتجاوز حدود ممكنها، ومستعمرة النحل تعيش فى ممكنها. الإرادة وحدها تتخذ من التكنيك مقاماً لها، تلك الأرض وتقودها الى عواقب كبرى، مثل الاستنزاف وتنوع ما هو اصطناعى. إنها تجبر الأرض على أن تخرج من دائرة ممكنها... وتدفعها إلى ما لم يعد ممكناً، أى الى المستحيل. كما أن نجاح التكنيك بخططه واجراءاته فى أكثر من اختراع ونجاحه فى أن ينتج عرضاً لا ينقطع من المستحدثات لا يثبت على الإطلاق أن

توحياته يمكنها أن تجعل من المستحيل ممكناً» (١٣).
بهكذا من جديد وينفس لعبة المفارقة الخبيثة كلما
لُعن التكنيك في انتاج ابتكاراته كلما خلف وراءه
«الأرض الخراب».

تجاوز التكنيك

رغم حملة هيدجر على التكنيك إلا أنه من الصعب
اعتباره التكنيك إنحرافاً ناجماً عن غرور البشر. إن الرباط
الذي يعقده هيدجر بين التكنيك والميتافيزيقا، وإن كان
قد كشف الأعماق السحيقة للتكنيك، إلا أنه قد جعل
منه ورطة وجودية يصعب التخلص منها. «إن نسيان
الوجود والفارق بين الموجود والوجود. هذا النسيان الذي
وصل إلى أوجه في مملكة التكنيك لم يكن من صنع
بشر مهملين، أو هو عيب الميتافيزيقيين الذين، من
أفلاطون وحتى نيتشه وماركس، مهدوا الطريق للتكنيك
الحديث» (١٤).

فالتكنيك مطروح كقدر للانسان. وهذا التصور نابع
بالضرورة من انطولوجيا هيدجر، فالميتافيزيقا هي شكل
من الأشكال التي يتخذها الوجود في التعبير، فهي
المرحلة التي اختار فيها الوجود أن يحتجب خلف
الموجود.

ومن جانب آخر أدى ربط التكنيك بالإرادة الى
استبعاد الحلول الارادية. فلا يمكن لمبادرة أو مشروع
انساني ان يتيح انقلاباً جذرياً يسمح بتجاوز التكنيك.
فالانسان يبدو «بدون سلطة على مصير الوجود وبالتالي
لا يجب عليه، وإلا سقط في فخ الفكر الحاسب والتقني،
أن يشرع في أي نشاط أو تمرد، فلا بوجود فعل يمكنه
أن يغير جوهر التكنيك» (١٥). إن هذا الأفق المسدود
يجعل فكر هيدجر يسقط في العدمية.

ولكن هيدجر يعول، في تجاوز الميتافيزيقا والتكنيك،
على انتماء الانسان للوجود الأصيل. ففي مواجهة
التكنيك يجب علينا ألا نفعل شيئاً، «علينا فقط أن
ننتظر» (١٦). ولكن الانتظار لايعني الاستسلام أو الإذعان
إنه يعني الإنصات لنداء الوجود «بفضل هذا الانصات...
صار مسموحاً لنا الاستماع لغناء الأرض، والاستماع
لذبذبتها ورعشتها. هي التي تبقى رغم كل شيء بعيدة
العنال عن الصخب الهائل الذي ينظمه الانسان حالياً

على سطحها المخرب» (١٧). ليس على الانسان إلا أن
ينتظر الخلاص أو البشارة. ولايعني ذلك أن هذا الانتظار
هو صيغة جديدة لعقيدة المهدي المنتظر أو عودة
المسيح لأن هذا الخلاص هو مسؤولية الانسان، إذا قام
بدوره الأصيل كراع للوجود. كما أن هذا الانتظار
لايسكن مستقبلاً غامضاً وإنما قد بدأت ملامحه تتضح
في ثنايا عصرنا الراهن عبر مسيرة تجاوز الميتافيزيقا.
ولايعني التجاوز أن الميتافيزيقا هي عبارة عن منعطف
يمكن أن نخلعه ونلقى به ونسير بدونه. وإنما يتم
التجاوز، فيما يسميه هيدجر بالإفاقة من مرض أو من
غفوة.

«إذا كانت الأرض، وإن كانت تهتز، تحتفظ رغم
كل شيء بموسيقاها «بعيدة المنال» وإذا كان بإمكاننا
أن ندرکها في صفاء الانصات «لصوت الوجود» في
ثنايا ضحيح الحبقة، فهذا يعني أن الشدة detresse،
على عمقها وعلى قوة الألم المصاحب لها، هي في
سبيلها لأن تهدأ، بلا عمل، بلا واسطة، وأن تتجاوز بعنة
أو فضل مجاني» (١٨).

قد لا نرى في رؤية هيدجر إلا نزعة صوفية تقوم على
إيمان خفي يفتقد لأي مبررات واقعية مقنعة ولكنه هو
يراه أكثر الرؤى جذرية؛ أكثر جذرية من رؤية ماركس
الذي يريد أن يضع مشروعا للتحرر من الشروط المادية
ولكن في إطار الأفق الفكري للميتافيزيقا الغربية، وهو ما
يجعل محاولته تجاوزاً جزئياً وليس حقيقياً. فهيدجر يتفق
مع ماركس في أننا نعيش فعلاً زمن الامبريالية ولكنه
حددها كأعلى مراحل التكنيك وليس فقط الرأسمالية،
فهناك امبريالية كوكبية للانسان المنظم تكنيكياً. ويريد
ماركس التخلص من هذه الامبريالية عبر صراع الطبقات.
ولكن هذا المفهوم، من وجهة نظر هيدجر، يجعل من
التاريخ مجالاً لعلاقات القوة. «إن الصراع هو بين من
يكونون في السلطة ومن يسعون لها. هناك قتال من
الجانبين من أجل القوة، القوة هي في كل مكان العامل
الحاسم» (١٩). إن الصراع هنا يتم تحت وصاية السيطرة،
ذلك الفخ الذي نصبته الميتافيزيقا للانسان.

لقد ربط هيدجر التكنيك بتاريخ الميتافيزيقا الغربية،
ولاحظ تحوله إلى نمط معمم على مستوى الكوكب

ماركس والموقف الملتبس

مما لاشك فيه أن ماركس جعل هدفه، كما يتضح من نصوبه، هو التحرر الانساني الشامل، وأن هذا التحرر يقتضى تجاوز النظام الرأسمالى. ولكن تكمن المشكلة فى الآليات التى تصورها ماركس لانجاز هذه المهمة. ففى مرحلة الشباب وهى مرحلة انطولوجيا البراكسيس أو بتعبير آخر مرحلة اعتبار الممارسة العملية للانسان هى الوجود نفسه، جعل ماركس من الانتاج وسيلة تخارج الذات وعملية تأكيدها لذاتها وهو الأساس الكامن وراء تاريخ الطبيعة كما وصلت اليها، ووراء تاريخ الانسان وتطوره. ورغم ادانة ماركس للانتاج الرأسمالى كشكل مغترب للبراكسيس إلا أنه أبقى على مبدأ الفاعلية كوسيلة للانسان لتأكيد وجوده. وفى مرحلة النضج والتى تتسم بنظرة بنوية للمجتمع قدم ماركس فى كتابه «اسهام فى نقد الاقتصاد السياسى» تصوراً للمجتمع منقسماً إلى بنائين: البناء التحتى وهو عملية الانتاج المكونة من قوى الانتاج وعلاقات الانتاج والبناء القوى ويشمل الأشكال القانونية والسياسية فى المجتمع إلى جانب مجمل الانتاج الفكرى. كما قدم تصوراً لآلة التغير التاريخى تعتمد على افتراض أن هناك تطوراً مطرداً فى قوى الانتاج تسعى علاقات الانتاج القائمة لأن تكبح جماحه بلا جدوى، فلا تلبث أن تتغير عبر ثورة اجتماعية. ولاشك أننا نقدم هنا عرضاً تبسيطياً، ولكننا فقط نهدف من ورائه إلى ابراز الدور الحاسم لقوى الانتاج ليس فقط فى إحداث التغيرات التاريخية، ولكن أيضاً فى إتمام عملية تحرر الانسان نفسه. وهنا يمكن بنوع من الاختزال (والذى نجد له مبرراً أيضاً فى بعض نصوص ماركس) أن نجعل «قوى الانتاج» مرادفة للتكنيك. ولايصح التكنيك هنا محايداً بل ايجابياً والمطلوب فقط هو تخليصه من التوظيف لصالح فئة معينة وتخليصه من قبضة رأس المال والعمل على أن يستعيد البشر السيطرة على عملياته. ويرى كاستورياديس، والذى يعرف التكنيك بأنه «موضع «تنفيذ المعرفة» أى القول بأن التطور الاجتماعى للعالم الحديث يعتمد على التطور التكنيكى سيؤدى لأن تنفجر المفارقة الكامنة فى «المفهوم المادى للتاريخ». لأن هذا يعنى أن تطور العالم

عبر مسيرة الانسان الغربى لتوسيع مجال سيطرته. ولكنه يعود ليعزى لأوروبا امتيازاً خاصاً، بلا مبرر واقعى أيضاً، فى مسيرة التحرر من التكنيك فهو يرى، كما يقول جورج شتائير أن «الرسالة النهائية لأوروبا هى صيانة مابقى من آثار لتقنية (بالمعنى اليونانى Techné) أصيلة. فى عملية الصيانة هذه يمكن للضعف النسبى والتاريخ التراجيدى لأوروبا أن يلعب دوراً». (٢٠).

على الرغم من وجود ملامح صوفية وعدمية وقومية فى تصور هيدجر لتجاوز التكنيك لا يجب أن نغفل أهميته الكبرى وعمقه الفريد وأيضاً شاعريته. وهو ما جعله معرراً لايمكن تفاديه فى أغلب محاولات نقد الحدائث التى تجرى حالياً. إن دعوة هيدجر إلى تغيير اتجاه التفكير لا تتطلب من الانسان «أن يتخلص فقط من إرثه الميتافيزيقى ومن اغواء التكنيك، ولكن أيضاً من النزعة الانسانية القائمة على مركزية الأنا ومن لبرالية التنوير، وفى النهاية من المنطق نفسه، لأن المنطق هو نفسه مأخوذ فى فخ، فهو حارس هذا الفخ الميتافيزيقى الذى يعتبر الحقيقة هى ما يكون مطابقاً للمعرفة الذاتية والعقلانية» (٢١).

الاتجاه الثانى:

التكنيك لدى مدرسة فرانكفورت

الاتجاه البارز الثانى الذى أولى قضية التكنيك عناية خاصة هو اتجاه مدرسة فرانكفورت. ومن المعروف أن هذه المدرسة منذ لحظة تأسيسها تحت اسم «معهد العلوم الاجتماعية» كانت تسعى للجمع بين النظرية الماركسية والبحث الأكاديمى. وتميزت كتابات أعلامها بالجمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع والسياسة وعلم النفس وعلم الجمال. ولقد كان وضعهم كباحثين مستقلين خارج أطر الالتزام الحزبى مشجعاً على تعامل نقدى ومفتوح مع النظرية الماركسية. وجاء اهتمامهم بقضية التكنيك فى إطار تأملاتهم لآليات هيمنة النظام الرأسمالى على الحضارة الحديثة. ونظراً للأهمية المركزية التى تحتلها آراء ماركس فى تأملات اعلام مدرسة فرانكفورت، فإنه يجدر بنا الإشارة إلى موقف ماركس من التكنيك للوقوف على مدى ما قدمته مدرسة فرانكفورت من تطوير أو نقد أو تجاوز لموقف ماركس.

الحديث يعتمد على تطور معرفته، وبالتالي فالأفكار هي التي تؤدي لتقدم التاريخ، والتخصيص الوحيد هو أن هذه الأفكار تنتمي إلى فئة خاصة (أفكار عملية تقنية) (٢٢٢). ويميل المفكر الماركسي كوستاس أكسيلوس في كتابه «ماركس مفكر التكنولوجيا» إلى اعتبار ماركس أكبر داعية للتكنيك فهو الذي منحه المكان الأول في الفكر المعاصر وفي فترة شغل فيها المفكرون الماركسيون التقديرون بصياغة أطروحات نقدية حول ماركس على غرار تلك التي صاغها ماركس حول فيوريباخ كتب أكسيلوس الأطروحة التالية: «إن البشر لم يفعلوا سوى تغيير العالم بطرق شتى عبر التكنيك، ولكن المطلوب هو تفسيره» (٢٢٣).

ولكن هناك الوجه الآخر لماركس العناصر للبيئة والمعادى للتكنيك. فقد كان ماركس يرى أن المجتمعات القديمة ما قبل الرأسمالية، على ما فيها من عبودية وقهر، كانت تجعل الإنسان هدفاً للانتاج في حين أن المجتمع الرأسمالي، على ما فيه من عبودية وقهر أيضاً، يجعل الانتاج هدفاً للإنسان. فعلياً أن نتساءل على مدى ما يتبقى للتكنيك من سطوة في مجتمع شيوعي بلا نقود ولا سوق ولا سلع. وعلى الرغم من تركيز ماركس على الكشف عن آليات استغلال العمال في المجتمع الرأسمالي إلا أنه أشار في مواطن متعددة إلى الأخطار التي يمثلها التكنيك الرأسمالي للطبيعة وللإنسان. فهو يقول في «رأس المال» أن «الانتاج الرأسمالي يعكر التواصل المادي بين الإنسان والأرض، جاعلاً من الصعب أكثر فأكثر أن يعاد إلى الأرض عناصرها ومكوناتها الكيميائية التي نزعت منها واستخدمت في شكل غذاء أو نسيج، [...] إن كل تقدم في فن الزراعة الرأسمالية ليس فقط تقدم في فن نهب العامل ولكن أيضاً تقدم في نهب الأرض، إن كل تقدم في زيادة خصوبة الأرض لوقت محدود من الزمن هو تقدم في تخريب الموارد الدائمة لهذه الخصوبة... الانتاج الرأسمالي لا يطور إذن تكنيك وتركيب مسار الانتاج الاجتماعي إلا باستنفاد، في الوقت نفسه، منبعي كل ثروة: الأرض والعامل» (٢٢٤).

كما أشار أنجلز في كتابه «الطبقة العاملة في إنجلترا»

إلى تلوث الأنهار الناتج عن القاء المصانع لمخلفاتها فيها ويشير في كتابه «جدل الطبيعة» إلى المخاطر التي تنجم عن التخلص من الغابات ويقول «علينا ألا نتباهى كثيراً بانتصاراتنا على الطبيعة، إنها تنتقم منا لكل انتصار [...] فعلى الجانب الجنوبي من الألب، سكان الجبل الايطاليون الذين ينهون غابات الصنوبر لم يكن لديهم أي فكرة عن أنهم بذلك يقوضون امكانيات الرعي على أرضهم [...] هكذا تذكرنا الأحداث بأن كل خطوة نخطوها لانسيطر بها على الطبيعة كما يسيطر فاتح على شعب غريب، كشخص يوجد خارج الطبيعة، ولكننا ننتمي إليها بلحمنا ودمنا ودماعنا. إننا دائماً في رحمها» (٢٢٥). ولقد جعل ماركس من الطبيعة، إلى جانب العمل، مصدراً للثروة من جانب، وهدفاً لاستطيع الانتاج أن يتجاوز مايسمح به من جانب آخر. فهو يحلل الجوانب السلبية للزراعة الرأسمالية قائلاً: «إنها تدمر في عملية واحدة الصحة البدنية لعمال المدن والحياة الفكرية للعمال الزراعيين، ولكن بتدميرها للعوامل الطبيعية للتحويل الغذائي *métabolisme*، تفرض هذا التحول كمنظم للانتاج الاجتماعي في شكل يتوافق مع تطور الإنسان» (٢٢٦). ولهذا رأى ماركس أن كل تقدم في فن الزراعة الرأسمالية هو تقدم في فن نهب الأرض والفلاح. وي طرح ماركس أفقاً يسمح للإنسان بالتطور، كما يحافظ في نفس الوقت على الطبيعة وعلى علاقة التوافق بينهما: «مع تطور (الإنسان) يتسع أيضاً بصورة متكافئة معه مجال الضرورة الطبيعية، لأن الحاجات تزداد ولكن في نفس الوقت تتسع قوى الانتاج اللازمة لاشباعها. في هذا المجال، الحرية الوحيدة الممكنة هي تنظيم الإنسان الاجتماعي، أي المنتجين المتعاونين، بصورة عقلانية لتبادلهم مع الطبيعة» (٢٢٧).

هذا المنظور العقلاني، والذي يعمل على العقل وعلى تفاهم المنتجين المتخلصين من السيطرة في ايجاد حل للمشاكل التي يطرحها التكنيك الرأسمالي، هو الذي احتفظ به فلاسفة مدرسة فرانكفورت في تعرضهم لقضية التكنيك.

العقل والتكنيك في «جدل التنوير»

يسمى هوركهبايمر وأودونو في كتابهما «جدل

التكنيك عند هيربرت ماركيز:

يشدد هيربرت ماركيز أيضاً على الصلة الوثيقة بين التكنيك وبين مشروع السيطرة وكان ماكس فيبر قد أدخل مفهوم العقلانية أو الترشيد، لتمييز الشكل الرأسمالي للنشاط الاقتصادي والشكل البرجوازي للتعامل على مستوى القانون الشخصي والشكل البيروقراطي للسيطرة. ولكن هذا الترشيد من وجهة نظر ماركيز، لظروف الوجود الاجتماعى هو مرادف لتأسيس سيطرة لا يعترف بها كسيطرة سياسية وهو ما يجعله أكثر ما يكون انطباقاً حيث تتوفر فيه السيطرة ولكن لا يبدو على السطح وجهها السياسى. إن السيطرة فى التكنيك لا تتوقف على استخدامه. ولكن التكنيك فى حد ذاته هو سيطرة على الطبيعة وعلى الانسان «سيطرة منهجية، علمية، محسوبة وحاسبة. فالأهداف ومصالح السيطرة يرتبان على التكنيك بصورة بعدية أو من الخارج، إنها مسبقة كامنة فى تكوين الآلة التكنيكية نفسها، إن التكنيك هو منذ البداية مشروع تاريخى اجتماعى، وفيه نجد ما بنى المجتمع والمصالح التى تسوده أن يفعلوا بالناس والأشياء. هذا الهدف من السيطرة هو عنصر جوهرى فيه» (٣١). إن السيطرة كما يقول ماركيز فى كتابه «الانسان ذو البعد الواحد» لاندوم وتمتد بفضل التكنولوجيا ولكن كتكنولوجيا وهى تبرر شرعية سلطة تتوسع لتبتلع كل مجالات الحضارة «وفى هذا المجال تقدم التكنولوجيا لغياب حرية الانسان مبررها العقلانى (الترشيدى) الكبير وثبتت «تكنيكيا» أنه من الصعب أن يكون المرء مستقلاً وأن يحدد بنفسه حياته الخاصة» (٣٢).

إن ماركيز الذى عاش منذ الثلاثينات فى الولايات المتحدة الأمريكية يحتفظ بالهدف الأساسى الذى طرحه ماركس وهو العمل على تحرر الانسان عن طريق تجاوز المجتمع الرأسمالى ولكنه يرى ضرورة الكشف عن الآليات الخفية للسيطرة الرأسمالية والتى يعتبر التكنيك أبرز أشكالها نظراً لأنه أبعداها عن استخدام المقولات السياسية التقليدية، كما أنه خلق نظاماً يخضع له القاهر والمقهور فيبدو متعاليًا ومحاداً. وتعتمد سيطرة التكنيك على أساسيين: أساس سيكولوجى يتبنى كبت الغريزة

التنوير إلى الكشف عن الأبعاد المتعددة للاغتراب فى عصر الرأسمالية المتأخرة ويبحثون عن الأسس المعرفية لهذا الاغتراب ومن هنا جاء مفهومهم عن العقل الأداة كشكل مغترب للعقل، ولكنه هذا العقل الأداة هو شكل مجدى بالنسبة للبرجوازية التى تريد أن تربط المعرفة بالمنفعة والسيطرة. ولهذا فإن «كل ما هو غير متوافق مع معايير الحساب والمنفعة هو مشبوه من قبل العقل» (٣٨).

إن صفة «أداة» التى ربطها مفكرو فرانكفورت بالعقل تعبر عن الصلة الوثيقة بين العقل فى ظل المجتمع البرجوازي والتكنيك الذى لم يعد وسيلة البرجوازية فى السيطرة على الطبيعة فحسب بل صار وسيلة فى السيطرة على البشر أيضاً. لكى يدافع البشر عن أوضاعهم، يتمسكون بإيقاع لاقتصاد تكون فيه الجماهير، بسبب تكنيك متطور جداً، من حيث المبدأ كماليات بالنسبة للإنتاج. «ولو صدقنا الايديولوجيا لكان مديرو الاقتصاد هم الذين يطعمون العاملين الذين هم السند الحقيقى للمجتمع. لهذا فوضع الفرد عابر. وفى المرحلة الليبرالية كان الفقير شخصاً كسولاً ولكنه اليوم مشتبته فيه على الدوام. إن من لم ترتب له أى شئ بالخارج، هو مؤهل لمعسكرات الاعتقال أو على الأقل للعمل غير الكريم وإلى الجحور» (٣٩).

وبشكل متوازٍ تتطور فى المجتمع الرأسمالى تقنيات الانتاج التى تهمش دور المنتجين وتقنيات التحكم الايديولوجى فى هؤلاء المنتجين الذين تم تهميشهم. ويتجلى ذلك فى تحليل الكاتيبين لدور صناعة الثقافة فى المجتمع وتقدمها بصورة من التضامن والمساندة الاجتماعية والتى تتم من وجهة نظر مديري الاقتصاد، «فى كل مكان هناك جيران وإخصائيو اجتماعيون وفلاسفة من منازلهم يحملون قلبهم على ايديهم ويتصرفون بكرم مع كل فرد لكى يحولوا الشدة المعممة بواسطة المجتمع الى حالات فردية يمكن علاجها» (٣٠). لقد اتسم كتاب «جلد التنوير» بنوع من التشاؤم فيما يخص امكانية الخلاص من هذه الدائرة المحكمة. ومع مرور الوقت ازدادت حدة هذا التشاؤم، وخصوصاً لدى أدورنو، وتلاشت امكانيات تحديد مشروع للتحرر وأصبح الفن هو طرق النجاة من هذا الاغتراب المعمم.

لا يمكن التفكير في أى تحرر دون تغيير للعلم والتكنيك تغييراً ثورياً. يقول ماركيز: «إن ما أريد أن أبينه هو أن العلم بسبب منهجه الخاص ومفاهيمه قد طرح عالماً ارتبطت فيه السيطرة على الطبيعة بالسيطرة على الإنسان ... إذا كان الأمر كذلك فإن تغييراً في مفهوم التقدم من شأنه أن يحطم هذا الرباط المصيرى، كما سيؤثر في بنية العلم نفسه، أى في المشروع العلمى. فبدون أن تفقد الفرضيات العلمية عقلانياتها يمكنها أن تتطور في سياق تجريبي مختلف جوهرياً (سياق عالم يملؤه السلام)؛ وبالتالي سيؤدى إلى مفهوم للطبيعة مختلف بالكلية وسيكون في مقدوره أن يؤسس أيضاً لوقائع مختلفة» (٣٤). إن ما يطمح اليه ماركيز هو إمكانية التوصل إلى موقف جديد تجاه الطبيعة. فبدلاً من معاملة الطبيعة كموضوع يمكن التحكم فيه تكتيكياً، يمكننا أن نتعامل معها كشريك أو كما يقول هابرماس ملخصاً موقف ماركيز «يمكننا أن نبحث عن الطبيعة الشقيقة بدلاً من الطبيعة التى نستغلها» (٣٥).

التكنيك كإيديولوجيا لدى هابرماس

ولكن هابرماس الذى يوافق على المقولة العامة فى الجمع بين منطق التكنيك ومنطق السيطرة يتشكك فى إمكانية أن يؤدى تصور ماركيز إلى بديل حقيقى. ويرى أنه ينطلق من الفكرة التى طرحها التصوف اليهودى والبروتستانتى عن «ميلاد جديد للطبيعة التى أزيحت عن عرشها». وهذه الفكرة دخلت الى الفلسفة، فيما يرى هابرماس، مع شلنج. وهى توجد فى مخطوطات ١٨٤٤ لدى ماركس، كما أنها هى الفكرة الرئيسية فى فلسفة بلوخ والموجه الرئيسى لأمال بنيامين وهوركهايمر وأدورنو.

وهذا هو ما أدى إلى ازدهار تصور التحرر فى تجليات غير عقلانية مثل اللذة وتمجيد الجسد. ولكن هابرماس يريد البحث عن حل عقلانى لمعضلة التكنيك، ويرى من أجل ذلك ضرورة الانطلاق من الواقع المعاش ومن الخبرة الاجتماعية ومصالح الطبقات. ونحن فى نظره نعيش فى عصر الرأسمالية المتقدمة والتى تتميز باعتماد شرعيتها على التكنيك، والذى يعمل بشكل مختلف عن الأيديولوجيات التقليدية لتبرير الشرعية لأنه ليس مجرد

الجنسية والتحكم فيها اجتماعياً بهدف إطلاق آلية التماسى التى تجعل من الحرية ثمناً لمنتجات الحضارة، وأساساً معرفياً يمتد إلى المنطق نفسه الذى يكشف عن الميل لاختضاع جميع الموضوعات، سواء كانت عقلية أو حسية، وسواء تعلق بالمجتمع أو بالطبيعة، لنفس القوانين العامة للتنظيم والحسابات والاستنتاج، وهذا الميل يعبر اليوم عن نفسه فى صورة منطق السيطرة الكامن فى أسلوب التفكير العلمى والتقنى الحديث... إن الإنسان الذى تحكمته فيه العقلانية التقنية لا ينفك يعرض تقنياته المتجددة على الطبيعة والمجتمع، تحقيقاً لإرادته فى عقلنتهما وصب ظواهرهما فى مقولاته ومن ثم فرض سيطرته عليهما. غير أنه لا ينتبه من ناحية أخرى إلى أن هذه التقنيات هى ذاتها نتاج تفكيره، وإن كان يعدها فى النهاية حقائق موضوعية ثابتة ومستقلة عنه ويتعامل معها كأنه واقع تحت رحمتها وخاضع لسلطانها. ويسوق هذا الوقوف العاجز أزاء كل ما هو مستقر إلى موقف التصالح معه (٣٣).

ولكن ماركيز، رغم جذرية النقد، يحتفظ بإمكانية للتحرر تنطلق من فعل ارادى جماعى، أى من ثورة لا تقتصر على تغيير شكل الحكم السياسى وحده أو حتى على تغيير نمط الإنتاج الاقتصادى وإنما تغيير الحضارة بكل أبعادها وفى كل تجلياتها. وتستند هذه الإمكانية لديه على رافدين فكريين:

الأول هو الدور الثورى للفلسفة والذى عبر عنه فى كتابه المبكر «الفلسفة والثورة» والذىبنى فيه شعار ماركس الشاب بضرورة تحقيق الفلسفة لانجاز التحرر من الاغتراب.

والثانى هو المفهوم الهيجلى للعقل الذى ينطلق من مبدأ «السلب» فيطرح باستمرار مهمة تغيير الواقع الموجود. وهذا على عكس العقل الوضعى أو الأدوات الذى يسعى للخضوع للواقع الراهن.

ومن هذا المنطلق يقدم ماركيز إمكانية جديدة لوجود تكنيك منفصل عن منطق السيطرة. فهو يرى أنه إذا كان هناك إختلاط بين التكنيك والسيطرة وبين العقلانية والقمع فلذلك لأن هناك «مشروعاً» محددا لعالم يتحكم فيه موقف تاريخى ومصالح طبقية ولهذا

يشير هابرماس اذن إلى مجالين من النشاط الاجتماعي وهما في نفس الوقت نمطان من النشاط العقلي، يتواجدان معاً عبر جدل متواصل بين السيطرة والتحرر. ولكن هذا لايعني أنه يطرحهما كبنية لاإفكك منها ولكن كتحليل خاص بالمجتمع الرأسمالي ينبغي تجاوزه عبر النشاط السياسي للقوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في التحرر. ويلاحظ هابرماس كثرة الاعتراضات على طموح الثقافة الانسانية الجديدة في سيادة يمارسها المجتمع على شروط وجوده التكنيكية تحت زعم التطور المستقل للتقدم التكنيكي. ويكشف هابرماس زيف هذا الزعم مؤكداً أن «توجيه التقدم التكنيكي يعتمد في أماننا بقدر كبير هذه على استثمارات عمومية: ففي الولايات المتحدة وزارة الدفاع ووكالة N.A.S.A هما أهم ممولى ومديرى البحث التكنولوجي» (٢٧).

وفي هذه المرحلة من تطور الرأسمالية يسعى الوعى التكنوقراطى بل والنشاط التكنيكي الرأسمالى أن يقوض من امكانيات التفاعل الاتصالى فى تحقيق التحرر الانسانى، ويتم استراتيجية اللاتفاف عن طريقين أولهما: استخدام البيوتكنولوجيا فى التحكم فى الغدد وانتقال المعلومات الوراثية والى قد تضمن فى المستقبل تحكماً أكبر فى السلوك وتقليص مناطق الوعى التى كانت تتطور بالاتصال عبر اللغة. عند هذه المرحلة من التكنيك الذى يتخذ الانسان كموضوع، يمكننا أن نتكلم عن نهاية التلاعب السيكلوجى كما نتحدث اليوم عن نهاية الايديولوجيات السياسية وعن الاغتراب الطبيعى التلقائى.. ولكن التموضع الذاتى للانسان سيكتمل متخذاً شكل الاغتراب المخطط - فالبشر يصنعون تاريخهم بإرادتهم ولكن بدون وعيهم» (٣٨).

أما الطريق الثانى فهو حاجة الرأسمالية لأن يدعمها دائماً رأى عام غير ميسس وهو ما تنجح فيه بواسطة وسائل الإعلام. ولكن هذه الحاجة لدى الرأسمالية توضح فعالية المجال الاتصالى وقدرته على تغيير الوضع القائم.

إن المشكلة فى نظر هابرماس ليست فى معرفة ما إذا كنا نستغل لأقصى مخزون إحتياطى متاح ولكن فى ما إذا كنا نختار مايناسبنا وأن نريده فى اطار منظور من المسالمة والرضا فى وجودنا. ويقتضى ذلك حواراً

ايدىولوجيا. ذلك أنه يخلق مصالح مرتبطة بوجوده حتى من مجموعات اجتماعية متعارضة. «فمن جانب، يعد الوعى التكنوقراطى «أقل ايدىولوجية» من الايديولوجيات السابقة لأنه ليس لديه هذه القدرة الهائلة على التعمية التى تكفى بتغذية الوهم عن تحقيق المصالح. ومن جانب آخر فإن الايديولوجيات الأكثر شفافية اليوم والتى تسود فى الخلفية وتجعل من العلم صنماً فإنها لاتقاوم وتذهب أبعد من الايديولوجيات التقليدية لأنها، بحجبها لمشاكل الممارسة، لاتبرر فقط مصلحة جزئية فى السيادة لطبقة محددة، وفى نفس الوقت تقمع مصلحة جزئية فى التحرر لطبقة أخرى، بل لأنها أيضاً تضر بمصلحة النوع الانسانى كله فى التحرر» (٣٦). ومع ذلك فالتكنيك أو بالأحرى الوعى التكنوقراطى أبعد من أن يحكر مجمل النشاط الانسانى فى المجتمع. ولكن يبين هابرماس حدود التكنيك فى المجتمع الحديث فإنه يقسم المنظومة الاجتماعية إلى مقولتين: العمل والتفاعل.

ويقصد بالعمل «نشاط عقلائى موجه لغاية» وهو ينقسم بدوره إلى نوعين: نشاط أدائى يخضع لقواعد تكنيكية، واختيار عقلائى ينظم وفقاً لاستراتيجيات قائمة على معرفة تحليلية. النشاط الأدائى ينفذ وسائل موافقة أم لا، طبقاً لمعايير التحكم الفعال فى الواقع، فى حين أن الاختيارات الاستراتيجية لانهتمد إلا تقييماً صحيحاً لبدائل خاصة بسلوكيات ممكنة، تقييماً يعتمد على مجموعة من القيم والمثل.

أما المقولة الثانية وهى التفاعل أو النشاط الاتصالى أى التفاعل الذى يتم مع وساطة مجموعة من الرموز والقواعد الاجبارية التى تحدد ما يتوقعه طرف ما من سلوك الطرف الآخر. وتستخدم هذه الرموز معانيها من اللغة الجارية وتحظى باعتراف الجميع وبالتالي بالتزامهم. وبناء على هذه القسمة ينقسم معنى الترشيح أو العقلانية Rationalisation، فهى من جانب «العمل» أو نظم الأنشطة العقلانية الموجهة إلى غاية (سواء كانت أدائية أو استراتيجية) تعنى تنمية قوى الانتاج؛ وإمتداداً لسلطة التحكم تقنياً فى الأشياء. أما من جانب التفاعل عبر وساطة الرموز فإن العقلانية تعنى التحرر والفردية وإمتداد الاتصال المتخلص من السيطرة.

مفتوحاً ومناقشة بلا قهر وسيطرة بين أطراف الاتصال. إن هذا الحوار الذي يكسر الغشاء السميكة الذي يكونه الرأي العام غير المسميس يمكنه أن ينطلق في أعقاب حركات الطلاب والحركات الاجتماعية، التي ربما لا تحقق التغيير الجذري المنشود ولكنها تفتح طاقة أمام الاتصال الحر.

نلاحظ في النهاية إلى أي مدى أصبح التكنولوجيا معضلة كبرى أمام الفلسفة. ولكن يجدر بنا ألا نتعامل مع هذا التكنولوجيا على أنه مجرد مشكلة تبحث عن حل. فكل هذا الاضطراب أمام التكنولوجيا يعبر بالأساس عن قلق على الإنسان وعن تساؤلات محملة بالهموم حول مصيره. وقد نرى أن الحلول المقترحة أو التنبؤات لا تدعو للثقة والاطمئنان، ولكننا نشعر في نفس الوقت أن قضية الحلول هي أقل جوانب الموضوع أهمية. فالهام هو وقوف الفكر على ما آل إليه مصير البشر. وبصرف النظر عن الاختيارات السياسية فإننا نجد أن كلا الاتجاهين، اللذين تعرضنا لهما: هيدجر وله اتباع عديدون ومدرسة فرانكفورت على اختلاف توجهات أعلامها، يشددان على جذب الانتباه إلى خطرين لا ينفصلان وهما الأولوية المعطاة لمبدأ الانتاجية والتطور الهائل في تقنيات اسلحة الدمار. كما يشتركان في العديد من الاحكام وزوايا التحليل. وأعلام مدرسة فرانكفورت ينسبون أنفسهم صراحة إلى التيار النابع من ماركس، أما هيدجر والذي لم يشر صراحة في معالجة موضوع التكنولوجيا الى تحليلات ماركس لاغتراب العمل، فقد كان تأثره رغم ذلك كبيراً، وقد أشار لوسيان جولدمان إلى عمق ادراك هيدجر للمشكلات التي طرحها ماركس، والمماثلة بأعماله (٣٩). وهناك اقتراب واضح لدى هيدجر من ماركس حتى في العبارات المستخدمة للتعبير عن آلية الاغتراب. فالإنسان الذي يتعامل مع العالم كمادة خام يصبح هو نفسه «مادة خام» كالعامل الذي تختزل حياته الى انتاج السلع يصبح هو نفسه سلعة. وتحول الإنسان الى كائن تستلب كل طاقاته في العمل، وكذلك استنزاف الأرض والإنسان، والغاء الحدود بين الحرب والسلام وبين ما هو وطني وما هو عالمي... الخ. كلها تغييرات وردت بوضوح لدى ماركس في توضيحه لانساع نمط الانتاج الرأسمالي.

أما فيما يتعلق بتأثير هيدجر على مدرسة فرانكفورت فهو أكثر وضوحاً. فالربط بين التكنولوجيا ومنطق السيطرة بالاضافة الى «المثل الأعلى الماركسي الجديد عن تكنولوجيا ذى طابع انساني، والعودة إلى حالة من التوافق المنسجم بين الحاجات الانسانية وقوانين الانتاج». فهذا تأثير هيدجرى محض.... فهو ينادى «بتكنولوجيا مسئولة» وعودة كلاسكية إلى المستوى الانساني.... هناك مناخ مشترك من القلق واليوتوبيا في أعمالهم جميعاً (٤٠).

ورغم ذلك يبقى الفارق بين المنظورين جوهرياً، ويحدده الفيلسوف الايطالي جيانى فاتيمو في أن فلاسفة مدرسة فرانكفورت مازالوا أسرى التوجه الانساني الموروث من عصر التنوير، فهم يريدون استعادة صفات الذات الانسانية المستلبة في التكنولوجيا وهذا في نظره محال لأن التكنولوجيا نتيجة ضرورة لهذا التوجه، في حين أن هيدجر في سعيه لتجاوز الميتافيزيقا يتجاوز في نفس العملية هذه النزعة الانسانية (٤١).

ولكن المشكلة تكمن في نظرا في مشروعية سعي الإنسان إلى التحرر وامكانيته. وهذا التحرر ينبغي له أن يجد دافعه الأساسي في الشعور بالاغتراب تجاه تفاهم التكنولوجيا. هذا الشعور بالاغتراب يطرح على الإنسان باستمرار مهمة تجاوزه. ولذا يظل هناك مجال للارادة الانسانية والإمكانية المقاومة الغائبتين في فكر هيدجر. إن كل فعل ارادي هو مشبوه لدى هيدجر، ولهذا انتشر هذا الاتجاه الهيدجرى في تيار ما بعد الحداثة لأنه يفترض غياب المشروع وإنهيار الفاعلية الانسانية. كما يهرب من كل تحليل طبقي وسياسي لظاهرة التكنولوجيا. في حين أن اتجاه مدرسة فرانكفورت يسعى لتخليص الحداثة من ملامح القهر والاغتراب فيظل محتفظاً بالمشروع الماركسي الأصلي في التحرر والذي ازداد جدية بربطه بين التكنولوجيا والرأسمالية والذي أشار اليه كثير من المفكرين الماركسيين خارج اطار مدرسة فرانكفورت. وهو ما يشير اليه المفكر الماركسي الايطالي بورديجا في كتاب مبكر «النوع الانساني والقشرة الأرضية» (١٩٥١): «بعد أن يتمكن البشر من القضاء على الاستغلال سوف يكون أول صنم ينهار من أصنام الرأسمالية هو صنم التكنولوجيا» (٤٢).

- Tinlind, De l'autonomie des techniques aux nouvelles dimensions de la responsabilité éthique et politique, in (١)
Justification de l'éthique, XIX Congrès ou l'Association des sociétés de philosophie de langue française,
Université de Bruxelles, 1984, p.425.
- Prevost, L'accroissement de la puissance technique appelle-t-elle une nouvelle éthique? in Ibid., p.370. (٢)
- Ibid., p.372. (٣)
- (٤) رغم انضمام هيدجر للحزب النازي في بداية صعوده للسلطة، منع هذا الحزب هيدجر من استكمال محاضراته الجامعية الخاصة بكتاب
«العامل» ليونجر في العام الدراسي ١٩٣٩ - ١٩٤٠.
- Heidegger, "L'essence de la technique" in, Essais et conférences, Paris, Gallimard, 19, p.26. (٥)
- Ibid., p.21. (٦)
- Tibaud - Corniot, La transfiguration des corps, Paris, seuil, 1992, p..83. (٧)
- Heidegger, "Le dépassement de la métaphysique", in op.cit., p.103. (٨)
- Heidegger, L'essence de la technique, op.cit., p.30. (٩)
- Ibid., p.23. (١٠)
- Le dépassement de la métaphysique, op.cit., p.110. (١١)
- Ibid., p.112. (١٢)
- Ibid., p.114. (١٣)
- Tourmiaux, "L'essence vraie de la technique", in Heidegger, Les Cahiers de l'Herne, Paris, Livre de poche, (١٤)
p.302.
- Haar, "Le tourment de la détresse, in Ibid., p.325. (١٥)
- Ibid., p.323. (١٦)
- Hiedegger, Hérachite, 1975, cité par, Haar, op.cit., p.402. (١٧)
- Ibid., p. (١٨)
- F.Michel, Face à la domination, in cahiers de l'Herne, op.cit., p.482. (١٩)
- Georges Steiner, Heidegger, Paris, champs Flammarion, 19. p.179. (٢٠)
- Ibid., p.97. (٢١)
- Castoriadis, Le carfour des libyrenthes, Paris, Seuil, 1978, p.235. (٢٢)
- Axelos, "Thèses sur Marx", in , Arguments, Paris 10-18, 1973, p.183. (٢٣)
- Marx, Oeuvres, le Capital, vol I, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1965. p.998. (٢٤)
- Cité par, Ted Benton, Marxisme et limites naturelles., in Actuel Marx, Paris, P.U.F, P.91. (٢٥)
- Marx, op.cit, p.997. (٢٦)
- Cité par Benton, op.cit., p.90. (٢٧)
- Horkheimer; Adorno, Dialectique de la raison, Paris, Gallimard, tel, 1986, p.34. (٢٨)
- Ibid., p.158. (٢٩)
- Ibid., p.159. (٣٠)
- Cité par Habermass, la science et la technique comme idéologie, Paris, Denoël, 1973. (٣١)

Ibid., p.9.

(٣٣) د.عبد الغفار مكاوي، «النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت»، حوليات آداب الكويت، ١٩٩٣، ص ٢٨٠.

Habermass, op.cit., p.12.

(٣٤)

Ibid., p.15.

(٣٥)

Ibid., p.55.

(٣٦)

Habermass, Progrès technique et monde vécu sociale, in la technique.. op., cit., p.92.

(٣٧)

Ibid., p.62.

(٣٨)

(٣٩) انظر. Lucien Goldman, Heidegger et Luckacs, Paris, Denoël, 1974.

(٤٠)

Steiner, op.cit., p.191.

(٤١) جياني فاتيمو «نهاية الحداثة وأزمة النزعة الانسانية» ترجمة : أنور مغيث، أصول، باريس، العدد الثالث ١٩٩٤.

Bordiga, Espèce humaine et croûte terrestre, Paris, Payot, 1972, P.208.

(٤٢)





ما بعد الكولونيالية وما وراء المسميات

فريال جبوري غزول*

١- مقدمة

البعد» (٢). وتدل هذه الظاهرة على مأزق تحديد ماهية هذه الاتجاهات النقدية الجديدة من جهة فتكتفي بأن تروّجها بهذه التسميات الفضفاضة غير المحددة، ومن جهة أخرى تدل على قلق من الركود النظري فتتقنعه بمصطلحات مغايرة، وإن لم تكن مبتكرة، لتعطي الإحساس بالمختلف.

يشي المشهد النقدي الحاضر بتعددية المداخل النظرية وتجاورها وتفاعلها وتداخلها مما يؤدي إلى إلغاء الحدود الفاصلة بينها. فلم تعد هناك مدارس نقدية أحادية وصارمة، فقد اختلط وتزاحم العديد من المواقف النظرية حتى تلك التي تتضارب منطلقاتها، فمثلاً نجد مدرسة نقدية توفق بين الماركسية وعلم النفس ومدرسة أدبية تركب الواقعية مع السحرية. وهناك ضروب من الكتابة الأدبية والنقدية يمكن توصيفها بكونها جسراً بين ضفتين متقابلتين أو مبعراً بين وجهتين متعاكستين، وأرى أن تعبير «ما بعد» يشير تحديداً إلى هذه «الواصلة» ما بين موقفين قد يبدو أن متناقضين إلا أنهما أيضاً متلاحمان. لنأخذ مصطلح «ما بعد البنوية»: إنه لا يعني أن صفحة البنوية قد طويت وجاءت بعدها صفحة نقضت ما قبلها أو ابتدأت من نقطة الصفر، بل تعني أن مفهوم البنوية كما شاع في الستينيات والسبعينيات قد

بين حين وآخر، بل بتواتر مطرد، تطلع علينا مصطلحات جديدة، لا نكاد نستوعبها حتى يعفى عليها الزمن، لتستبدل بأخرى بحيث إن المتابع للنقد الأدبي كثيراً ما يملّ هذه المسميات وعدم تحديد مضمونها ووظيفتها مما يجعله ينصرف عنها. لكنني أرى أنه لا بد من المتابعة والاستجواب والاشتباك مع هذه المصطلحات، لا من أجل ملاحقة الجديد، بل من أجل وضع الجديد في سياقه وإدراك أبعاده قبل أن نلفظه أو نتهناه. فهناك جاذبية للجديد تصل أحياناً إلى حد الانصياع، كما قد يكون هناك نفور منه يصل إلى درجة تجاهله. وأرى أن علينا أن ندرس أبعاد الجديد والوافتد كي لا نقع في مطب الانبهار أو الانغلاق، وكي نرى كيف يمكن الاستفادة من جوانبه الإيجابية والتخدير من جوانبه السلبية.

وفي الآونة الأخيرة ازدادت المصطلحات التي نستخدم «ما بعد» في تركيبها، فهناك «ما بعد البنوية» و«ما بعد الحداثة» و«ما بعد الكولونيالية» و«ما بعد الماركسية» و«ما بعد النسوية»، مما دفع مجلة قاهرة لاستخدام تعبير «هوس المابعديات» في توصيف المشهد الراهن (١)، ودفع ناقد آخر إلى توقع مصطلح «ما بعد

(*أستاذة الأدب الإنجليزي والمقارن في الجامعة الأمريكية بالقاهرة).

المصادر المرجعية التي تقوم بتعريف المدارس النقدية والنظريات الشفافية، ثم أنتقل إلى تقديم ما بعد الكولونيالية في أعمال المنتخبات المدرسية أو ما يطلق عليه الأنطولوجيات حيث يقوم المشرف على العمل باختيار نصوصي تمثل ما بعد الكولونيالية في كتاب جامع كثيراً ما يستخدم في التدريس الجامعي. بعد ذلك سأخذ من قضية رئيسية في خطاب ما بعد الكولونيالية نموذجاً لتطور مفاهيم الحركة وسياقها، وأخيراً سأعرض لنقد المنتقدين لها، وأختتم بما يمكن أن يكون موقفنا من كل هذا.

٢- تعريف ما بعد الكولونيالية في المصادر المرجعية

سأقدم تعريف عمليين موسوعيين متخصصين في إضاءة مصطلحات وتيارات النقد المعاصر، أحدهما وأسبقهما عربي وثانيهما أجنبي. يترجم المؤلفان ميجان الرويلي وسعد البازعي ما اصططلت في هذا المقال على تسميته «ما بعد الكولونيالية» بمصطلح «ما بعد الاستعمارية» ويشيران إلى هذا التيار الفكري بعنوان «الخطاب الاستعماري والنظرية ما بعد الاستعمارية». فيقولان في دليل الناقد الأدبي (١٩٩٥):

«يشير هذان المصطلحان للذات يكملان بعضهما البعض إلى حقل من التحليل ليس جديداً بحد ذاته، ولكن معالمه النظرية والمنهجية لم تتضح في الغرب إلا مؤخراً مع تكثف الاهتمام به وازدياد الدراسات حوله. يشير المصطلح الأول إلى تحليل ما بلورته الثقافة الغربية في مختلف المجالات من نتاج يعبر عن توجهات استعمارية لزاء مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب على أساس أن ذلك الإنتاج يشكل في مجمله خطاباً متداخلاً بالمعنى الذي استعمله فوكو لمصطلح خطاب. أما المصطلح الثاني فيشير إلى نوع آخر من التحليل ينطلق من فرضية أن الاستعمار التقليدي قد انتهى وأن مرحلة من الهيمنة - تسمى أحياناً المرحلة الإمبريالية أو الكولونيالية، كما عرّبها البعض - قد حلت وخلفت ظروفاً مختلفة تستدعي تحليلاً من نوع معين. ولذا فإن المصطلحين ينطلقان من وجهات نظر متعارضة فيما

تفرع وتشعب وامتزج مع مداخل نظرية أخرى ليشكل أمرين: تشكيك في المفاهيم البنيوية المتعارف عليها من جهة، وتوليف بين هذه المفاهيم وأخرى جذت على الساحة النقدية. فوضاً عن صرامة الثنائية وتصوير التضاد بين القطبين المتواجهين، كما في البنيوية التقليدية، نجد في ما بعد البنيوية تداخلاً بين القطبين المتضادين ومناطق رمادية بين أسود التضاد وأبيضه. وهذا «التراجع» أو «التطور» لمفاهيم البنيوية يمكن اعتباره استكمالاً لمسيرتها أو تكوفاً عليها، ولهذا التبست الأمور. ولنأخذ مثلاً آخر، هل الماركسية استمرار وتطوير للهيجلية أم أنها تراجع ونقض لها؟ التفسيران ممكنان، وخاصة إذا أخذنا كتابات ماركس الأولى (ذات الروح الهيجلية) أو كتاباته المتأخرة (التي تراجعت فيها الروح الهيجلية). وهذا يساعداً على فهم مصطلحات مثل «ما بعد البنيوية» التي تخرج من رحم البنيوية، لكنها تنور على تفصيلها. «ما بعد»، إذن، تتضمن نقطة انطلاق البنيوية ومسيرة تجاوزها. وما يصدق على ما بعد البنيوية يصدق على ما بعديات كلها، بما في ذلك ما بعد الكولونيالية. فهناك اشتباه - كما يقول أهل الفقه - في هذه المسميات (٣)، لأنها تتأرجح بين النفي والإثبات. إنها تنطلق من حقيقة الكولونيالية وأثرها على العالم المستعمر (يفتح العين)، لكنها تتجاوز مقاومة الاستعمار فحسب، لتتعامل بشكل مناهض مع كل أشكال الهيمنة. وهي في مسيرتها تتبنى بالضرورة ما جد في حقول العلوم الإنسانية، فهي تتأثر بالتيارات الجديدة والوقائع الجديدة، ومنها بالطبع المابعديات المعروفة. ويجدر أن نذكر في هذا السياق أن أياً من التيارات النظرية الراهنة، بما في ذلك المابعديات، لا يندرج تحت راية واحدة لتعدد ممارساتها، وبالتالي فمن الصعب أن نحدد منطلقاتها وأفكارها المحورية وخاصة أن هذه التفرعات قد تتفق في أمور وتختلف، أو حتى تتنازع، حول أخرى.

وأرجو في هذا البحث أن أقدم ما بعد الكولونيالية عبر ما قيل عنها تعريفاً وتقليداً، وعبر تشريح قضية محورية فيها - وهي قضية «التابع» - وجهات نظر المنتقدين لها. وسأبدأ بالاستشهاد بتعريف ما بعد الكولونيالية في

يتصل بقراءة التاريخ، وإن كان ذلك اختلافاً في التفاصيل لا في الجوهر» (٤).

ويرى المؤلفان أهمية مفكرين في إرساء هذا النقد، دون التزامهم بمصطلحه، وهم فرانتز فانون، المعذبون في الأرض (١٩٦١)، وإدوارد سعيد، الاستشراق (١٩٧٨)، وروبرت يونغ، ميثولوجيات بيضاء: كتابة التاريخ والغرب (١٩٩٠)؛ كما يؤكدان على تقاطع هذا الحقل النقدي مع غيره من مناهج مثل «ما بعد الحداثة» أو «ما بعد البنيوية» ويذكران من مثلي هذا التيار وتفرعاته «هومي بهابها»، الذي يعتمد على التحليل النفسي «وتشاندراموهانتي» التي تعتمد على مفاهيم النسوية «وغاياتري تشاكرافورتى سبفك» التي توظف التقويمية (التفكيكية)، و«إعجاز أحمد» الماركسي. ويجدر بنا أن نضيف توضيحاً في هذا السياق، أن المفكرين المذكورين لا يطلعون على بحوثهم نقد ما بعد كولونيالي، وإنما يعرفون بذلك، ويلتصق المصطلح بأعمالهم، على الرغم من أن بعضهم لا يستسيغ هذا المصطلح لتوصيف كتاباتهم (٥).

ويرى المؤلفان الرويلي والبارعي أن تخریب الاستعمار وتشويهه للثقافات التي هيمن عليها دفع مثقفي الدول المستعمرة إلى إحياء ثقافتهم وتمجيدها كرد فعل وكنهج مقاومة. وتعدد أشكال هذه التوجهات التي تسعى إلى نهضة ثقافية ورد اعتبار لحضارات غير أوروبية، لكنها تشترك في محاولة «تعرية الخطاب الاستعماري وحمولته الثقافية والمعرفية» (٦). ومن المفيد في هذا الدليل نظرته إلى ما يتراسل مع هذا التوجه في الوطن العربي، على الرغم من أن هذا التوجه لم يتوج أو يروج باسم «ما بعد الكولونيالية». فيقدم المؤلفان نموذجين لتعرية خطاب الآخر الاستعماري: في كتاب عبد الوهاب المسيري في الإيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة (١٩٨٣)، وتجاوز عقدة الانبهار بالخطاب الاستعماري من خلال تحويله إلى موضوع للدرس كما جاء في كتاب حسن حنفي علم الاستغراب (١٩٩١). ومن الجدير أن نذكر أن المؤلفين يؤكدان أيضاً على دور الترجمة لكتب أجنبية تبرز مواطن الخلل في الثقافة الغربية وبذلك تكشف عن وهم «تفوق مطلق وصلاحيه عالمية».

ولنتنقل الآن إلى مرجع آخر بالإنجليزية قاموس

النظرية الثقافية والنقدية (١٩٩٦)، ففي مادة بعنوان «دراسات ما بعد الكولونيالية» بقلم اباراجيتا ساغار (٧)، نجد الكثير من الأسماء التي سبق أن ذكرها الرويلي والبارعي، مثل فانون وسعيد وبهايا وسبفك وموهانتي. ويعرف المقال دراسات ما بعد الكولونيالية باعتبارها «دراسات كل آثار الاستعمار الأوروبي على معظم ثقافات العالم في كل المؤسسات العلمية». وبما أن هذا الموضوع شديد الاتساع فقد اقتصر المقال على التصدي لهذا الحقل كما يتجلى في المؤسسات الأكاديمية في الغرب مع الأخذ بعين الاعتبار ما يجري في العالم الثالث (ص ٤٢٣).

وبينما يتساءل الرويلي والبارعي - استناداً إلى بعض النقاد - في ملاءمة «المابعية» للخطاب الاستعماري الذي مازال مهيمناً، يطرح مقالنا هذا تفسيراً لمفهوم «المابعية». فهو يعزو مقاومة المصطلح لكون المعترضين عليه يفسرون «ما بعد» بمعنى «بدون» أو «متخلص من» الاستعمار، وبالتالي يصبح المصطلح مرفوضاً لأن الاستعمار مازال حاضراً ومتغلغلاً على مستوى الثقافة والسياسة والاقتصاد. أما الذين يستخدمون المصطلح فيقصودون من وراء «ما بعد الكولونيالية» منذ الكولونيالية» أي كل ما ترتب على الغزو الاستعماري وهذا يشمل تحليل سعي الاستعمار للهيمنة وسعي المستعمرين للمقاومة، كما يتضمن تحليل الكولونيالية الجديدة وظاهرة تصفية الاستعمار، وانتقال مؤسسات الكولونيالية السياسية والإدارية إلى مؤسسات الإمبريالية في مرحلة الرأسمالية المتأخرة.

ويطرح المقال اعتراضات أخرى على هذا الحقل المعرفي باعتباره واسعاً يحمل عنواناً فضفاضاً يشمل دولاً كانت ضحية الاستعمار في العالم الثالث كأخرى تشكلت عبر الاستيطان الاستعماري الأوروبي كأستراليا ونيوزيلاند حيث أصبح السكان الأصليون فيها أقلية؛ مما يشكل جمعاً بين حالات مختلفة تحت خيمة واحدة. كما يعترض آخرون على حقل ما بعد الكولونيالية لأن الجانب المشترك في أجزائها لا ينطلق من قاسم مشترك فيما بينها أو من داخلها؛ وإنما يفعل عامل خارجي هو الاستعمار، وبذلك تتعزز مركزية الكولونيالية وفاقليتها.

وتفصيلاً نوعاً من الانغلاق الأصولي، وتقترح ناقدة مثل سيبفاك أن يجري الإنتاج الثقافي بحيث تكون كل من الممارسة والنظرية عاملاً مساهماً لتماذي الآخر. ويخلص المقال المقاربات الثلاث التي تلون دراسات ما بعد الكولونيالية بالمقاربة الماركسية، والمقاربة النفسية التحليلية والمقاربة التفكيكية. كما أن الحركة النسوية قد ساهمت في كل المقاربات المذكورة (ص ٤٢٦).

تبدولنا دراسات ما بعد الكولونيالية عبر هذا المقال زاخرة بكل التيارات النظرية والتعبوية، فهي مزيج من الرغبة في التغيير والرغبة في التجريد، وهي تعيش آخر التطور النظري في المركز كما تعيش هموم الغالبية في الأطراف. إن تأملاً عابراً في وضعنا يجعلنا نتعرف على الصيغة العربية لهذه الانشغالات، وإن كنا نراها في مرآة الإبداع الأدبي أكثر مما نراها متبلورة في نظرية أدبية محكمة. فقضايا محمود درويش تحكي مسيرة الهوية المضطهدة كما تحكي رواية الطبيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، مشكلة اللجنة الثقافية، وتتناول رواية لطيفة الزيات، الباب المفتوح، تلاحم التحرر من الإمبريالية بالتحرر من البطيركية، وكلها تثير قضايا تندرج تحت دراسات ما بعد الكولونيالية من منظور التجربة العربية.

٣- تقديم ما بعد الكولونيالية في أعمال المنتخبات

والآن ننتقل إلى منتخبات تجمع بين دفتيها نصوصاً مختارة تمثل توجه ما بعد الكولونيالية. وسأركز في هذا الجزء من دراستي على تصنيف المختارات والتقديم لها في عملين ضخمين بالإنجليزية أحدهما يحمل عنوان النصوص الأساسية في دراسات ما بعد الكولونيالية (١٩٩٥)، والذي يتجاوز الخمسمائة صفحة، وهو بإشراف الثلاثي بيل أشكروفت وغارث غريفيت وهيلين تيفن (٨)، وهو الثلاثي الذي أشرف قبل ذلك على عمل واسع التأثير بعنوان الإمبراطورية تزد: النظرية والتطبيق في آداب ما بعد الكولونيالية (١٩٨٩). ونظرة سريعة على أبواب هذا العمل - وكل باب منها يحتوي على عدة مقالات - تعطينا فكرة عن سعة أفق هذه الدراسات. وهذه الأبواب هي على الترتيب: (١) القضايا المحورية

ويقدم المقال القضايا الرئيسية التي تركز عليها دراسات ما بعد الكولونيالية وهي نقد القومية من منطلق المسكوت عنه والمعتم عليه من هذا الخطاب (النساء المهمشون، التابعون) ومن منطلق التمجيد الذي يصل إلى حد «العنصرية المضادة» كما أهتمت به حركة الزنوجة، وإغفال الثقافة الجماهيرية والتركيز على الثقافة الرفيعة في تشكيل الخطاب الوطني أو القومي. ومصاحباً لتحليل الثقافة الوطنية جاءت دراسات حول الشتات بأشكاله المختلفة: استيراد العمالة الرخيصة، النزوح من الدول المهيمن عليها إلى الدول المهيمنة، الهجرة لأسباب اقتصادية أو سياسية، وكل ما يتركه هذا من ارتباطك نفسي وهوية مزدوجة. وهنا تدخل مسألة اللغة وثنائية المستعمرين للغوية. فأديب مثل الكيني نغوشي والنيونغو الذي أبدع روايات عديدة باللغة الإنجليزية، قرر هجرها للتعبير الإبداعي بلغته الأفريقية. ومع أنه يدرك أن الكتابة الإبداعية الأفريقية باللغة الإنجليزية قد حوّلت اللغة الأدبية الإنجليزية وأفرقتها - إن صح التعبير - إلا أنه يرى ضرورة أن يستمر الأديب مبدعاً في لغته المحلية حتى لا تضمر أو تنقرض (ص ٤٢٦). وهناك جماعات نزحت عن موطنها وفقدت لغتها الأصلية كما في منطقة الكاريبي، لكنها لم تفقد روح اللغة الأم وأسقطتها على الإنجليزية المكتسبة.

ويلازم الحديث عن الوطن والقومية والشتات مفهوم الهوية بالضرورة، وهذا بدوره يثير قضية تصوير الآخر وتمثيله في وسائل الاتصال والإعلام، وفي الثقافة بصورة عامة. وبما أن الاستعمار سعى إلى تشويه ثقافات من استعمر واتهمهم بالبدائية والتخلف، فقد قام المثقفون الوطنيون بمهاجمة هذه الصورة المخلة وتشريع آليات التحيز والكشف عن ادعاءات الغرب الإمبريالي بعالمية ثقافته وإنسانيتها (ص ٤٢٦).

وفي هذه الأوساط نجد سجلاً بين هؤلاء الذين يتهمون التنظير الغربي لإهماله أوضاع ومتطلبات العالم الثالث وإغراقه في رطانة نقدية لا طائل منها، كما تقول ناقدة مثل بربارا كريستيان، وبين آخرين ممن يجدون في النظرية الغربية تشكيكاً في الذات الأوروبية وتقويضاً لادعاءاتها، وبالتالي يرون في رفض الفكر الغربي جملةً

(٢) العالمية والاختلاف (٣) التصوير والمقاومة (٤) ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية (٥) الوطنية (٦) الهجنة (٧) العرقية والأصلانية (٨) النسوية وما بعد الكولونيالية (٩) اللغة (١٠) الجسد والأداء (١١) التاريخ (١٢) المكان (١٣) التعليم (١٤) الإنتاج والاستهلاك. ويساهم في العدد أكثر من ثمانين مفكراً ويختتم بثبت مراجع من أربع وعشرين صفحة.

ويقوم المشرفون على العمل بعرض مفهومهم لما بعد الكولونيالية في مقدمة الكتاب (ص ص ١-٤)، ويستهلون تمهيدهم بالإشارة إلى كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد حيث يؤكد على اعتماد الهيمنة الإمبريالية على القوة والمعرفة، وقد قامت السلطات الإمبريالية بتصدير معارفها الملونة بمصالحها إلى المستعمرات وفرضت على المهيمن عليهم رؤية أنفسهم باعتبارهم أدنى. لقد صُدرت أوروبا لغتها وأدبها وعلمها باعتبارها تمدناً تهيبه للآخر، مما أدى إلى إزاحة وقمع الشراء الحضاري في المستعمرات. لكن تفكك الإمبراطورية وانتزاع الاستقلال منها أدى إلى انتعاش ثقافي في مجتمعات ما بعد المرحلة الكولونيالية (ص ١)، وما حدث لم يكن بحسبان الاستعمار، فقد استولى المستعمرون على لغة ومعرفة المستعمرين ووظفوها لمناهضة الاستعمار بعد تلقيحها ومزاجتها بالإبداع المحلي، «فأدب ما بعد الكولونيالية نتيجة تفاعل بين الثقافة الإمبريالية والممارسات الثقافية المركبة لسكان البلاد الأصليين» (ص ١)؛ وبالتالي فنظرية ما بعد الكولونيالية وجدت قبل أن يتشكل مصطلحها في الحقل الأكاديمي.

وتنبه المقدمة إلى أن مجتمعات ما بعد الكولونيالية مازالت تعاني من آثار السيطرة الكولونيالية ومن هيمنة الكولونيالية الجديدة، وعليه يجب أن لا يفهم من المصطلح «في أعقاب الكولونيالية». إن استمرار النخب الجديدة بعد الاستقلال السياسي في التواطؤ مع المؤسسات الإمبريالية واستمرار اللاتكافؤ بين المستوطنين وأهل البلاد، بالإضافة إلى التمييز العنصري والطائفي واللغوي الساري في هذه المجتمعات لأقوى دليل على أن المجتمعات ما بعد الكولونيالية مازالت في

حاجة إلى المقاومة وإعادة البناء (ص ٢). وترى المقدمة أن أصحاب نظرية ما بعد الكولونيالية - باتمء غالبيتهم إلى العالم الثالث أو ما أُصطلح على تسميته بالأطراف - يقومون برأب الصدع الناتج من التوكيز المخلّ على النظرية الأدبية في الغرب أو ما عرف بالمرآكز. كما أن المؤلفين يتوقعون بكتابتهم هذا خدمة المثقفين في الأطراف بتوفير تواصل بينهم، قلما يتاح لوجود أزمة نشر وتوثيق وتوزيع في العالم الثالث (ص ص ٢-٣).

كما يرفض المؤلفون استخدام مصطلحي «العالم الأول» و«العالم الثالث» لأنهم يرون في ذلك ربطاً بين ما بعد الكولونيالية وما يسمى بالتخلف الاقتصادي، وهم يصرون على أن الاستغلال الإمبريالي يتم عبر الأفراد وعليهم وأنه يحدث بأشكال مختلفة في مجتمعات متعددة بعضها يتشكل من مستوطنين (ص ٢). وفي هذا إشارة إلى العالم الجديد الذي يقطنه سكان نزحوا إليه من أوروبا وأفريقيا، وامتزجوا بالسكان الأصليين إلى درجة ما، مثل منطقة أمريكا الجنوبية والكاريبي، وهي مناطق تعاني أيضاً من الهيمنة الإمبريالية. وتؤكد المقدمة على أن دراسات ما بعد الكولونيالية وأساليب المقاومة الثقافية غير متجانسة ومع هذا فهي تشكل شبكة من الآليات والتمفصلات التي يمكن أن تتجاوز وتقرن، كما يعترف المؤلفون بأنهم اقتصروا في منتخباتهم في الغالب على أعمال مكتوبة بالإنجليزية لأن الحيز لا يسمح بأكثر من ذلك.

وتعليقاً على اعتذار المؤلفين لعدم إحاطتهم بكل روافد الفكر المناهض للهيمنة التي أسس لها الاستعمار - سواء أطلقت على نفسها تسمية «ما بعد الكولونيالية» أم لم تفعل - علينا أن نقوم بدورنا في تقديم الرافد العربي، فمزوج من كتابات غسان كنفاني الفلسطيني في المقاومة الثقافية، وجمال حمدان المصري في عبقرية المكان، وعبد الكبير الخطيبي المغربي في الهوية المزدوجة، وعلي الورد العراقي في التأريخ الاجتماعي - على سبيل الذكر لا الحصر - يمكن أن تشكل رافداً من روافد هذا الفكر، وأهمية التجميع لانكمن في رغبتنا بالتعريف بإسهامنا في هذا الحقل فحسب، وإنما عبر

الجمع والحشد ربما اكتشفنا خطوط مسيرة في هذا الشتات والتشتيت.

لنتنقل الآن إلى مجموعة منتخبات أخرى لنصوص أساسية، وهي منتخبات أرنولد لأدب ما بعد الكولونيالية بالإنجليزية (١٩٩٦)، التي أشرف عليها جون تيم، وتشمل نصوصاً إبداعية ونصوصاً فكرية لمبدعين، ففيها عينات من الشعر وقصص وفصول من روايات ومسرحيات ومقالات تدرج كلها تحت مسمى «ما بعد الكولونيالية» (٩). وقد قام المشرف على الكتاب بتقسيم أجزائه إقليمياً: (١) أفريقيا، وتنقسم بدورها إلى جهاتها الأربعة، غرب أفريقيا وشرقها وجنوبها وشمالها، وقد اقتصر شمال أفريقيا على نص واحد للكاتب السوداني جمال محجوب المقتبس من روايته الأولى (بالإنجليزية) إبحار مستنزل المطر (١٩٨٩)، مع أن المناطق الأخرى من أفريقيا يمثل كل منها نماذج متعددة؛ وكان بالإمكان إدراج نص لأهداف سوف أو لوجيه غالي المصريين وقصائد للشاعر الليبي خالد مطاوع في هذا الباب، (٢) أستراليا (٣) كندا (٤) الكاريبي (٥) نيوزيلاند وجنوب المحيط الهادئ، (٦) جنوب آسيا، وتنقسم بدورها إلى الأقطار التالية: الهند وسريلانكا وبنغلاديش وباكستان، (٧) جنوب شرق آسيا وتنقسم إلى الأقطار التالية: ماليزيا وسنغافورة والفلبين وتايلاند، وأخيراً (٨) الكتابة العابرة للثقافات وتمثل المبدعين الذين يصعب إدراجهم في بلد أو منطقة وهم في الغالب نزحوا من مواطنهم واستقروا في الغرب، من أمثال مايكل أونداجي، صاحب رواية المريض الإنجليزي الشهيرة، وسلمان رشدي. ونفتقد في هذه المنطقة إقليم غرب آسيا بما في ذلك الأدب العربي المشرقي الناطق بالإنجليزية، والتي أفردت له سلمى خضراء الجبوسي باباً كاملاً في كتابها منتخبات الأدب الفلسطيني الصادر عن دار كولمبيا في نيويورك (١٩٩٢). فمن الفلسطينيين الذين أبدعوا أدباً بالإنجليزية جبرا إبراهيم جبرا ولينا مقدادي وفواز التركي وشريف الموسى وحنان عشراوي، ومن سوريا كتبت سمر العطار سيرة روائية بالإنجليزية، على سبيل الإشارة. يكتب المشرف على هذا العمل الذي يكاد يصل

إلى الألف صفحة في مقدمته أنه حرص على تقديم مختارات من الأدب الجديد المكتوب بالإنجليزية كي يبين اتساع رقعته وثراء مادته، وكيف أنه ينافس إبداعاً الأدب الإنجليزي وتقاليد؛ كما أنه يقدم نصوصاً نقدية لهؤلاء المبدعين ليكشف عن أبعاد التوجه والتجاوز في هذا الأدب.

مرة أخرى - وكالعادة - تستعرض المقدمة مفهوم «ما بعد الكولونيالية» موجزة «معاني المصطلح في ثلاث دلالات: (١) الكتابة التي بدأت منذ الغزو الاستعماري حتى اليوم في الثقافات التي عانت من الغزو الإمبريالي، وهو التعريف الذي جاء به كتاب الإمبراطورية ترد (١٩٨٩) الذي سبق ذكره؛ (٢) الكتابة التي انطلقت في أعقاب المرحلة الاستعمارية وبداية الاستقلال، وهذه الدلالة ترد عند المؤرخين وعلماء الاجتماع؛ (٣) الكتابة المناهضة للاستعمار والتي تقف في مقابلة الكتابات التي تواطأت مع الاستعمار ومشروعه (ص ١). وتستخلص المقدمة دلالتها الخاصة لهذا المصطلح الملتبس باعتباره يشير إلى تاريخية متواصلة أو سيولة زمنية لاتنفع فيها الفواصل الحادة بين مرحلة وأخرى، وأن أهم سمة لكتابة ما بعد الكولونيالية هي سمة التشويش التي يأتي بها الاستعمار والتي تغير من خطاب الثقافات المستعمرة كما تغير من الكتابة بالإنجليزية المستوردة إلى المستعمرات، أي أن الإبداع ما بعد الكولونيالي يتضمن في ثناياه الشرخ الذي فرضته الكولونيالية والتعامل معه. إنه أدب يشكل ازدواجية وتباين المصادر (ص ٢). وتتخذ المقدمة من الأدب الاسترالي بنماذجه المكتوبة من قبل السكان الأصليين أو المستوطنين ساحة لتمثل ظاهرة الازدواجية، طبعاً بمستويات وملامح مختلفة، وترى في هذا التوليف بين خطاب ثقافي وفعالية تشويشية السمة الأساسية في أدب ما بعد الكولونيالية (ص ص ٢-٣). وهذا الأدب يتحدى النقاء الثقافي في خطاب المستعمر والمستعمر، وبالتالي فهو يزعم مفهوم الأدب القومي الخالص، وتقتبس المقدمة تعبير لويس بينيت «الغزو المضاد» لتوصيف ما حدث للأدب الناطق بالإنجليزية بفعل الاستعمار وآثاره (ص ٣). وما يهمنا في هذا السياق هو الكشف عن ظاهرة فريدة وهي

أن الغزو الثقافي ارتد على الغازي، فبينما كان الاستعمار يضع ثقله وراء اختراق الآخر حدث أيضاً اختراق عكسي. كان الاستعمار يستخدم فعلاً متعدياً فانقلب الفعل فعلاً ارتدادياً.

وتأخذ المقدمة بنظر الاعتبار الجوانب السلبية لهذه الهجعة الإبداعية أو الازدواج والتؤليف الأدبي الذي ارتفع شأنه مما أدى إلى الاحتفاء بكل ما هو مزج متعدد ومتنقل، وبالتالي تم إسقاط السياق التاريخي والجغرافي للمادة الإبداعية في أحيان كثيرة. وخشية من الوقوع في فخ العمومية المنتزعة من سياقها وخصوصيتها، عكف الكتاب على تقديم يكاد يكون شمولياً للظاهرة في منتخباته، مع تزويد القارئ بمادة تفسيرية في الهوامش ليستعيد النص تربته الثقافية، دون مصادرة تأويلات القارئ للنص (ص ٣). ومن الطريف في هذا الكتاب، أنه يحيلك عند قراءة نص لأديب ما إلى نصوص أخرى تتقاطع معه أو تتراسل مع مضمونه في الكتاب ذاته. فمثلاً في قصيدة شهيرة للأديب النيجيري وول سوينكا بعنوان «أبيكو» (ص ص ٣٣-٣٤) ينوه الكتاب في

الهامش السفلي في الصفحة بأن «أبيكو» روح طفل تتخرط في الرجوع الدوري للحياة والموت، أي أنها تولد ثم تموت ثم ترجع في ولادة أخرى لتموت مرة أخرى فيما يشبه لعنة التكرار. وإضافة إلى هذا يشير الكتاب في نهاية القصيدة إلى الأديب الكاريبي ولسن هاريس في نص له مقتبس من روايته قصر الطاووس والذي يتقاطع مع ثيمة سوينكا في «أبيكو». ونرى في هذه المرجعية المتصلبة كيف يمكن تشكيل وشائج بين ثقافات متباعدة جغرافياً ومتقاطعة فكرياً. وهذا أمر في غاية الخطورة لأن الثقافات المقهورة ليس لها وسائل اتصال سهلة مع غيرها من الثقافات التي عانت من الاغتصاب الإمبريالي، مما يضطرها - للتعرف على ملاسبات الآخر المتراسل معها - إلى المرور بالمركز، وهو الغرب.

وتسعى المقدمة إلى جذب الأنظار إلى هاجس «اللغة» في الكتابات الإبداعية والنقدية، وكيف يمكن تطعيم لغة الغازي بروح وإيقاع المستعمرين، بالإضافة إلى أهمية إعادة كتابة التاريخ من خلال منظور الضحية وعبر النص الإبداعي (ص ص ٦-٧). وأما الذين

يهمهم التطور التاريخي لأدب ما بعد الكولونيالية، فقد حرص المشرف على تقديم كل جزء من الكتاب في تسلسل زمني بحيث أن القارئ يمكنه أن يستشف نصوصاً أفرزها قهر الكولونيالية، وأخرى كرد فعل لغدر العولمة (ص ٨). ويجدر الإشارة في هذا السياق، كما فعلت مقدمة الكتاب، بالتنويه بأهمية التجميع والمنتخبات في إرساء الإطار الثقافي والتقاليد الإبداعية. فما أحوج مؤسسانا الثقافية العربية الجامعة للعكوف على منتخبات تتجاوز القطر الواحد لتغطي الوطن العربي كله، وما أحوج دور النشر الطليعية إلى منتخبات جامعة تعرفنا بأداب وثقافات مقهورة وكيف تقارم إبداعياً. هناك سلاسل تعني بذكرة الشعوب صدرت عن مؤسسة الأبحاث العربية وأشرف عليها المفكر والمبدع اللبناني إلياس خوري ونشرت العشرات من روايات العالم الثالث، ويقلم أدباء مناهضين للاستعمار من العالم الأول، لكن ما نطالب به كمرحلة أولى للتعرف هو نشر منتخبات من هؤلاء تعطينا الفرصة، وفي كتاب واحد، لتذوق مجموعة واسعة من الكتاب والمبدعين.

٤- من قضائنا ما بعد الكولونيالية

أُتِرق في هذا الجزء من الدراسة إلى قضية محورية في خطاب ما بعد الكولونيالية لأستشف من روايتها الإشكاليات المعلنة والمتضمنة، الهواجس الصريحة والمضمرة في هذه النقاشات والسجلات بين نقاد ينتمون بشكل أو بآخر إلى مشروع معاصر ومناهض للهيمنة، إمبريالية كانت أو «وطنية». وسأرجع إلى فصلين من كتاب قيم كتبه أستاذة الأدب الإنجليزي في جامعة جواهر لال نهرو (نيودلهي) آنيا لومبا بعنوان الكولونيالية / ما بعد الكولونيالية، وهو منشور في سلسلة للتعريف بالمصطلحات النقدية الجديدة ومكتوب بأسلوب سهل وسلس ويقدم هذا الحقل الأكاديمي الجديد عبر ثلاثة أبواب: (١) سياق دراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية (٢) الهويات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية (٣) تحدي الكولونيالية. وسأكتفي بفصلين من الباب الثالث، أحدهما يحمل العنوان الفرعي «الوطنية والقومية»، والثاني «هل يقدر الشايع أن يتكلم؟» (١٠).

يجدر بنا قبل البدء في استكشاف تداعيات قضية محورية في نقد ما بعد الكولونيالية التذكير بأن همّ المهجريين انتقل من كونه مركزاً على قهر الغازي الأجنبي ومناهضته كما في المقاومة، إلى تطوره ووعيه للقهر المحلي الذي يمارسه المهجرون سابقاً وأساليب مناهضته. وواضح أن الاستقلال بقصوره عن تحقيق آمال الشعوب في حياة حرة وكريمة، قد أدى إلى إسقاط التضاد الحاد بين القاهر الأجنبي والمقهور الوطني، كما أدى إلى المساواة في مستويات القهر على مختلف تجلياتها. وهذا لا يعني أن الناقد قد غصّ النظر عن إمبريالية الأجنبي وأساليب قهره المتجددة، وإنما بدأ أيضاً يفكر بجديّة في دور المؤسسات المحلية أو «الوطنية» في تعزيز ذلك القهر أو إضافة أشكال أخرى له. ويتبع آخر فقد انتقل التركيز من القهر الأجنبي إلى القهر عامة، ومن نقد الكولونيالية إلى إضافة نقد آخر للحركات الوطنية والقومية التي عجزت بشكل أو بآخر عن تحقيق الاستقلال الذاتي. وبالتالي فهناك انشغال ومساءلة للأسباب التي تقف وراء ذلك، ومن هنا تطرح مشاكل الطبقات والطوائف والشرائح والفئات المهمشة والتابعة بكل ثقلها فهي لم تحقق ما كانت تصبو إليه في مقاومتها. وهكذا نجد إعادة قراءة للحركات الوطنية والقومية وتاريخها من منطلق المستبعد عنهم. وهكذا نجد الماركسيين يذكرون ببورجوازية الأنظمة الحاكمة والنساء ببطريكتها والطوائف كالمينودين في الهند باستمرار قمعها. وأخذ قهر كالتطبيقية والعنصرية والجنسواية - الذي يفرض تفوق طبقة على أخرى أو لون على آخر أو الرجل على المرأة - بعداً تحليلياً في القضايا الملحّة ما بعد الكولونيالية. وواكب هذا نشاط نظري يناصر تطلعات الشرائع المسحوقة والسود والنساء، مما صبّ بدوره في دراسات ما بعد الكولونيالية.

ومن التنظير الجديد حول مفهوم الوطن، كتاب بينيديكت أندرسون بعنوان *الأقوام المتخيلة: خواطر حول نشوء وانتشار القومية* (١٩٨٣، ١٩٩١)، والذي يرجع فيه إلى تاريخ أوروبا حيث يرى أن النسق الإقطاعي بترابه أوجد وشائج بين جماعات مختلفة ووحد بينهم تحت راية الدين أو الطائفة على الرغم من الاختلاف

لغويًا وتاريخيًا فيما بينهم. ونجحت البورجوازية الصاعدة في خلق رباط بين جماعات متقاربة جغرافياً مع أنها لا تتقاطع في مصالحها، مشكلةً قومية الدولة الحديثة. وقد ساعدت المنشورات من جرائد وروايات وقنوات اتصال في تصنيع ثقافة قومية توحد بين طبقات مختلفة ومتضادة (ص ١٨٦)، وكما يقول أندرسون - في اقتباس لومبا - «تقاطع الرأسمالية بتكنولوجيا الطباعة خلق إمكانية نوع جديد من قوم متخيل» (ص ١٨٧). ثم ينتقل أندرسون في تحليله للقوميات إلى أمريكا الجنوبية والوسطى ليركّز على الكريوليين ذوي الأصول الأوروبية والقاطنين في هذا العالم الجديد. إنهم متميزون ويشكلون النخبة لروابطهم الأوروبية، ولكنهم أيضاً غير مستقلين ومستعمرين، فنشأت القومية عندهم عبر تقاطع تميز صفوة بحرمان مستعمرة. وهذا التلاحم بين ضدين - التميز والحرمان - يشكل القوميات المناهضة للاستعمار كما يراها أندرسون. أما في أفريقيا وآسيا فقد تشكلت قوميات مشابهة ذات طابع رجعي تمثل محكومين متفرجين يسعون إلى أن يصبحوا حكاماً فيلبسوا عبادة القومية ويرفعوا شعارات جماهيرية وديمقراطية، خوفاً من أن يكتسحهم مد تحرري أعنف وأصدق. وبذلك تبقى هذه الأمم التي استقلت - كما يرى أندرسون - محتفظة بلغة القاهر الأجنبي بجانب لغتها. ومفاهيمها القومية لا تتجاوز استيعابها لما جاء منها في الثقافة الأوروبية الغالبة (ص ص ١٨٧ - ١٨٩). وتعلّق لومبا على ذلك قائلة أن أندرسون الذي شكك في تجانس الجماعات المكوّنة للأمة، بل أكّد على تراتبها طبقياً، وبالتالي فهو يرى في القوميات الجماهيرية أقتعة تخفي فئات متضاربة وبالتالي فالشعب فيها قوم متجانس في الخيال فقط أي متخيل، يتطابق مع التأريخ الكولونيالي عندما لا يرى في الحركات القومية في المستعمرات إلا استعارة ونقلًا عن ظواهر أوروبية، وتواجه تصوّره بدراسات بارثا تشارجي للقومية وأهمها الفكر القومي والعالم الكولونيالي (١٩٨٦).

ينطلق موقفه خارجي لا يهتم أصالة القومية الهندية ونقائها بقدر ما ينطلق من دور القومية الهندية في غربة الأفكار الأوروبية التي وصلتها والتي كانت سائدة، فهناك

كل المعادل بما في ذلك العائلة متذرعاً بحجة إنهاء تخلفها، عزز ذلك البطيريركية كرد فعل مقاوم للاختراق في الميدان الأخير من انتهاكات الاستعمار. وأوضح فرانتر فانون في كتابه *الاستعمار المحتضر* كيف وظفت المرأة الجزائرية حسب متطلبات النضال والمقاومة لتكون تارة سافرة ومتشبهة بالأوروبية عندما يراد منها أن تختلط بالأوروبيين حاملة المتفجرات، وتارة محببة وبتيبة كرد مضاد لمطالبة الاستعمار بسفور المرأة، وهكذا تكشف معركة الحجاب والسفور مستوى آخر من الهيمنة والمناهضة والمواجهة تتجاوز الظاهرة نفسها لترمز إلى معركة أوسع (ص ص ١٩٢ - ١٩٤). وقد انتقد البعض فانون كما انتقدوا حركات التحرر الوطني لاهتمامهم بقضية المرأة من أجل دورها في الصراع، لا من أجلها هي كإنسان في حد ذاتها، لها هويتها التي، لا تقتصر على وظيفتها الرمزية (ص ١٩٥).

وكما أن المرأة ابتسرت إلى وظيفة في صراع أوسع، كذلك اختزلت مستويات أخرى من المقاومة لأنها لا تشفع أو تعزز «الجوهر» الذي تم الاصطلاح عليه لباً للصراع. فمثلاً النضال الوطني في الهند ركز على اللاعننف وطرح من حساباته مناهضة وقائع عنيفة وانتفاضات فلاحية لأنها لا تخدم الصياغة الموحدة للمنظور القومي، وهكذا يصح كلام رينان في مقاله «ماهي الأمة؟» (١٨٨٢)، عن ضرورة النسيان في الذاكرة الجماعية. فعلى الرغم من عنصرية رينان إلا أنه أدرك أهمية الانتقاء في خلق أواصر الترابط في الأمة وخاصة محورية الفواجع لأنها تفرض مسؤوليات جماعية. ويصح أيضاً في هذا السياق مقولة إيريك هوبسبوم وتيرينس رانجر في كتابهما *اختراع التقاليد* (١٩٨٣)، حيث تم تصنيع تقاليد بعضها من صنع المستعمرين وبعضها من صنع المستعمرين، بالإضافة إلى تصنيع أقطار وتلبسها مفهوم الوطن مع أنها ليست إلا ديالات اخترعها الاستعمار لتشكيل دولا تغير المفاهيم السابقة للجماعة والماضي (ص ١٩٦).

وقد نبه بعض النقاد إلى أهمية دور القومية المناهضة للاستعمار، لكن صاحبة الكتاب لومبا تؤثر أن لا تحتمي بها دون ذكر سقطاتها - كما نبه من قبل فرانتر فانون

جانب مستعار وهو حركة الاستقلال السياسي وجانب آخر أصيل وغير منقول وهو جانب حركة الاستقلال الثقافي. يرى تشارجي أن تبلور الصراع السياسي ضد الاستعمار كان نتيجة للإصلاحات الاجتماعية والتحديث الذي قام به البريطانيون في الهند، لكن كان هناك أيضاً في موازاته وقبله محاولات لمناهضة الاستعمار وخلق سيادة وطنية في ساحة الدين والعادات والعائلة. لقد اعترف الجميع بالتفوق المادي للثقافة الغازية، لكن جوهر الثقافة القومية كان في الميدان الروحي الذي دافع عنه الوطنيون دون حافز خارجي أو نموذج أجنبي. ويرى تشارجي أن النضال القومي بادر تاريخياً وإبداعياً بتقديم مشروع هام وهو تحديث الثقافة الهندية دون تفرنها وامتثالها للثقافة الغربية، ويصر تشارجي على أنه إذا كانت القومية تنطلق من «قوم متخيل» فهذا التخيل نابع من إبداع أصحابه لا من استنساخه من آخر. فلأمة سيادة حتى عندما يكون نظامها السياسي خاضعاً للاستعمار، والتاريخ التقليدي لا يبصر هذا لأنه ينطلق من المقاومة السياسية لا المقاومة الثقافية، وهذه المقاومة الثقافية تحديداً تصر على تباينها عن الحضارة الأوروبية وقيمها ومفاهيمها. أما الانتلجيسيا الهندية فعلى الرغم من ثقافتها الإنجليزية احتفظت بلغاتها المحلية باعتبارها محط الهوية الهندية وصارت اللغة الإنجليزية الوسيط لنقل تلك الهوية للعالم (ص ص ١٩٠-١٩١). ويقدم تشارجي مثلاً: فالمثقفون البنغاليون تعلموا بالإنجليزية إلا أنهم حرصوا على أن يقدموا إبداعاً مسرحياً وروائياً وفنياً ذا خصوصية هندية، كما حرصوا على إنشاء مؤسسات تعليمية تختلف عن تلك التي أنشأتها الإرساليات الأجنبية والحكومة الاستعمارية (ص ١٩٢). وقد بلورت حركة النضال الهندي مفهوم «المرأة الجديدة» باعتبارها مختلفة عن المرأة التقليدية والمرأة الغربية.

وتضيف مؤلفة الكتاب لومبا إلى أطروحة تشارجي أمثلة من جنوب وشمال أفريقيا، حيث وزع الخطاب القومي الأدوار على الجنسين، فأصبح الرجل وكلاء عن سياسة واقتصاد الشعب والمرأة وكيلة عن هويته وقيمه الأخلاقية والروحية. وعندما أصر الاستعمار على اقتحام

في «سقطات الوعي القومي» - فهي ترى أنها قد استبعدت العديد من الفئات والشرائح على الرغم من أنها تزعم تمثيل الجميع وتآخي الكل (ص ١٩٧)، وأحياناً يكون هذا الإقصاء لغة ما بموافقة غالبية الشعب لما تحمله القومية المناهضة للاستعمار من جاذبية. وعندما يصبح الفكر القومي عقيدة رسمية في دولة ما بعد الكولونيالية، حينذاك تركز إقصاءاته واستثناءاته في قوانين ومؤسسات تعليمية. وفي الحركة النسوية والانتفاضة الفلاحية والانشقاق الطبقي نتعرف على الهوية بين البيان والإنجاز. وانطلاقاً من هذا الإحساس بأن التاريخ الوطني والقيومي لا يعبر عن الجميع، بل يحجب أو يتعمد على ما لا يستسيغه، نشأت مجموعة بحثية في الهند تسعى إلى التنقيب في ثنايا الأرشيف التاريخي على الحركات المقاومة التي استبعدت وحذفت من التاريخ الرسمي. وكانت مقالة المؤرخ رانا جيت غوها بعنوان «حول بعض جوانب التاريخ في الهند الكولونيالية» نقطة انطلاق هذه المدرسة التي عرفت بدراسات التابع والتي تقدم التاريخ من وجهة نظر الأدنى أو من تحت (١١). وهذه المدرسة تعجب على التاريخ القومي تجاهله لمقاومة الفئات التابعة والكادحة من الشعب. وقد أوضح غوها ما يعني بمصطلح «التابع» الذي استعاره من جرامشي باعتباره كل من لا يدخل في النخبة، ثم عرّف النخبة: (١) الجماعات الأجنبية المهيمنة وتشمل المسؤولين البريطانيين في المستعمرة الهندية بالإضافة إلى الصناعيين وأصحاب رؤوس الأموال والمزارعين الكبار والإقطاعيين والمبشرين من الأجانب، (٢) والجماعات الهندية المهيمنة وتنقسم بدورها إلى تلك التي تهيمن على مستوى الهند ككبار الإقطاعيين وكبار ممثلي قطاع الصناعة والبورجوازية التجارية وكبار المسؤولين في المؤسسة البيروقراطية، ثم هؤلاء الهنود الذين يهيمنون على مستوى الأقاليم أو على المستوى المحلي باعتبارهم أفراداً في منظومة الهيمنة على مستوى الهند وممثلها (ص ١٩٩).

ويجدر بنا أن نتأمل في هذا التعريف الذي لا يلغي الثنائيات الكولونيالية لكنه يرهف ويركب من تضادها فلا يكتفي بمواجهة البريطاني بالهندي، وإنما يبحث عما

هو مهيمن بأشكاله المختلفة، كي يتسنى تلمس «التابع» الذي لا يندرج في النخب بتجلياتها المتعددة. ويؤكد غوها على أن الغرض ليس رسم حدود فاصلة بين صفوة وعامة، بقدر ماهي الكشف عن فئات منسية قومياً وأن القومية الهندية على الرغم من ادعائها باحتواء الكل إلا أن هناك تفاوتاً بين من تحتضنهم ومن تتجاهلهم. ويخلص غوها من كل هذا إلى أن «البورجوازية الهندية فشلت في تمثيل الأمة والتحدث باسمها فهناك روافد من الأمة ومن وعي الشعب لاندخل في حساباتها» (ص ٢٠١). ويرى بعض الباحثين أن التاريخ من منظور الأدنى لا يأخذ بنظر الاعتبار تصفية الكولونيالية فحسب وإنما مقاومة الشعوب المستعمرة لشدها إلى عجلة الرأسمالية، وكيف تركت بصماتها في التاريخ المعتم عليه.

وهكذا تبدو حركات التحرر الوطني أو القومي أكثر اتساعاً وضيقاً في آن واحد: أوسع لأنها تشمل شرائح أكبر من الشعب وأضيق لأنها لم تحقق إلا اليسير من طموحاتها ومشاريعها. وفي احتفالية الاستقلال القومي يتم تجاهل قضايا مصيرية فرضها الاستعمار مثل تقسيم شبه القارة إلى الهند وباكستان وبنجلاديش (ص ٢٠٣). وتخلص المؤلفة لومبا في هذا الفصل إلى أهمية ما قاله اميلكار كابرال الذي التزم بصياغة ثقافة وطنية لاتغفل أي جزء من مكوناتها والتزامها بها، فقد طالب كابرال بأن تحافظ الحركة الوطنية على «القيم الثقافية الإيجابية لكل جماعة اجتماعية محددة، لكل فئة، وتحشد هذه القيم في خدمة النضال بإعطائها بعداً جديداً، وهو البعد الوطني»، كما أكد كابرال على أن «لا ثقافة مكتملة ومنتبهة فهي كالتاريخ ظاهرة متطورة» (ص ٢٠٣).

إن نقد باحثي ما بعد الكولونيالية للقومية الثقافية في الهند من منطلق قصورها يتراسل مع نقد الزوجية في القارة الأفريقية، وهي التمرکز الأفريقي على الذات وتمجيدها، وإن اختلفت أساليب التناول. وحتى في مجموعة دراسات التابع علت أصوات تنتقد مفهوم التابع وقصوره، ومنهم غاياتري شاكرافورتى سبيفاك، فهي تتساءل في مقالها الشهير عن التابع عن أي صوت يستخدم التابع ليعبر عن نفسه؟ هل يتكلم بصوته هو أم

وترد الناقدة بينيتا باري في مقالة لها تعارض فيها تحليل سيففاك لصمت المرأة التابعة في رواية جان ريس، بحر ساراغوسا الواسع، لتكشف عن أساليب النساء المبتكرة للتعبير، ومنها الحرف اليدوية والغناء، مما يجعلهن يسجلن إسهامهن بطرق مغايرة، وبالتالي فهي تنهم سيففاك بالطرش لأنها لا تسمع صوت التابعات وبالتالي تصفهن بالصمت المطبق (ص ٢٣٥).

وتثير المؤلفة لومبا إشكاليات أخرى فيعض الأرامل لم يحرقن وعشن لكنهن لم يحكين حكايتهن إلا فيما ندر، وحتى عند الوقوع على هذه المرويات نجد الأرملة تقيم حياتها بعد موت زوجها والعذاب الذي يفرض عليها باعتباره موتاً بطيئاً، كما أنها تثير تساؤلاً حول الأرامل الأرستقراطيات اللاتي حرقن بعد موت أزواجهن، هل يصح توصيفهن في باب «التابع»؟ (ص ٢٣٧). وكلما ازددنا تعرفاً على هذا النقد كلما اكتشفنا سذاجة أن نفكر بقوالب مسبقة وثنائيات جاهزة وغير متداخلة فيما بين بعضها. فهذه النبهة السريعة حول مسألة «التابع» تكشف لنا أنه ليس هناك تابع بالمعنى المطلق أي الذي لا حول ولا قوة له على الإطلاق وإنما حتى في دوره التابع يستطيع أن يؤثر بشكل أو بآخر، بدرجة أو بأخرى، على القوة المهيمنة وعلى المسار السائد، أي أن هناك مساحة للمناورة. كما أنها تكشف أن فرداً قد يكون تابعاً في سلم ما وفي نفس الوقت مهيماً في سلم آخر، كأن يكون العامل تابعاً بالنسبة لرئيسه وأن يكون مهيماً بالنسبة لزوجته. وأخيراً فالتعرف على قضايا التابع تكشف عن كم من الاستسهال في الحديث باسمه واستنطاقه، فهناك رمال متحركة في هذا المشروع الجذاب. وأخيراً ساهم هذا النقد في الكشف عن الفرد باعتباره نسجياً معقداً ومركباً، لا يمكن اختزاله إلى جوهر مستقر، وبالتالي فمن الأهم درس تعددية التراتب وتداخله في مجتمع ما، وكيف يمكن الاستفادة من ثغرات المنظومة للتغلب على الهيمنة والاستغلال.

٥- نقد دراسات ما بعد الكولونيالية

سأكتفي بمقالين ينتقدان هذا الحقل الأكاديمي مفصلة مواقع الهجوم وأسباب التجريح. المقال الأول لناقذة متخصصة في دراسات ثقافية وجنسية تدرس في

صوت مستعار من أسياده؟ وهل من الأصح أن نسترجع التابع عبر الكشف عن انزاله عن الثقافة المهيمنة أم بالكشف كيف شكل الثقافة التي هيمنت عليه؟ وأخيراً هل يمكن للمثقف أن يتمثل ويمثل التابع؟ (ص ٢٣١). وهذه الأسئلة لا تقتصر في أهميتها وخطورتها على الكولونيالية وما بعدها وإنما تمتداهما إلى تاريخ ومنظور المهتمين، على اختلاف ألوأنهم وأجناسهم. فالسؤال المطروح هو إلى أي حد نحن نتيجة الإيديولوجيات السائدة وإلى أي حد نؤثر فيها؟ هل نحن نفعل به أم أيضاً فاعل؟ وكيف يبدأ التمرد؟

وتعزز تساؤلات سيففاك إضاعات «هومي بهابها» لتشكيل الذات الكولونيالية، فاعتماداً على علم النفس التحليلي يرى «بهابها» بأن الخطاب الاستعماري المتحيز لا ينطلق دون عوائق كما يبين سعيد في كتاب الاستشراق، وإنما يتمتع ويلتبس في مرحلة التوصيل ليفقد الثنائية التضادية التي يسعى لها الخطاب الكولونيالي ولذلك تتزعزع الهويات المتقابلة بين «السادة» و«العبيد». فحتى العبد أو التابع أو الأدنى له فاعليته ويستغل ثغرات الخطاب المهيمن بشتى الطرق (ص ٢٣٢). ومما يجدر توضيحه أن مفكري ما بعد البنيوية لا يرون في الذات الإنسانية جوهرًا ثابتاً، بل تشكيلاً مستمرًا. فالهوية الإنسانية في سيولة وتشظ. ويرى بعض النقاد أن هذا المنظور للذاتية يسهل إدراك التبادل والتفاوض بين القاهر والمقهور بمعنى أن الاختراق لا يتم في فراغ وأن هناك مجالاً للبي ذراع القاهر أو تحويل اتجاهه إلى حد ما.

أما سيففاك فتري في صورة للأرملة الهندية التي تحرق بعد موت زوجها بحكم التقاليد في طقس الساتي صمتاً يؤكد على عدم إمكانية تمثيل التابع، كما أنها تثير إلى قصور تحليل غوها عن التابع حيث إنه لم يأخذ بنظر الاعتبار البعد الجنوبي الذي يجعل من المرأة تابعة من نوع مزدوج فهي تابع بالنسبة للكولونيالية وتابع بالنسبة للبطيركية. ومع أن سيففاك تشكك فلسفياً في إمكانية استرداد الأصوات الغائبة في التاريخ إلا أنها تؤمن أيضاً بشرف المحاولة وواجب الاسترجاع. وهي تنبه ضمناً وتصريحاً بأن التابع متعدد لا يمكن وضعه في خانة واحدة.

جامعة كولومبيا ونشرت كتاباً عن الإمبريالية والمرأة، وهي آن ماكلينتوك وعنوان مقالها: «ملاك التقدم: سقطات مصطلح ما بعد الكولونيالية» (١٢).

تفتح الباحثة مقالها بوصف لمعرض يسعى لتصوير الكولونيالية وما بعدها عبر معمارية رمزية، ثم تحيل إلى فكرة التقدم التي تبناها المعرض الإمبريالي في باريس عام ١٨٨٥ وكيف وصف فكتور هوجو التقدم باعتباره «خطوات الله». وترى أن مصطلح ما بعد الكولونيالية يشير ضمناً إلى خط تقدمي للتاريخ كما أنه يمنح الكولونيالية ميزة البصمة التاريخية وبالتالي يصبح العالم بثقافته المتعددة خاضعاً بصورة الزمن الأوروبية بافتراضها مسيرة خطية. وترى أن التركيز على التاريخ كالتركيز على المرأة أو النص أو الذات لا يؤدي إلى نتائج مفيدة، وأن التركيز الآن على ما بعد الكولونيالية نابع من إمكانية تسويق المصطلح على حساب إغفال الفروق الجغرافية والسياسية (ص ص ٢٥٣-٢٥٥). ولو استخدم المصطلح بمعناه الحرفي لكان عام غزو القارة الأمريكية في ١٤٩٢ هو العام الفاصل، ولكان أديب أمريكي مثل هنري جيمس في المشهد ما بعد الكولونيالي وبرفقة أديب مثل نغوي واثينغو. وواضح أن هذين الكاتبين مختلفان تماماً في توجهاتهما ولهذا تكشف الناقدة عن الالتباس الذي قد ينجم عن استخدام مصطلح فضفاض كهذا، وما يوضح على الأدبيين المذكورين يصح على الفرق بين البرازيل وزيمبابوي اللتين تندرجان في دراسات ما بعد الكولونيالية على الرغم من تباينهما. وترى الناقدة أن فلسطين، على سبيل المثال، مازالت تعاني من الاستعمار ولم تصل إلى مرحلة ما بعده (ص ٢٥٦).

إن ما تنتقده ماكلينتوك هو لا تاريخية المصطلح لأنه يكاد يغطي مراحل عديدة في مناطق مختلفة، كما أنه مسكون بشبح التقدم، وهي تجذب التمييز بين استعمار خارجي، واستعمار داخلي حيث يستغل المركز إقليمياً من أقاليمه. وهي تعطي أمثلة عديدة مازال الاستعمار ضالماً فيها، كما أنها ترى أن انتهاء الاستعمار قد خلف وراءه أشكالاً مختلفة من ما بعد الكولونيالية لا يمكن جمعها في سلة واحدة (ص ٢٥٧). وبالإضافة لرى في

أستراليا على سبيل المثال دولة استيطان استعماري، لا دولة في مرحلة ما بعد الكولونيالية، وأن الإمبريالية الأمريكية بتحكمها في وسائل الإعلام والتكنولوجيا وإنشائها شركات متعددة الجنسية قد فاقت في استغلالها ومكرها الكولونيات السابقة، فلا معنى لإضفاء هذا المصطلح على الراهن لأنه يوهم بقطيعة تاريخية مع الكولونيالية لا أصل لها. ثم تعطي الباحثة نماذج من تصرفات الولايات المتحدة الاستبدادية والاستغلالية واستفادها بالسلطة (ص ص ٢٥٨ - ٢٥٩)، كما تنبه إلى اللابانس بين المستعمرات السابقة في أفريقيا وآسيا المندرجة كلها في مصطلح ما بعد الكولونيالية وتستكر الباحثة بشكل خاص البعد الاحتفائي بما بعد الكولونيالية مع أن العالم يتدهور وينهار ويزداد عسكرية وذكرية مقدمة نماذج من سياسة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي وتراجع مستوى الحياة والتفاوت الطبقي (٢٦٠-٢٦١).

إن أسطورة التقدم بشقيها الشيوعي والرأسمالي قد تصدعت، فلماذا هذه النبرة التفاؤلية في دراسات ما بعد الكولونيالية؟ ترد ماكلينتوك على تساؤلها بما يلي: إن الحركة تبدو «مقبولة سياسياً» لكنها مناهضة وهي أكثر ملائمة من مصطلح «دراسات العالم الثالث» أو «محاورة استعماريين» أو «دراسات الكومنويلث». كما أن المصطلح يستفيد من رواج مصطلح آخر وهو «ما بعد الحداثة» ليمسح بتسويق كتب وندوات ومؤتمرات (ص ٢٦٢).

إن الإحصائيات التي تقدمها ماكلينتوك كاشفة ومرعبة، لكن ما الحل؟ ترى هي أن لا يكون في مصطلح جامع مانع لا يقيم وزناً للفروق الهائلة ويوجب التدهور المائل أمامنا. ما نحتاجه - كما تقول الباحثة - هو نظريات واستراتيجيات تاريخية متعددة تعيننا على التدخل في إيقاف هذا الانهيار وفي خلق انتماء وتضامن بين البشرية وإلا فبدون إرادة التدخل في المسار التاريخي للبشرية لن نجد سوى التحديق في المرحلة السابقة لإضفاء صفة «ما بعد» على حاضرننا (ص ٢٦٦).

«الإرث» الإمبريالي تشير ضمناً إلى اعتبار الإمبريالية أمراً ماضياً، كما أنه يكشف أن تعبير «في بقية العالم» يشير إلى المعمورة باستثناء الغرب، إلا أن نقاد الما بعد كولونيالية يقيمون تحديد في الغرب. ويرى أحمد أن اعتبار الأمة والدستورية والمواطنة والديمقراطية والاشتراكية تركية إمبريالية - كما يشير مقطع سيفاك - فهذا أمر خطير وخاطيء ويتقاطع مع المزاعم الاستعمارية في ثقافة الهند. ويوضح مستشهداً بتاريخ الهند كيف أن حركات المقاومة كانت أكثر ديمقراطية من الممارسات الكولونيالية بكثير، وبالتالي لا يمكن اعتبارها تركية من تركت الاستعمار. ويضيف أن المواطنة لاتعني شيئاً في ظل الحكم الاستعماري وبالتالي ليست من إرثه. ويخلص أحمد إلى استحالة أن تكون سيفاك تتحدث عن التركة الإمبريالية باعتبارها ديمقراطية أو اشتراكية، وإنما تعني أن أصول هذه المفاهيم يرجع إلى الغرب. لكن إصرارها على عدم وجود مرجعية هندية لهذه المفاهيم أمر شديد الخطورة لأنه يعزز اليمين في الهند الذي يرفض الإسلام والمسيحية باعتبارهما وافدين كما يرفض العلمانية باعتبارها مفهوماً مستورداً. ويستغرب أحمد كيف يمكن لسيفاك أن تفكر بأسطورة الأصل التي انصرفت الأنظار عنها في النقد الجديد كونها غير صالحة للتفسير (ص ١-٥).

وككل سجلال بين طرفين يصطاد أحمد نقاط الضعف في التعبير ليهاجم المقولات التي تسمح بالالتباس والإبهام، ولكن انتقاده هذا هام لأنه يكشف عن عدم الدقة واقتقاد الوضوح في بسط الموضوع مما يخلق اضطراباً فكرياً وكهوناً نقدياً. ويذكر أحمد بأن بداية النقاش حول ما بعد الكولونيالية كان في مجال العلوم السياسية، وبعد نيل الاستقلال في العديد من دول العالم الثالث حيث طرحت فكرة خصوصية الهيمنة في هذه الدول عبر مؤسسات «وطنية» لا «أجنبية». وهذا فارق هام بين الأنظمة التي كانت تديرها قوى استعمارية من الخارج وبين أنظمة تديرها قوى داخلية من أهل البلاد، ويعيب أحمد على نقاد ما بعد الكولونيالية كونهم لم يعيروا هذا النقاش السابق اهتماماً، وكون تمييزهم بين ما هو كولونيالي أو ما بعد كولونيالي على

وفي مقال لإعجاز أحمد بعنوان «سياسة ما بعد الكولونيالية الأدبية» يكتب محللاً وأحياناً ساخراً من المقولات التي يتناولها أصحاب هذا الفكر (١٣). وإعجاز أحمد مفكر هندي كبير يعمل باحثاً في مؤسسة الدراسات المعاصرة في نيودلهي، وله كتاب هام بعنوان «في النظرية» (١٩٩٢)، يحلل فيه المواقف والنظريات السائدة في الميدان الطليعي وينتقدها من منظور ماركسي. وهو - كما قال عنه الناقد تيري إيجلتون - يواجه الراجح ويقف منه موقف التردد (١٤).

يستهل أحمد مقالته باستشهاد لناقد كويتي - أمريكي يقول فيه إن ما بعد الحداثة تستخدم مصطلح ما بعد الكولونيالية لتستعمر الآداب غير الأوروبية وغير أمريكية شمالية. ويفسر أحمد هذه المقولة الشفوية للناقد بأنها تعني الانتقال من تسمية «أدب العالم الثالث» الذي ارتبط بحركات المقاومة القومية إلى تسمية «أدب ما بعد الكولونيالية» المرتبط بنقد «ما بعد الحداثة». ويستطرد أحمد ليحلل أسلوبياً مقطعين من نقد ما بعد الكولونيالية مدينياً التعميم اللامسؤول وإلقاء الكلام على عواهنه فيهما. ففي مقال ينظر في ما بعد الكولونيالية من عمل يجمع نصوصاً أساسية في الموضوع يختار أحمد مقطعاً يزعم أن أدب ما بعد الكولونيالية الذي يكتب بلغة أجنبية يحارب العالم الإسلامي كما حدث مع سلمان رشدي. يكشف أحمد عن خطأ هذا الزعم فأول من منع رواية آيات شيطانية كان الحكومة الهندية وليس دولة إسلامية، وثانياً هناك عدد كبير من الأدباء في العالم الإسلامي يكتبون ويبدعون باللغة الإنجليزية دون أن يهاجموا. ثم يتساءل كيف يمكن ربط فتوى الخميني في هذه القضية بما بعد الكولونيالية، فمتى كانت إيران كولونيالية؟ هل كان الشاه وحكومته جزءاً من نظام كولونيالي أم ما بعد كولونيالي؟ ويخلص أحمد من اسئلته البلاغية إلى القول أن هذه التسميات التي شاعت لاتشي بتأمل وتدقيق في معانيها ودلالاتها وملامعتها للواقع. وبأسلوب مشابه ينقد أحمد مقطعاً لسيفاك تقول فيه أن ما بعد الكولونيالية هي «التركة الإمبريالية في بقية العالم» التي يقيم فيها الناقد الما بعد كولونيالي إقامة تقويمية. يرى أحمد أن استخدام مصطلح «التركة» أو

والرأسمالي ثم يتجهون بأصالتهم الثقافية وقومياتهم المنغلقة، أي أنهم يجمعون بين الانقياد لمصلحة الأجنبي مع رفع رمز ضده، وفي هذا السياق يرى أحمد أن مفهوم المركب والهجين والتوليف يبرر مزاعم الرأسمال متعدد الجنسية الذي يخترق الآخر لكنه يشجع الآخر على رفع شعارات هوية ثقافية أو دينية مغايرة (ص ١٢).

أما بالنسبة لوسائل الإعلام الإلكترونية، فهي في يد المصلحة الإمبريالية وهي تروج للعولمة ولثقافة كونية ولملذات جاهزة بينما قارة مثل أفريقيا تعاني من الجوع والمرض. فكيف تتمكن هذه الاحتفالية الإلكترونية ما بعد الكولونيالية من أن تساعد شعباً محرومة من أبسط مقومات الحياة؟ (صص ١٢-١٣). ويرى أحمد أن مهاجمة «الجوهرية» برفع شعار التوليفية المبنية على تداخل الثقافات وتواجد جاليات من العالم الثالث في الأول لا تأخذ بنظر الاعتبار متاعب وآلام النازحين، وإنما تهمل لحفنة من المثقفين مزدوجي اللغة الذين ينتقلون من مؤتمر لآخر ويستمتعون بلا استقرارهم. أما العمالة النازحة إلى الغرب فموقفها ومشاكلها مختلفة تماماً (ص ١٣). وينتقد أحمد أيضاً «رانايجيت غوها» و«فينا داس» لكونهما يوهلان لمفهوم «الطارئ» الذي يعتبرانه «إستراتيجية مناهضة الهيمنة». ومفهوم الطارئ يعني إسقاط أى سياق مسبق ومعرفة جاهزة، وأن لكل حادث خصوصيته وإلا سقط الباحث في «الجوهرية» كما يزعم ما بعد الكولونياليين. ويرى أحمد أن هذا المنطق يؤدي إلى إسقاط الإطار التاريخي وعمقه، والتخلي عن البنية التي تخلق التفاوت للانشغال بتوصيف حدث ما غير توزيع القوى دون الانكفاء على سياق أوسع (ص ١٥)، مما يجعلنا نتوصل إلى أن ما بعد الكولونياليين من شدة خشيتهم من الأفكار الجاهزة والمبسقة يسقطون في حبال بحث أى موضوع بدءاً من نقطة الصفر متخلصين من أى إطار مسبق وهذا ما يطلقون عليه إستراتيجية الطوارئ.

وينبه أحمد إلى أن التوليف المحفى به الذي يمزج بين ثقافتين قلما يتصدى إلا لهذا التفاعل بين الأوروبي واللا أوروبي ولا ينشغل بالتوليف بين ثقافتين من العالم

المستوى الثقافي لا يبنيني على فاصل كما يحدث على المستوى السياسي، بل هو هلامي وغير محدد. ويرى أحمد أن هناك دولا لم تقع تحت سيطرة الاستعمار المباشر مثل تركيا وإيران، وأنه إذا ما عممنا المرحلة الكولونيالية باعتبارها قاسماً مشتركاً لوجدنا أن الولايات المتحدة الأمريكية نفسها كانت يوماً مستعمرة، فهل يصح أن نتدرج أيضاً تحت ثقافة ما بعد الكولونيالية؟ (ص ص ٦-٧). وعندما يستخدم مصطلح الكولونيالية - كما يحدث الآن - ليشير إلى «الاستعمار» العثماني أو الصيني وفي عصور أخرى فإنه يفقد بعده التاريخي ويصبح خانة نكاد نضع فيها كل ما يحلو لنا، على حسب قول أحمد (ص ٩). وهذا بدوره يؤدي إلى تفسخ المفهوم ويضعف من قوته التحليلية، فتتبعثر الدلالة عوضاً عن أن تحتشد لمواجهة خطر قائم (ص ٩).

ثم يواجه أحمد مقولات ما بعد الكولونيالية كما صاغها «هومي بها بها» وغيره، ويمكن حصرها في ثيمات ثلاث (١) الهجنة والتوليف والأضداد (٢) انهيار الدولة ككيان قومي (٣) الثقافة الإلكترونية والتردد بين اعتبارها خطراً أو مكسباً (ص ١٠). ويرد أحمد فيقول إن هناك تقليصاً من دون شك لدور الدولة القومية لكنها مازالت فاعلة مثلاً في الولايات المتحدة الأمريكية وفي اليابان، كما أن انهيار الاتحاد السوفيتي أدى إلى تشكيل دول عديدة مبنية على العرقية أو الإثنية. والأهم أن البورجوازية القومية في دول عديدة قد قوت نفوذها إلى درجة أنها تطالب بمطالب متناقضة، منها إضعاف كيان الدولة ليسمح لها بذلك بالتصرف كيفما تشاء والتعاقد مع مؤسسات وشركات عابرة للجنسيات وللدول، بينما تريد من الدولة أن تكون قوية على مستوى الأمن المركزي كي تعطل أي تمرد وتتحكم في القوة العاملة (ص ١١). وقد أدى كل هذا إلى التخلص من قوانين الدولة التي تحمي الجماهير والبيئة، واستبدالها ووضع قوانين ومؤسسات تحمي أصحاب رؤوس الأموال من التذمر الشعبي بدلاً منها (ص ١١-١٢). ويستنتج أحمد مما سبق أن الإمبريالية تخترق العالم بشكل أعمق وأن أثرياء العالم الثالث ينخرطون في التوجه الإمبريالي

الثالث (ص ١٧)، واعتبر هذه نقطة هامة ومفيدة،
 فيمكن استخدام التوليف والتزاوج بين ثقافات في طرح
 آفاق توحد بين الإثنيات والطوائف والجماعات بين
 المقهورين، لا الاقتصار على استشرافها بين ثقافة القاهرة
 والمقهور، وذلك من أجل منع تفتيت بلداننا على أسس
 الاختلاف العرقي أو الطائفي.

٦- الخاتمة

ماذا نفعل إزاء هذا الفيضان من النظريات والمفاهيم
 المتشابكة والمتداخلة من وجهة نظرنا نحن كعرب قهرونا
 الاستعمار ومازال يقهرونا ويستفزنا؟ هل ندير ظهرنا لكلام
 تتداوله الدوريات الأكاديمية ويستعير الإعلام مفرداته،
 لكنه لا يؤثر على مجرى الأمور على صعيد الواقع، أم
 ندرسه ونرى كيف يمكن أن يثير فينا الرغبة في تأمل
 وضعنا بملاساته المختلفة؟ من الواضح أن - فيما عدا
 إدوارد سعيد - لانجد مفكراً عربياً آخر يستشهد به في
 خطاب ما بعد الكولونيالية، كما أن غالبيتهم من الهنود،
 وبالتالي فهذه الحركة النقدية تستمد أفقها من تجربة شبه
 القارة الهندية، وهذا في حده أمر يستوجب الاطلاع
 حتى لانكتفي بما يصدر لنا من الغرب، بل نعدد مصادر
 الاستيراد. والتعرف بعمق على هموم وقضايا بلد كالهند
 يستحق أن نوفر له الوقت والتفرغ. وعلينا أن لا تنبني
 هذا النقد أو نتبرأ منه. علينا أن نستوعب مقوماته
 ونستطلع نفعاته والتحفظات عليه، ولكن أهم من كل
 هذا أن نتأمل كيف يمكننا أن نوظف هذه الموجة
 العارمة التي تصلنا وتدخل في عقر دارنا، أئينا أم رضىنا.

الهوامش

إنها في رأيي جرعة منبهة لو عرفنا متى وكيف
 نستخدمها، وهي جرعة مخدرة إذا أفرطنا فيها وسلمنا لها
 أمر القيادة.

لا بد لنا من أن نقوم بتجربتنا الوطنية - كما فعل نقاد
 ما بعد الكولونيالية - لكن أيضاً آخذين بنظر الاعتبار
 مواطن الضعف الداخلية في إنجازاتها وممارساتها
 ومواطن الهجوم عليها من دول الاستعمار. وما يصح على
 القومية يصح على الاشتراكية والتعليم وقضية المرأة، فلا
 يكفي أن نقول إننا لم نحقق الكثير أو تراجعنا. هذه
 الأحكام العامة لم تعد تنفع؛ علينا أن نأخذ كل خيط
 في النسيج وتتساءل كيف تحول وتعدل وكيف تفاعلت
 معه خيوط أخرى في هذا النسيج لتجعله أو تعززه. وإذا
 اعتبرنا النقد عندنا راكداً فكيف نفسر هذا الركود مع أن
 الإبداع عندنا حيوي؟ هل هناك عائق وكيف يمكن
 مواجهته؟ اعتقد أن توفير نصوص أساسية في منتخبات
 متاحة سيتغلب على التششت، وإذا قارمنا ثنائية الشجب
 والترحيب واستبدلنا بها التحليل والتأمل، منطلقين من
 حركة الإبداع عندنا ومتسلحين بالنظرية الأدبية الوافدة
 من كل مكان وزمان - شمالاً وجنوباً، شرقاً وغرباً،
 قديماً وحديثاً - لربما طلعنا بشيء ما قد لا يهز العالم
 لكنه يرضي ضميرنا، وهذا هو الأهم. وخلاصة القول
 فكل ما تطرحة ما بعد الكولونيالية نجد بذوره في كتابات
 فرائز فانون، إعادة قراءته تبدو ضرورة ملحة أكثر من أي
 وقت آخر.

(١) سطور ٢٦ (يناير ١٩٩٩)، ص ٤.

(٢) في حديث جانبي مع زميل لي.

(٣) راجع مفهوم الاشتباه في ورقة حسن حنفي المقدمة في ندوة «ذكرى ملك حنفي ناصف»، ١٧-١٨/١٠/١٩٩٨ التي أقامها ملتقى
 المرأة والذاكرة في القاهرة.

(٤) ميجان الرويلي وسعد البارعي، دليل الناقد الأدبي (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٩٩٥)، ص ٧٨.

(٥) ذكر ذلك إدوارد سعيد عن نفسه في مناقشة رسالة الدكتوراه المقدمة من هاني محمد حلمي حنفي في جامعة طنطا، بتاريخ
 ١٩٩٨/١١/١٧.

(٦) الرويلي والبارعي، دليل الناقد الأدبي، سبق ذكره، ص ٨١.

(٧) راجع البحث التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Aparajita Sagar, "Postcolonial Studies", *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*, ed. Michael Payne (Oxford: Blackwell, 1996), pp.423-428.

(٨) راجع الكتاب التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, eds., *The Post - Colonial Studies Reader* (London: Rout ledge, 1995).

(٩) راجع الكتاب التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
John Thieme, ed., *The Arnold Anthology of Post-Colonial Literatures in English* (London: Arnold, 1996).

(١٠) أشكر الصديقة أمينة رشيد لإعارتي هذا الكتاب القيم (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Ania Loomba, *Colonialism / Postcolonialism* (London: Routledge, 1998).

(١١) نشرت مدرسة دراسات التابع أعمالها في عدة مجلدات، وجمعت مختارات منها بإشراف رانا جيت غوها وغايا تري تشاكرافورتى ميبفاك وتقديم إدوارد سعيد في مجلد واحد. راجع:
Ranjit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

(١٢) راجع البحث التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Anne McClintock, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term Postcolonialism", *Colonial Discourse / Postcolonial Theory*, eds., Francis Baker et al. (Manchester: Manchester University Press, 1994), pp. 253-266.

(١٣) راجع البحث التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Aijaz Ahmad, "The Politics of Literary Postcoloniality", *Race and Class* XXXVI: 3 (January - March 1995), pp.1-20.

(١٤) للمزيد عن إعجاز أحمد، وكذلك عن دراسات التابع، راجع عدد ١٨ من ألف: مجلة البلاغة المقارنة (١٩٩٨)، الصادرة في القاهرة، ومحورها «خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا».



الحداثة / ما بعد الحداثة بعض الخصائص والإشكاليات

عاطف أحمد *

ويطبيعة الحال، سوف ابدى بعض الملاحظات النقدية على التوجه ما بعد الحداثي ككل متمثلا في الفرضية الأساسية الكامنة وراءه، ثم على نظريته للغة و«للحكايات الكبرى»، ثم أبدى انطباعي الشخصي عما يمكن تسميته بالهاجس ما بعد الحداثي.

الخصائص العامة لما بعد الحداثة:

أود قبل الاطلاع على بعض الآراء حول الخصائص العامة لما بعد الحداثة، أن أحاول فض الاشتباك بين بعض المصطلحات المتداخلة.

فنحن لدينا على الأقل ثلاثة مصطلحات: البنيوية، وما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة، تدور جميعا - بهذه الدرجة أو تلك - حول محور رئيس هو اللغة. لكن بينها فروقا كما أن بينها سمات مشتركة.

وعادة ماتعقد المقارنة بين البنيوية وما بعد البنيوية ثم تدخل ما بعد الحداثة على ما بعد البنيوية لتوسع من مجالها أساسا.

فالبنيوية اللغوية تفترض أن ظواهر الحياة الانسانية انما تفهم من خلال علاقاتها المتبادلة، وأن هذه العلاقات ذات بنية عميقة واحدة تكمن وراء ظواهر السطح المختلفة. وتتمثل هذه البنية في النظم الاشارية التي هي

يهدف هذا المقال الى تحديد بعض الخصائص العامة للاتجاه ما بعد الحداثي والتي تدور حول نقد بعض جوانب الحداثة بهدف تجاوزها؛ وإلى طرح بعض الاشكاليات التي تبرز في سياق العملية النقدية ما بعد الحداثية.

وقد أشرت عقب هذا المقال مباشرة**، إلى أهم الأفكار الممثلة لعدد من أبرز مفكرى ما بعد الحداثة (أو ما بعد البنيوية). بحيث يمكن اعتبار الخصائص العامة التالية بمثابة استنتاجات مبنية على ما هو مشترك - بهذه الدرجة أو تلك - بين تلك الأفكار. فعلى الرغم من الاختلافات البنية بين أفكار ونقاط التركيز لدى مفكرى ما بعد الحداثة كل على حدة، فإن هناك روحا نقدية عامة ونظرة جديدة لمسائل فكرية معينة تجعل من الممكن لنا اعتبارهم تيارا فكريا متميزا.

كذلك سأحاول أن أشير إلى بعض الآراء حول الأصول الاجتماعية - الثقافية لذلك التيار؛ وإلى مدى إمكانية بناء نظرية اجتماعية تأسيسا على التوجهات ما بعد الحداثية؛ ثم اعود إلى مفهوم الحداثة لنرى نقاط التوتر داخله التي دفعت إلى نقده ومحاولة تجاوزه، وما اذا كان ذلك النقد يعنى انتهاء الحداثة فعلا أم يعبر عن انعطاف ما داخلها.

(*) مفكر وطبيب نفسي. (**) راجع صفحة (٤١٣)

إذ يرى «ليميرت» (Lemert, 104-107) أن الاتجاهات الثلاثة (البنوية، مابعد البنوية، مابعد الحداثة) تشترك في موقف مضاد للحداثة هو تبني مقارنة جديدة مبنية على اللغة، تحل محل مبادئ الحداثة حول المعرفة الوضعية في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والفلسفة. وأن هذه المقارنة تميز تلك الطريقة في التفكير عن غيرها حتى وإن أعطت أهمية مماثلة للغة (مثل هابرماس).

لكن ليميرت لا يوضح الفارق بين نفى مقولة الذات من قبل البنوية والتي تتم من خلال نقل الموضوعية إلى بنية النظم الإشارية التي من خلالها ندرك بنية العقل البشري؛ وبين نفى ما بعد البنوية ومابعد الحداثة لمقولة الذاتي / الموضوعي باعتبارها مقولة ميتافيزيقية. ومصدر الخاصة الميتافيزيقية فيها هي أنها تقيم العلاقة بين الذاتي والموضوعي على فكرة «التمثيل» أي أن ثمة واقعا موضوعيا تحاول الذات أن تتمثله في الفكر واللغة. على أن ليميرت يضمنى بعد ذلك موضعا نقد الاتجاهات ما بعد الحداثية لمقولة الذاتي / الموضوعي، من خلال تجنب تلك الكتابات للوضوح. فوضوح المعنى يقوم على افتراض فلسفي بأن المعنى والحقيقة يمكن أن يصنحا حاضرين في الوعي. فأن تكون واضحا معناه أن تمثل أو تعكس شيئا ما، أو بتعبير «رورتي» أن تقدم صورة مرآوية للطبيعة. ومثل ذلك الافتراض يحاول اختراق اللغة لينفذ منها إلى الواقع بينما اللغة ذات وجود مستقل بذاته. فاللغة يفترض أنها ذلك الشيء الاجتماعي الذي حينما يصبح مركزا للأشياء، فإنه يمزق كل شيء، بما في ذلك امكانية وجود مركز للأشياء.

كذلك تميل الاتجاهات ما بعد الحداثية إلى إبراز حقيقة أساسية للحياة الإنسانية هي «الاختلاف». وهي مقولة موجهة ضد الحداثة على اعتبار أن عالم الحداثة هو عالم ذو مركز، وذو مراتبية، وأوربي الجنسية، ومهيمن. وأن مقولة الاختلاف تعبر عن الخبرة الفعلية - للنساء ولغير البيض، وللطبقة العاملة، وللعالم الثالث.

وتفرق الاتجاهات مابعد الحداثية بين العمل العقلي (الكتاب مثلاً)، وبين «النص» باعتباره مجالا منهجيا أو فضاء اجتماعيا يحدث اضطرابا في اللغة ولا يفسر إلا في

ذات طبيعة لغوية. والمهم بالنسبة لنا هنا هو أن البنوية ترى أن هناك حقيقة قائمة وراء النص تفصح بنية النص عنها. وإذا كانت تلك الحقيقة المجردة تتمثل في «أنظمة حقيقة» إلا أنها تتميز بخاصتين: أولاً أنها قابلة للتحويل بعضها إلى بعض وبالتالي فنحن نتعامل هنا مع ذوات متعددة؛ وثانياً أنها تشكل في مجموعها حالة موضوعية تمتلك حقيقة خاصة بها بعيدة عن أي ذات. وهي حقيقة تنسم بالتزامن وليس بالتعاقب الزمني التاريخي. (Blackwell; Oxford; Sarup: Intro-duction).

هذا هو ما تتميز به البنوية، أما بعد البنوية فهي تؤكد على التفاعل المتبادل بين القارئ والنص وعلى أن القراءة فقدت وضعيتها كاستهلاك سلبي لمنتج معين وتحولت إلى أداء، كما أنها شديدة النقد لفكرة الوحدة التي تقوم عليها العلامة المستقرة لدى سوسير. فهي تنقل مركز الثقل من المدلول إلى الدال مما يؤدي إلى نشوء حركة دائمة الدوران في الطريق إلى حقيقة فاقدة لأية مكانة أو وضع نهائي. فالذات الإنسانية بالنسبة لها ليست وعيا موحدا وإنما تنبني عن طريق اللغة في عملية مستمرة. وهي بذلك تتخذ موقفا نقديا من مفاهيم العلية، والهوية، والذات، والحقيقة. فما بعد البنوية لا ترى أن ثمة شيئا قائما خلف اللغة مثلما كانت تذهب البنوية وبذلك فهي إعلان بنهاية التفكير البنيوي في العلوم الإنسانية.

أما مابعد الحداثة فهي، وإن كانت تتبنى نفس مقولات مابعد البنوية، إلا أنها توسع مجالها ليشمل ثقافة مابعد الحداثة ككل وفي مختلف النطاقات. وبذلك يمكن القول بأن مابعد الحداثة تتضمن مقولات مابعد البنوية لكنها تركز النقد ضد عقلانية الحداثة بكاملها، خاصة الأنظمة الفكرية الكبرى ذات المركز الواحد والتي حاول الإنسان من خلالها فهم كل شيء. وعلى ذلك فتعبير «مابعد الحداثة» فيما يلي يشير ضمنا إلى «مابعد البنوية».

وربما كان من المفيد هنا الاطلاع على وجهة نظر كل من تشارلز ليميرت؛ وستيفن سيدمان؛ وسكوت لاش؛ في الخصائص العامة لـ «مابعد الحداثة».

القواعد الجمالية، وإلى الحنين إلى الماضى والتقاليد المحلية، وإلى موقف يتسم بالسخرية واللعب بدلا من الموقف المتمسك بالجدية الأخلاقية الذى ميز الجماليات الحدائية.

وقد فسر بعض المحللين الاجتماعيين هذه التحولات الجمالية بأنها جزء من تحولات أكبر فى مجال الثقافة والمجتمع فى الغرب.

وتتمثل المعالم الأساسية للتحولات الأخيرة فى عمليتين: الأولى هى إلغاء التمايزات de-differentiation: أى انهيار الحدود القائمة بين المؤسسات الاجتماعية وبين المجالات الثقافية. والثانية هى عملية التخلي عن الارتباط بالمكان de-territorialization ذلك الارتباط الذى كانت تتمس به الاقتصاديات والثقافات الحدائية القومية.

وتبرز تيمات مابعد الحدائة خاصة فى مجال المعرفة. حيث تندثر الحدود الفاصلة بين المباحث المعرفية المختلفة وتبرز مباحث بينية جديدة ومعارف جديدة مختلطة الأصول مثل: النسوية Feminism والشبابية والدراسات الاثنية والمدينية والثقافية. كذلك اندثرت الحدود الفاصلة بين العلم، والأدب؛ والايديولوجيا. وبين الأدب؛ والنقد الأدبى. وبين الفلسفة؛ والنقد الثقافى. وبين النقد الثقافى الرفيع؛ والنقد الشعبى.

بل لقد تغير معنى المعرفة ذاته نتيجة ثلاثة عوامل:
- زوال الحدود الفاصلة بين ماهو علم وما ليس علما،

- فقدان دعاوى المعرفة الشاملة لمصداقيتها،
- النظر إلى المعرفة على اعتبار انها متشابكة مع الصياغة اللغوية ومع السلطة (القوة).

فالتحول ما بعد الحدائى يقدم أفكارا تتحدى النموذج التنويرى للمعرفة الاجتماعية. ويستهدف النظر فى كل ما يحاول إعادة التفكير فى الدراسات الانسانية.

وهذه المعرفة مابعد الحدائية تتحدى أى فصل بين فروع المعرفة، وأى فصل بين العلم؛ والأدب؛ والايديولوجيا. وأى فصل بين المعرفة؛ والسلطة (القوة).

ضوء نصوص أخرى، وباعتباره كذلك فعلا لازما غير متعد. ومثل هذه النظرة تحل ثنائية: الممارسة (الكتابة) / المجال (التنامى) محل الثنائية الحدائية: الذات (المؤلف) / الموضوع (العمل). وتجعل علاقة النص بالمجال التنامى علاقة فعالة، خلاقة، وعملية. حيث يصبح النص لعبا فى مجال مفتوح دائما وذا نهاية مفتوحة ينتجها وينتج هو نفسه من خلالها، ويفسر داخليا. كل ذلك دون أية علاقة بمؤلف العمل.

لذلك تتسم كتابات ما بعد الحدائيين بأنها لا تقدم براهين ولا استدلالا على أية فكرة تطرحها على أنها صحيحة أو حادثة فعلا. كما تصاغ تلك الكتابات فى قوالب خاصة تجعل القارئ غير متأكد من ذلك الذى يريد الكاتب أن يقنع به القارئ. وتفعل ذلك من خلال عبارات خاصة تسبق أو تلحق أو تأتى فى سياق عرض الفكرة. مثل «ربما» أو «فى حالة غياب المركز أو الأصل» أو «شرطة أن نكون قد اتفقا على هذه الكلمة «الخطاب» أو غير ذلك من أساليب القراءة. وهذه الخصائص مقصودة ومتعمدة بحيث يشعر القارئ أن هذه الكتابات لاتحاول البرهنة على حقيقة ما وإنما هى دعوة الى طريقة ما فى التفكير لاتتجاوز فيها المعانى اللغة التى تصاغ بها. ولما كانت اللغة نفسها وسيطا غير محايد وغير محدد وغير شفاف ومشعب بالمجاز والتحويلات، فهى غير قادرة على التعبير عن معان محددة متسقة. لكن لاتوجد وسيلة للتعبير عن الأفكار سوى اللغة. وعلى ذلك تستخدم اللغة، من ناحية، لتعبر عن أفكار الكاتب، ولتنفى عن نفسها أية قدرة على التعبير عن أية أفكار محددة، من ناحية أخرى.

بينما يرى سيدمان (Seidman, p2) أن الحدائة / مابعد الحدائة هى تعبيرات تشير إلى انماط أو حساسيات اجتماعية وثقافية عريضة يمكن فصلها تحليليا حين نكون بصدد إلقاء الضوء على التيارات الاجتماعية.

وقد برزت «مابعد الحدائة» على السطح فى مجالات الفن والجماليات والمعمار، لتشير الى تبنى أساليب جديدة، وإلى تقلص الفواصل المراتبية بين الفن الرفيع والفن الشعبى، وإلى المزج الانتقائى بين مختلف

- لامتمايزاً:

ففى الجانب الانتاجى نجد نظرية موت المؤلف، أو ذوبان المؤلف فى المنتج الثقافى. وفى الجانب الاستهلاكى نجد ميلا فى المسرح لاحتواء المشاهد ذاته كجزء من المنتج الثقافى. كذلك نجد أن «النقد» أصبح أهم «مؤسسات» الثقافة، التى تتوسط بين المنتج والمستهلك. ونجد أن «المؤسسات» تنتج سلعا ثقافية تجارية وتستخدم الدعاية والاعلان وسيلة لذلك.

٤- والأهم من ذلك كله نمط التمثيل ذاته:

فبينما تميز الحداثة بين الدال، والمدلول، وموضوع الدلالة؛ تحول ما بعد الحداثة هذا التمايز إلى اشكالية. خاصة بين الدال وموضوع الدلالة أى بين التمثيل والواقع.

فأولا: تزايدت نسبة الدلالة التى تعتمد على الصورة بدلا من الكلمة،

وثانيا: أصبحت نسبة كبيرة من موضوعات الدلالة ذاتها دوالا. فقد أصبحت مساحة كبيرة من حياتنا اليومية، محتلة بواقع يتكون هو ذاته من تمثيلات. فقد غزا موضوع الدلالة فضاء الدال، واحتل الدال مكان موضوع الدلالة.

وهناك فرق خاص بين الحداثة وبين ما بعد الحداثة يبدو أكثر مغزى وأساسية عن الفروق الأخرى: ذلك أنه بينما تجعل الحداثة الاشكالية فى التمثيلات (أى أن التمثيلات يمكن أن ينعكس فيها الواقع)؛ تجعل ما بعد الحداثة الاشكالية فى الواقع ذاته (أى امتناع الواقع عن الحضور فى التمثيلات التى تحاول أن تعكسه وتووب عنه).

فالواقع الذى تتعامل معه ما بعد الحداثة، واقع يتسم بأن سطحه ذاته وحقيقته التجريبية ذاتها: تتكون فى معظمها من صور وتمثيلات.

ومن هذه الزاوية، يمكن النظر إلى ما بعد الحداثة على أنها بحث عن حل لمشكلات هذا الواقع، عن فهم للكيفية التى تحول بها الواقع وأصبح هشا نتيجة لغزوه بواسطة الصور، والتبدلات الأساسية التى حدثت أثناء ذلك وما تنطوى عليه من تأثيرات.

والتفكير الذى يحاول استخلاص المعنى - على

كانت تلك هى الخصائص المميزة لما بعد الحداثة من وجهة نظر «سيدمان».

تبقى تحليلات سكوت لاش، وهو متخصص فى الدراسات السوسولوجية الثقافية، لما بعد الحداثة. وسوف أتناول هذه التحليلات بشئ من التفصيل لما تتسم به من تعددية زوايا النظر. (Scott Lash, part. one&two)

فهو يتناول ما بعد الحداثة باعتبارها نمطا فكريا ثقافيا. والنمط الفكرى - الثقافى له أربعة مكونات:

١- العلاقة بين أنواع الموضوعات الثقافية المنتجة؛ أى بين: الجمالى؛ والنظرى؛ والأخلاقي - السياسى؛ الخ.

٢- العلاقة بين الثقافى ككل وبين الاجتماعى.

٣- اقتصاد ثقافى معين: بعناصره المعروفة:

- شروط الانتاج والاستهلاك

- المؤسسات الثقافية المنتجة

- نمط الدوران

- الموضوع الثقافى أى المنتج أو السلعة ذاتها.

٤- نمط معين للدلالة: أى العلاقات بين الدال والمدلول وموضوع الدلالة.

وتتسم ما بعد الحداثة «باللامتمايز» بين كل من المكونات الأربعة للنمط الفكرى - الثقافى على النحو التالى:

١- اختفاء التمايز بين الدوائر الثقافية الثلاث، حيث أصبح الجمالى يميل إلى احتلال كل من النظرى والأخلاقي / السياسى. وداخل المجال النفسى، أصبحت الرغبة تقع على سطح الجهاز النفسى بعد رفع التمايز بينها وبين العقل الواعى (مثلا كان عند فرويد)

٢- المجال الثقافى ذاته لم يعد ذا خصوصية متفردة. أى لم يعد مستقلا بصورة منهجية عن الاجتماعى. فالحواجز بين الثقافة الرفيعة والثقافة الشعبية تلاشت جزئيا، وأخذت دائرة التذوق للثقافة الرفيعة تتسع وسط الجماهير. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، أخذ الثقافى يتخلل الاجتماعى على نحو بدأت فيه التمثيلات تقدم بوظيفة الرموز*

٣- الاقتصاد الثقافى أصبح - فى «ما بعد الحداثة»

المستوى الجمالي أو النظرى - من هذا الواقع الهش، هو تفكير يتسم بدرجة عالية من العقلانية وإن كانت من نمط مغاير. وهى عقلانية تهدد النظام الاجتماعى والثقافى أكثر مما تفعل الحداثة. فهى تخترق الثقافة الرفيعة والشعبية على السواء، ونكشف الفوضى، والهشاشة، وعدم الاستقرار، فى خبرتنا بالواقع ذاته.

ويتحدث «لاش» بعد ذلك عن سيميوطيقا ما بعد الحداثة، فيبعد أن أبرز التحول ما بعد الحدائى من التمايز إلى اللاتمايز ثم أبرز اشكالية تمثيل الواقع، يبرز هنا تحولاً آخر من «الخطاب» إلى «التشكيل». فبينما تميل الحداثة إلى استخدام «الخطاب» كدال، تميل ما بعد الحداثة إلى استخدام التشكيل. وهناك عدة فروق بينهما: «فالخطاب» يمنح أولوية للكلمات على الصور؛ ويحتفى بالخصائص الشكلية للموضوع الثقافى؛ ويتبنى نظرة عقلانية تجاهها؛ ويعطى أهمية قصوى للمعانى المتضمنة فى النصوص؛ ويعبر عن حساسية الذات (Ego) (الأنأ) بدلا من حساسية الهو (Id) (الرغبة أو اللاشعور)؛ ويعمل من خلال خلق مسافة بينه وبين المتلقى.

بينما «التشكيل» ينطوى على حساسية «بصرية» أكثر منها أدبية؛ ويقلل من أهمية الخصائص الشكلية ويجاور بين دوال مستقاة من الأحداث الصغيرة الشأن للحياة اليومية؛ ويسأل وجهات النظر العقلانية و/أو «التعليمية» للثقافة؛ ويتساءل ليس عما «يعنيه» النص بل عما «يفعله»؛ ويفسح المجال لاقتحام عمليات التفكير الأولية، بالمعنى الفرويدى، فى المجال الثقافى (وهى عمليات التفكير اللامنطقية والمعبرة عن الرغبات والخيال المباشر)؛ ويعمل على اشراك المتلقى من خلال استثمار رغبته فى الموضوع الثقافى دون وساطة بقدر الإمكان.

ويمكن القول عموماً أن ما بعد الحداثة تتسم بأنها: أولاً: ترفض النظريات والأنساق التفسيرية الكبرى، التى تحاول تفسير كل الظواهر، وتوجه الممارسة فى اتجاهات معينة على اعتبار أنها التى تحقق التحرر والتقدم، وتتبنى بالمستقبل الإنسانى وتصنعه.

ثانياً: تمارس التفكير داخل نطاق اللغة. على اعتبار أن اللغة هى كل ما هنالك. فهى لاتبحت الظواهر على أنها قائمة فى الواقع وإن كانت تدرك من خلال اللغة، وإنما تبحث فى الصياغات اللغوية ذاتها المتعلقة بالواقع الذى لا يتجاوز نطاقها.

ثالثاً: تنفى وجود معان أو حقائق ما، يعمل التفكير على اكتشافها. بل ترى أن ما نتعامل معه على أنه حقائق ما أو معان ما، إنما يتمثل فى الطريقة التى نفكر بها فيها، والتى هى دائمة التغير وتتسم بالاختلاف.

رابعاً: تنفى العقلانية الموضوعية، لأنها ترى أن ما نسميه العقل إنما هو متدخل ومحتمل بالرغبة وإرادة القوة. وهى حينما تنفى العقلانية الموضوعية تنفى دعائمها المتمثلة فى مقولة الذات، والموضوع، والأصل والمركز الواحد، وتمثيل الفكر للواقع.

خامساً: ولكل ما سبق، فهى تحتفى احتفاء خاصاً بالجزيئى واليومي والرغبة والجسد، وبالصور المباشرة والحضور المباشر (الذى ينطوى على غياب أية حقائق وراءه)، وبالممارسات الحسية عموماً، وتؤكد على الاختلاف وعلى منطق التجاور.

المنشأ الاجتماعى - الثقافى لما بعد الحداثة

يتحدث «ليميرت» عن الانعطافة اللغوية (Lemert, p.71) التى حدثت فى النصف الثانى من هذا القرن ويتساءل لماذا ذلك التحول إلى تفسير المجتمع والثقافة كما لو كانت نصاً أدبياً أو لغة أو نظام علامات؟

لا بد أن هناك شيئاً ما فى الوضع السياسى الاجتماعى الاقتصادى قد تغير مما استدعى التحليل اللغوى (أو السيميائى).

ويلاحظ أن ثمة اضمحلالاً قد حدث فى البنيات الاقتصادية والاجتماعية التى ازدهر داخلها العالم الحدائى من حيث طبيعتها ومن حيث التوقعات المأمولة منها. وهو اضمحلال أدى إلى الإدراك المتزايد بأن الفرد كفاعل أخلاقى لم يعد كافياً لاعتباره وحدة للتحليل أو فاعلاً للتقدم.

فالأفكار الحدائية حول التقدم استنفدت قواها، وجيل المفكرين الذين أدركوا ذلك أصعبوا يشعرون بشك متزايد فى أبنية الحداثة نفسها. من هنا اتجاه ليغى

أخذوا يبحثون عن بديل رافض للشيوعية التقليدية
ولسياسة الأحزاب الاشتراكية، وكانوا «مابعد ماركسيين»
دون أن يكونوا ضد الماركسية.

ففى بيان مشترك نشر فى مجلة Tel Quel فى
خريف ٦٨، أعلن فوكو وبارت ودريدا وسوليرز
وكريستيفا، فى مقدمته، أن ذلك المشروع المشترك
يستهدف، جزئيا، الاعلان عن سياسة مرتبطة منطقيا
بكتابة ديناميكية غير- تمثيلية، أى، تحليل لحالة التشوش
التي نتجت عن تلك الوضعية، والافصح عن طابعها
الاجتماعى والاقتصادى، وإقامة العلاقات بين هذه
الكتابة وبين المادية التاريخية والديالكتيكية. (Lemert,
109-110).

ويبدو أن الموضوع الذى يدور حوله النقاش بين
مختلف الأطراف هو «البنية الكلية للأشياء الاجتماعية».
ولولم تكن الاتجاهات مابعد الحداثية تعبيراً عن تغير ما
فى تلك البنية لما حظيت بمثل ذلك الاهتمام سواء من
معارضها أو مؤيديها.

و«المابعد حداثيون»، خاصة الاستراتيجيين* منهم،
لديهم شك عميق فى أن القيم العريضة للحدادة كانت
فى يوم من الأيام أو كان بإمكانها أن تصبح البنية
المتجالية الحقيقية لأشياء العالم. (Lemert, p74)

لكن، مرة أخرى، لماذا الانعطاف اللغوي بالذات وفى
زمن السياسة البنيوية؟ لأن البنيات الاجتماعية بحكم
طبيعتها هى إعادة بناء للواقع بعد حدوثه. إذ ليس
بمستطاع أحد أن يرى البنيات وإنما هى نتاج للتخيل
الاجتماعى الموجه لبناء الواقع. وبالتالي أصبح من
المعقول أن يتجه التفكير إلى دراسة الوسائط التي تتجسد
من خلالها تلك البنيات وهى لغة الثقافة. فبدلاً من
تحليل البنيات الاجتماعية ذاتها اتجه التحليل إلى
العلامات واللغات والخطاب والحديث، من حيث هى
المادة الحسية التي تتشكل من خلالها وتتوزع وتنتشر
بنيات المعنى.

وقد شهد ذلك الاتجاه الذى مثله شتراوس وبارت فى
مرحلته الباكره، تطورات وتفصيلات تجسدت فيما
سمى ما بعد البنيوية خاصة لدى فوكو ودريدا ولاكان
وبارت فى مرحلته المتأخرة. ومن اللافت للنظر أن نقداً

شتراس إلى تحليل البنية الثقافية باعتبارها خاضعة لنفس
بنية اللغة. ومن هنا رصد التغيرات الاجتماعية التي
شهدتها بنات الحداثة فى كتابات جالبرث ورستو ودانيل
بل فيما أسماه المجتمع مابعد الصناعى.

فبعد الحرب الثانية، وقت ظهور السيميائية البنيوية،
كانت الثقافة التي حاول دوركايم علاجها (القائمة على
الصراع الصناعى وتقسيم العمل الجديد المتسم
بالأخلاقيات) قد شهدت انحساراً واضحاً تحت تأثير
حروب التحرر من الاستعمار من جهة، وصراعات الحرب
الباردة بين القوى العظمى من جهة أخرى. وحينما
أُسحقت البنيوية مكانها لما بعد الحداثة، كانت تلكما
القوتان قد التقتا معاً محدثة تأثيرات ملحوظة فى
الستينيات تجلت فى النضالات شبه الثورية داخل
المجتمعات الاستعمارية فى أمريكا وأوروبا.

فما بعد الحداثة، التي يمكن اعتبارها نوعاً من
السيميائية أقل وعياً بالذات، كانت إحدى الاستجابات
الهامة للصدامات التي فككت كل شئ فى ذلك
الحين: الصدامات التي زاد من حدتها انكشاف الأوهام
التي انطوى عليها النظام الاستعماري والكاذب التي
تأسست عليها الحرب الباردة والتي جعلت الغرب عاجزاً
عن تأكيد (دع عنك انجاز) ما يدعيه لنفسه من تفوق
أخلاقي. وجعلت الحرب الباردة التي تهاوت تبدو بمثابة
لوحة استعراضية للادعاءات العالمية حول جوانب الخير
والشر فى الآمال المحبطة للحدادة.

وعلى ذلك يمكن القول بأن مابعد الحداثة هى نتاج
للأحداث السياسية والاجتماعية التي أدت والتي ترتبت
على حركات مايو ٦٨ فى باريس. فالسياسة الجنسية
لفوكو، وإعادة صياغة لاكان للتحليل النفسى،
والنظريات النسوية لكريستيفا وإبرجاري، وسياسة
الاختلاف لدريدا، وسياسة التحليل الشيزويدي لدولوز
وجوتاري*؛ كلها استمدت جذورها، بطريقة أو أخرى،
من السياسة الثورية فى أواخر الستينيات، التي تحدثت
طموحات العالم الممركز «لديجولية» مابعد الحرب.

فإذا كان اليساريون الأمريكيون قد أخذوا يفكرون فى
بديل يسارى جديد لكل من اليسار الماركسى القديم
وليبرالية جونسون - همفري؛ فإن المثقفين الفرنسيين

حدائيا راديكاليا مثل الذى نجده لدى «هابرماس» لم يجد بدا من التحول إلى اللغويات فى نظريته عن الفعل التواصلى.

يمكن اذن تصور تلك التحولات متسلسلة على النحو التالى:

حدث تحول فى النظر إلى وحدة التحليل السوسولوجى - الثقافية من التصورات الحدائية التى تجعل وحدة التحليل هى الفرد المستقل باعتباره مصدر الفعل الاجتماعى، إلى ادراك أن الفرد محدد أو مقيد ببنيات الأشياء.

وبذلك تحول التحليل إلى بنيات الأشياء، لكن لكونها غير ملموسة وتترك بأثر رجعى، اتجه التركيز إلى نظم العلامات (اللغة) باعتبارها التجسيد الملموس للممارسة.

وتم التعامل مع تلك النظم العلاماتية أولا على أنها تمثيلات للبنيات الاجتماعية أى تتحقق فيها ويتم الافصاح من خلالها عن بنية الواقع (البنيوية).

ثم تحولت نظم العلامات التى أصبحت هى اللغة، إلى المجال الوحيد الذى يمكن التعامل معه والذى لايفصح بأى درجة من الوضوح عن حقيقة محددة ذات معنى كامنة وراءه. (مابعد البنيوية ومابعد الحدائية).

لكن «سكوت لاش» يحلل نفس الموضوع من زاوية أخرى تركز على التحولات التى طرأت أساسا فى مجال الاقتصاد السياسى وتأثيراتها فى التركيبية الاجتماعية والثقافة وممارسات الحياة اليومية.

فهو يرى أن مابعد الحدائية مرتبطة بتحول الرأسمالية من رأسمالية منظمة إلى رأسمالية غير منظمة، وما يصاحب ذلك من إعادة صياغة البنية الاجتماعية، ومن عدم تنظيم العلاقات الاجتماعية. فثمة نظام جديد للتراكم أخذ يصير بصورة متزايدة نظاما دلاليا (علاماتيا). فالسلع المنتجة أصبحت تنطوى بصورة متزايدة على قدر أكبر من السلع الثقافية. ووسائل الانتاج نفسها أخذت تكتسب طابعا ثقافيا بصورة متزايدة، مما جعل علاقات الانتاج بلا وسيط قائم فى وسائل الانتاج المادية، بل أصبحت تلك العلاقات مسائل تتعلق

بالخطاب وبالتواصل المفتوح بين الادارة والموظفين. كذلك يتسم الاقتصاد السياسى لما بعد الحدائية بالانتاج المرن متعدد الأنماط الذى يلبى الاحتياجات الخاصة والمتغيرة ويهتم بالأسلوب وبرزمة المنتج، الذى أصبح يستهلك لقيمتة الدلالية أكثر من قيمته الاستعمالية. كذلك تنوعت الهويات الجمعية والفردية فى ظل الرأسمالية غير المنظمة مما خلق تنوعا فى التدفق وفى أنماط الاستهلاك. وفى الميل الشديد لما هو عملى ومباشر.

كذلك فاعتماد ثقافة مابعد الحدائية فى تأثيرها، ليس على المعنى بل على وقعها على المتلقى، أدى إلى أقول المعنى. وهى عملية يمكن فهمها من خلال المفهوم الاقتصادى الخاص بوفرة الدوال بما يزيد على المدلولات مما جعل جزءا من الدوال يهيم بلا معنى. كما جعل الجزء المحمل بالمعنى ينتمى لبيئة مصنوعة وليس لعمليات السوق. كما أن كثيرا من السلع أصبحت قيمتها تتحدد فى قدرتها على تقديم خدمة ثقافية. مما أوجد اقتصاد «الخدمة الذاتية» ليحل محل اقتصاد الخدمات. وهو الاقتصاد الخاص بالسلع الثقافية التى تحمل قيمتها الاستعمالية وقيمتها الدلالية فى خواصها الدلالية وهى سلع تتراوح بين أن تكون تمثيلات أو رموزا أو معلومات، وفروع مثل ذلك القطاع أصبحت متسعة ومتنامية متمثلة فى التعليم، والأدوات السمعية والبصرية، والنشر، والسياحة، والاعلان.

ويمكن ملاحظة أن ثمة عمليتين ترافقتا مع تيار ما بعد الحدائية:

الأولى هى الاحباطات الناشئة عن اخفاق توقعات الحدائية فيما يتعلق خاصة بالتوحيد والتقدم الانسانى والتحرر فى مختلف المجالات، والثانية هى التحولات التكنولوجية - المعلوماتية والاتصالية - التى شهدتها المجتمع المعاصر، وتأثيراتها الملموسة، من خلال القوى المهيمنة عليها، على مختلف مجالات الواقع الاجتماعى والمعرفى. وهى التى تحدث عنها ليوتار فى «الوضع مابعد الحدائى».

ما بعد الحدائية والنظرية الاجتماعية:

لعل الاشكالية الحقيقية للرؤية مابعد الحدائية هى

والحكايات، وما إلى ذلك من تمثيلات تجرى عبر مختلف مستويات الحياة الاجتماعية. (Blackwell)

كيف يمكن إذن تكوين نظرية اجتماعية من داخل اللغة أو من داخل التفكير الذى لا يتجاوز ذاته؟ هذا ما يحاول «ليميرت» أن يفعله. فهو يرى أن ما ينطوى عليه الموقف من الكتابة باعتبارها ممارسة عقلية هو - من المنظور السوسولوجى - أن الفعل متوجه نحو مجال لعب مفتوح لا وجود فيه لقواعد مقيدة متأصلة. فالمجال المبنى على ذلك النحو يتميز بأنه مجال مفتوح حافل بالاختلافات، والغياب، واللعب. فمثل هذه النظرة يمكن أن تشكل أساسا لنموذج نظرى مضمونه هو النظر للفعل الاجتماعى باعتباره ممارسات لا تتجاوز ذاتها فى مجال لعب مفتوح ديناميكيا. لكن ما بعد الحداثة، من ناحية أخرى، ترفض النماذج لأن النموذج يفترض أن الواقع (الطبيعى أو الاجتماعى) يمكن تمثيله أى يمكن أن يصبح «حاضرا مرة أخرى» فى لغة المعرفة. وعلى ذلك، فالمعرفة مابعد الحداثيّة، هى نتيجة ترتب على الفعل فى مجال اللعب، وليست تمثيلا له، والنظرية الاجتماعية مابعد الحداثيّة، سواء أكانت سوسولوجية صريحة أم لا، تظل ذات طبيعة خطافية بمعنى أنها تفسر موضوعها من خلال تأملها لضرورة ولطبيعة التفسير ذاته. ولاشك أن ثمة مشكلة فى جعل الخطاب موضوعا للتحليل السوسولوجى ووسيطا له فى نفس الوقت. لكن المشكلة الأكبر هى اتخاذ الخطاب كموضوع للدراسة. وهى مشكلة تفصح عن نفسها بجلاء إذا تساؤلنا حول ما إذا كان هناك، فى العالم «الحقيقى»، فعل اجتماعى غير خطافى. أم إن الفعل العقلى الخطافى عليه أن يتعامل مع مواد خطافية أخرى من نفس النوع. فهذا هو ما تعنيه مابعد البنوية «بالتناص» بمعناه الدقيق. ومن هذه الناحية، فبإمكانها تحقيق نجاحات فى مجالات مثل الأدب وكذلك بالنسبة للمتممين للزعة النسوية أو العالم الثالث أو الأفروأمريكان الذين يستطيعون القيام بتعرية خطاب القوة من خلال مثل تلك التحليلات.

لكن يظل السؤال قائما: كيف يمكن بناء نظرية اجتماعية دون الاقرار بوجود حقيقة أو حقائق ما فى الواقع؟

الموقف الذى يترتب عليها تجاه الواقع الاجتماعى. فهى من ناحية تنفى الواقع الاجتماعى باعتباره حقيقة ما متجاوزة للغة، لكنها من ناحية أخرى لا تستطيع ألا تتعامل مع الواقع الاجتماعى الذى نحيا فيه جميعا والذى تتشكل داخله ظاهرة الوجود الإنسانى ذاته بوصفه وجودا لا يمكن اختزاله إلى المستوى البيولوجى وحده.

ولو أخذنا أحد قواميس علم الاجتماع وبخشنا عن مادة «مابعد البنوية» و«مابعد الحداثة» لوجدنا أن مابعد البنوية هى منظور يقوم على الاعتقاد بأن الكلمات لا تشير إلى واقع خارجى ملموس وإنما تشير فقط إلى كلمات أخرى. وهذه الكلمات الأخرى نستخدمها لبنى الحقيقة الاجتماعية. ونحن نخطئ لو تصورنا أن تلك الحقيقة المبنية هى شئ أكثر مما هى عليه، أى أن لها واقعا يتجاوز الكلمات التى نستخدمها لبناء أفكارنا حول ما هو حقيقى أو واقعى. ربما أن الناس هم الذين يبتكرون ويستخدمون تلك الكلمات فهم إذن مشاركون فاعلون فى خلق الحقيقة الاجتماعية التى يحيون داخلها وليسوا هم مجرد كائنات واقعة تحت تأثيرات محدودة بحقيقة خارجية قائمة وراء ماصنعه. على أن هناك اتجاهها وسطا يذهب إلى أن الأفراد يشكلون واقعهم الاجتماعى ويتشكلون من خلاله فى آن معا. (Blackwell)

كذلك فتعريف «مابعد الحداثة» سوسولوجيا لا يكاد يخرج عن ذلك المضمون. فهى وجهة نظر رافضة لمقولات الحداثة حول الحقيقة والجمال والأخلاق. إذ ترى أن هذه الأشياء ليست ذات وجود موضوعى تتجاوز الطريقة التى نفكر أو نكتب أو نتحدث بها عنها. وبالتالي فبالنسبة لما بعد الحداثة، فالحياة الاجتماعية ليست واقعا اجتماعيا قائما هناك ينتظرنا لكنتشف كيف يعمل. وإنما ما نخبره نحن بوصفه حياة اجتماعية لا يزيد على كونه - بهذه الدرجة أو تلك - ما نفكر فيه على هذا النحو، وثمة طرق متنوعة ومتغيرة للتفكير فيه بوصفه كذلك. أى أنه لا وجود لمجتمعات أو جماعات أو تكوينات أسرية ككيانات ثابتة، وإنما كل ما لدينا هو تيار متواصل من المحادثات، والنماذج المجردة،

فالذى يجعل نسا ما «تجريبيا» هو اشارته إلى معطيات واقع غير لغوى، لكنه لا يشير إليها فحسب بل لا يمكن تجنب فكرة أنه مستمد منها، وكون أنه مستمد منها يعنى أنها هي المصدر والأصل، أى أن الممارسة الواقعية هي مصدر نشأة النص التجريبي وأن هذه الخاصة - تحديدا - هي ما تجعله كذلك.

من ناحية أخرى، فوفقا لأية قواعد أو مناهج سيتم تعامل النص النظرى مع النص التجريبي؟ أعنى هل يمكن أن تكون تلك القواعد والمناهج لغوية بحتة؟ أم أنها تنشأ من التفكير فى معطيات الواقع الذى يتحدث عنه النص التجريبي. ليس هذا فحسب، بل ان معطيات هذا الواقع تصبح هي مرجعية الصواب والخطأ فى الحكم على النص التجريبي. فليس كل نص تجريبي صحيحا بالضرورة والا كان علينا أن نفترض مصدرا مجاوزا للواقع يضمن صوابه. وحتى فى هذه الحالة فمن الصعب تصور أن مثل ذلك المصدر يمكن أن يكون لغويا.

وعلى ذلك، فالنموذج مابعد الحدائى للنظرية الاجتماعية، كما يقدمه «ليميرت»، يجد نفسه مضطرا أولا للتعامل مع واقع تجريبي وثانيا لجعل الممارسة التجريبية ذاتها هي مقياس صواب النص التجريبي المستمد منها. لكنه - حين يفعل ذلك - يكف عن أن يكون «مابعد حدائيا» لأنه يظل صراحة على الاقرار بفكرة التمثيل، التى يعتبر رفضها المحور الأساسى للفكر ما بعد الحدائى.

ما هي الحدائة؟

ما بعد الحدائة، كما يتضح من العرض الذى قدمته، هي محاولة للتجاوز النقدى للمقولات الفكرية للحدائة. فما هي هذه الحدائة وما أهم ملامحها؟ يشير سيدمان إلى أن ثقافة «التنوير» هي مركز الحدائة الغربية. (Seidman, p.1) و «التنوير» هو مرحلة فى الفكر الأوروبى تميزت بالتأكيد على الخبرة والعقل الانسانى، وعلى عدم الثقة بالدين وسلطة التقاليد. كما تميزت بالنشأة التدريجية للمثل التى تبنتها المجتمعات الليبرالية، العلمانية، الديمقراطية. ورغم اختلاف تعبيراتها الفكرية، إلا أنه يمكن القول بأنها كانت مرتبطة - فكريا - الى حد كبير بنظرة مادية للكائنات البشرية، وشعروا

يجب ليميرت على ذلك بأنه من الممكن أن تتفق على أن معطيات الواقع ضرورية حتى بالنسبة للسوسيولوجيا مابعد الحدائة، ومع ذلك فقد نقبل القول بأن تلك المعطيات ليس من الضروري أن تكون من نوعية مختلفة عن النظرية ولا أن تكون غير خطائية.

فمقاربة مابعد الحدائة لفكرة «الواقع» أو «الحقيقة» يمكن ان تكون ذات طابع عملى. بأن نتساءل عما نعنيه بتلك الفكرة وما اذا كان من الممكن أن نلتف حولها حتى نزيد من قدرتنا على أن نعرف ونناقش. فهل بمقدور نظرية «النصوص»، بما فيها النصوص الخطائية، ان تقارب المشكلات التى تتعامل معها السوسيولوجيا والعلوم الأخرى بالرجوع إلى فكرة مثل «الحقيقة» أو الواقع التجريبي؟

يتوقف قبول مثل هذا البديل على معقولة أربعة افتراضات:

- 1- أن النظرية فى صميمها نشاط خطائى،
- 2- أن النصوص النظرية يمكن أن تكون على علاقة خطائية بواقع تجريبي هو بلا استثناء نص،
- 3- أن النصوص التجريبية تعتمد على هذه العلاقة بالنصوص النظرية لكى تصبح ذات قيمة عقلية أو علمية،
- 4- أن التفسيرات الخطائية، فى بعض الحالات على الأقل، تؤدي إلى مزيد من الفهم بدرجة معقولة (Lemert, 110,113)

ومن الواضح هنا أن «ليميرت» يحاول التوفيق بين الاقرار بمعطيات الواقع الموضوعية وبين العالم اللغوى لما بعد الحدائة. وهو يفعل ذلك بأن يحول الواقع التجريبي إلى «نص تجريبي»، ورغم أنه «تجريبي» أى يتحدث ويتعامل مع وقائع غير لغوية، إلا أنه لغوى من حيث هو «نص». وتأتى عملية التنظير - التفكير التحليلى والتركيبي والاستدلالي - للتعامل مع ذلك «النص التجريبي» بدلا من التعامل مع الواقع المنتج لذلك النص.

ومثل هذا النموذج لا يخلو من تناقضات ولا يجب عن تساؤلات أساسية بالنسبة لموضوعه.

وهذه التمايزات مكنت من نشأة «الواقعية» فى مختلف المجالات. ومحور الواقعية هو فكرة «التمثيل»: أن شيئا ما يمثل (أو ينوب عن أو يعكس) شيئا آخر، غالبا من طبيعة مغايرة. فالواقعية المعرفية تفترض أن المفاهيم والأفكار بإمكانها اعطاء صورة حقيقية عن الواقع (الموضوعى). وتفترض تمايز العلمانى عن الدينى، والفكرى عن الطبيعى والاجتماعى. والواقعية الأخلاقية / السياسية تؤسس الأخلاق (أو السياسة) على قوانين الطبيعة أو على العقل. والأخلاق تفرق بين «ما يجب أن يكون» وبين «ما هو كائن».

أما الواقعية الجمالية فهي تعتبر أن «الجمالى» هو «تمثيلات»: يقوم فيها نوع معين من الكيانات بتمثيل نوع آخر. وإن كانت مثل هذه «التمثيلات» لاتصور «حقيقة موضوعية» على نحو ما نجد فى قضايا ومفاهيم العلوم. لكنها فى الفن تتبنى الموصفات العلمانية الخاصة بالمنظور، وفى الأدب تجرى الأحداث وفقا لمفهوم السببية (النفسية غالبا) وتتكون الرواية (خاصة فى القرن الثامن عشر) من بداية ووسط ونهاية فى تسلسل عقلانى. (الواقعية السردية). (Lash: 6-8 & 1394)

وتترتب على فكرة «التمثيل» هذه عدة نتائج هى فرضيات قائمة وراء تلك الفكرة:

- أن المعرفة تمثيل للواقع (الطبيعى أو الاجتماعى)
- أن هناك حقيقة قائمة فى الواقع تقوم الذات العارفة بتصويرها، وتصوغ ذلك فى لغة محملة بالمعنى الذى يشر إلى «أصل» «موضوعى»، أو إلى «مركز» تنبع منه الحقائق.
- أن «الذات» الانسانية واعية وعاقلة وقادرة على ادراك الواقع، وهى بذلك متماثلة مع ذاتها دون انقسامات أو تمايزات داخلية.
- أن الفرد الانسانى فاعل اجتماعى عاقل قادر على الاختيار العقلانى، وعلى السيطرة على الواقع الطبيعى والاجتماعى.
- أن التقدم الانسانى والتحرر يشكل مسار حركة التاريخ.
- أنه يمكن لمنظومات تفسيرية كبرى ان تقدم تصورا صحيحا للواقع بمختلف جوانبه ومستوياته، وتقود إلى

متفائل بقدره الانسان على تحقيق التقدم من خلال التعليم (والبحث العلمى الهادف للسيطرة على الطبيعة والمجتمع)، وبموقف يعلى من قيمة المنفعة فى المجال الاجتماعى والأخلاقي. (Oxford., Flew)

ومثل هذا التعريف، وإن كان ينطوى ضمنا على مقولات الحدأة التى ركزت عليها مابعد الحدأة، إلا أنه لا يبرزها بدرجة كافية. لكننا نجد هذه المقولات - بدرجة أو أخرى من الوضوح - فى التعريف السوسولوجى للحدأة، وفى تحليل سكوت لاش لمقولاتها.

فسوسولوجيا، نجد أن الحدأة هى وجهة نظر خاصة تدور حول امكانات واتجاه الحياة الاجتماعية البشرية. ونجد جذورها فى «التنوير» وتأسس على الايمان بالتفكير العقلانى. ومن منظور الحدأة فإن: الحقيقة؛ والجمال؛ والأخلاق؛ توجد كحقائق موضوعية يمكن اكتشافها ومعرفتها وفهمها من خلال التفكير العقلانى والوسائل العلمية. ومثل هذه النظرة، لاتجعل التقدم الانسانى حتميا فحسب، بل هى تزوده بأساس لزيادة سيطرة الانسان على الوضع الانسانى ولزيادة حرية الأفراد. (Blackwell)

أما سكوت لاش، فهو يركز على جانب آخر. فالحدأة، كما يراها، تتميز بأن المجالات الثقافية المختلفة تمايز وتستقل عن بعضها البعض استقلالا تاما، بحيث يصبح كل مجال هو الذى يضع معايير من طبيعته ذاتها وليس من أى شئ خارجه. وهذا يعنى أن القيمة داخل أى مجال ثقافى تعتمد على كيف يتطابق الموضوع الثقافى مع المعايير الخاصة بذلك المجال فى حد ذاته. فالقضايا النظرية تصبح أقل اعتمادا على مدى اعادة انتاجها للواقع، وأكثر اعتمادا على مدى استنادها إلى الأدلة والبراهين المستمدة من «المقال النظرى». والشئ نفسه صحيح بالنسبة للأخلاقيات.

ويحدد لاش، داخل عملية الحدأة الفكرية، مرحلتين - بمعنى من المعانى - شهدت الأولى منها تمايزا بين الثقافة العلمانية والثقافة الدينية فى عصر النهضة، وشهدت الثانية تمايزا بين النظرى؛ والأخلاقي (السياسى)؛ والجمالى؛ فى القرن الثامن عشر.

وهذه المقولات هي محاولت ما بعد الحداثة تجاوزه نقديا.

والمسألة هنا هي أن ثمة افتراضات حداثية أصبحت تعاني من أزمة نتيجة للأحداث والتطورات التي شهدتها القرن العشرون خاصة. افتراضات من مثل: وحدة الانسانية؛ وأن الفرد هو القوة المبدعة للمجتمع وللتاريخ؛ وتفوق الغرب؛ وأن المعرفة العلمية هي «الحقيقة»؛ والايمان بحتمية التقدم الاجتماعي والانساني.

فقد عانت تلك الافتراضات من أزمة ظهرت ملامحها الخارجية في حالة من الفوران الثقافي في كل مكان (بتعبير سيدمان) تمثل في: عودة الأصولية الدينية؛ انحسار سلطة مؤسسات اجتماعية أساسية؛ ضعف الأيديولوجيات ودور الأحزاب الغربية؛ الحروب الثقافية التي احتمت حول المعايير الأدبية والجمالية وحول نماذج المعرفة.

فهل يعنى ذلك انتهاء الحداثة؟ يجب سيدمان على ذلك بالنفي. ذلك أن ثمة معالم حداثية أساسية تشكل قوام العالم المعاصر. منها: الاقتصاد القائم على الصناعة؛ والسياسات المتمركزة حول الدولة القومية؛ والأحزاب السياسية؛ وجماعات المصالح؛ والمناظرات الأيديولوجية التي تدور حول الجدارة النسبية لتنظيم السوق والدولة بحيث يؤدي للنمو الاقتصادي والتقدم الاجتماعي؛ والتخصص المؤسسي وتخصيص الأدوار والخبرات داخل المؤسسات؛ والمعرفة المقسمة إلى مباحث والمنظمة حول أيديولوجيا التقدم والتنوير العلمي؛ والاحتراف العام بثقافة الخلاص الفردي والأمل التحرري.

ومعنى ذلك: أن الحداثة لم تستنفد قواها. فهي وإن كانت في أزمة إلا أنها مستمرة في تشكيل معالم حياتنا المعاصرة. (Seidman, p2).

أود في ختام هذا المقال أن أبدي بعض الملاحظات أو التساؤلات النقدية حول مابعد الحداثة. وسأجزها في أربع نقاط:

- تختص الأولى بالفرضية مابعد الحداثية: إذ يتحرك ما بعد الحداثيون داخل فرضية أساسية، غير معلنة، لكنها متحققة وراء طريقة تفكيرهم في كل النقاط التي أتاروها ضد الحداثة: اللغة هي كل ما هنالك؛ الذات تصور وهمي؛ المعنى والحقيقة صياغات لغوية؛ العقل الفاعل افتراض ميتافيزيقي.

هذه الفرضية هي أنه إما أن تكون اللغة وسيطا نتعامل معه من خارجه أو أن تكون هي كل ما هنالك. والذات: إما أن تكون متوحدة داخليا وثابتة وكائنة على نحو ملموس أو تكون وهما. والمعنى والحقيقة: إما أن تكون أشياء قائمة هناك برأسها بحيث يمكن رصدها أو تكون مجرد صياغات لغوية. والعقل: إما أن يكون كيانا مستقلا بذاته أو يصبح فرضية ميتافيزيقية.

أعنى أنه وراء كل نقطة من تلك النقاط هناك تصور محدد لما يجب أن تكون عليه الأشياء حتى نتعامل معها على أنها موجودة فإن لم تكن كذلك فهي ليست ذات وجود. فليس لديهم أى تصور أو احتمال لأن تكون تلك الموضوعات حقيقية على نحو غير الذى يتصورون به مايجب أن يتسم به ما هو حقيقي. والتصور الذى يتخذه موضوعا لنقدهم هو بالفعل ذلك التصور الذى يسهل نفيه. فإذا تم ذلك اعتبروا أن الموضوع ذاته أى موضوع ذلك التصور، نفسه، قد تم نفيه. وتصورتهم ذاتها لتلك الموضوعات تنسم بالاختزالية والتشويية.

فهم يتوقعون أن يروا الذات، والمعنى، والحقيقة، والعقل: كأشياء كائنة قائمة بذاتها. فإذا لم تكن موجودة على هذا النحو فليس لها وجود. وهذا هو الجذر الحسى المباشر للتصورات ما بعد الحداثية. وهو تصور فى أساسه ميتافيزيقي بمعنى أنه مفارق للواقع دون أن يكون تجريدا مستمدا منه، ذلك الواقع الذى هو ليس مجرد أشياء: بل أيضا عمليات وعلاقات. وعلى المستوى الانساني: فعاليات وإرادات ورغبات واحتياجات. هذا أولا. وثانيا: فللواقع أيضا، على ذلك النحو، مستويات متعددة تدرسها العلوم الفيزيائية والرياضية والانسانية. ولكل منها مفاهيمه ومناهجه وأدواته التى تشكل الوسائط المعرفية للتعامل معه. هذه الوسائط ذاتها ابداع انساني. وهى امتداد للحواس الانسانية، وهى بصفتها تلك، وإن كان لها

فى تلك الحالة. هل يبقى لها سوى الاحالة الذاتية الى نفسها والتى هى عملية لانهائية ودائرية لاتتوقف. ألا تتحول اللغة فى هذه الحالة، إلى أصل ما، ومركز ما، وهوية ما، مكتفية بذاتها عما سواها. تفرض نفسها على الحياة الانسانية دون وظيفة ودون معنى. وتتوقف عن أن تكون ابداعا انسانيا تاريخيا ينشأ لتلبية لاحتياجات ووظائف الحياة الاجتماعية والانسانية. وتتحول بذلك إلى وجود ذاتى الخلق ذاتى المركز ذاتى الحركة مستغن عما سواه.

ألا تتحول اللغة - لدى ما بعد الحدائين - إلى إله جديد. جديد لأنه إله بلا معنى يتمتع حين يكفى بذاته بعقم خاص يجعله زائدا على الحاجة ويجعله مجرد موضوع للعب. إلى نوع خاص من اللعب يفرض نفسه علينا دون أن يستدعيه أحد أو يختاره أحد.

والا تكون ما بعد الحدائة، من هذه الزاوية، بعد أن وعدتنا بإلغاء الأصل والمركز والذات والهوية والمعنى والحقيقة المتعالية، تركتنا أمام وجود حولته إلى ميتافيزيقا كاملة. فوق بشرية وفوق اجتماعية وفوق تاريخية وفوق فيزيقية. أمام وجود ذاتى المنشأ والغاية متعالٍ على كل ما يتعلق بعالمنا الأرضى. يفرض نفسه علينا ويتخللنا فى كل جوانب حياتنا دون أن تكون لنا إرادة ولا قدرة على فهمه بل دون ان تكون لدينا أية رغبة أو حاجة إلى وجوده.

- أما النقطة الثالثة فنتخص بحكاية «الحكايات الكبرى» :
والتى هى مسألة الأنساق التفسيرية ذات الطابع الكلى.

فالواقع أن الانسان فى حاجة عميقة إلى الشعور بالمعنى فى العالم الذى يحيا فيه. وهى حاجة ليست فردية فحسب بل اجتماعية أيضا. لذلك يميل الانسان دائما الى تكوين صورة ما لتفسير ذلك العالم. هذه الصورة لا تكون غالبا، ذات طبيعة معرفية بالكامل، أى أنها ليست انساقا مبنية على معارف علمية خالصة، بل هى مزيج من المعارف (الجزئية وربما غير المترابطة بإحكام)؛ ومن الايديولوجيا (التصورات الناشئة عن الوضع الاجتماعى والثقافى والتى تعبر عن منظور معين للرؤية)؛ ومن الرغبة أو التمنى أو التخيل (المخيال بالتعبير الحديث). هى مزيج من كل ذلك، لكنها - فى

واقعا الخاص، إلا أنها ليست من طبيعة مستوى الواقع الذى تدرسه. واللغة هى إحدى تلك الأدوات وان تميزت عنها جميعا بأنها ملازمة للتفكير الانسانى، وبأنها بينما تتشكل من خلال الفعلية الانسانية فإنها بدورها تشكل طريقة التفكير وبنية التصورات والفعاليات الانسانية.

ومابعد الحدائة تتوقف عند هذه اللحظة. أى اللحظة التى تبدو فيها اللغة وهى تحيل الى ذاتها؛ وهى تشكل العقل الانسانى؛ وهى تحيط بعالم الانسان من كل جوانبه. دون أن ترى اللحظات الأخرى فى نفس الظاهرة اللغوية. لحظات النشأ التاريخية للغة؛ واكتساب اللغة؛ وتطور اللغة مع تطور الوضع الانسانى؛ واحالتها المستمرة الى مالىس لغويا.

-هو ما ينقلنا إلى النقطة الثانية التى تختص باللغة مابعد الحدائية.

فاللغة وسيط تعبيرى / تواصلى / اخبارى يتعلق بالخبرة الانسانية بالواقع، وتداولها فى الفضاء الاجتماعى. وهى أكثر من ذلك وسيط لفهم ذلك الواقع من خلال الخبرة الانسانية. فهى تتخلل كل عمليات التفكير والاحساس والادراك.

رغم ذلك فهى لاتشكل نفسها بنفسها تلقائيا. أى انها لاتنتظم فى عبارات ذات معنى (أى تنتظم فى تكوينات رمزية تصبح مفهومة لدى المتلقى) إلا من خلال عملية ليست هى ذاتها لغوية. ذلك ان اللغة نشأت داخل التاريخ وتشكلت من خلاله. وإذن فهناك عمليات ذات طبيعة غير لغوية تنظم مفردات وتراكيب اللغة بطريقة معينة وخاصة تجعلها قادرة على القيام بوظيفة محددة بالنسبة لكل موقف محدد.

وهى لايمكنها القيام بتلك الوظيفة الا من خلال احوالها الدائمة الى مالىس لغويا. وهنا بالتحديد تكمن قيمتها كإطار رمزى.

وتصور أن اللغة لاتحيل الا لذاتها لايفسر لنا أهم خصائص اللغة وهى أنه يتبع العبارة اللغوية فعل ما أو استجابة ما؛ على مستوى التفكير أو الشعور أو الادراك؛ أو فعل حركى يحدث تغييرا ما أو أثرا ما فى واقع معين. فلو كانت اللغة لاتحيل الا لذاتها فكيف نفسر اقترانها بالتأثيرات التى تحدثها. وماذا يمكن أن تكون وظيفتها

نهاية الأمر (أو في بدايته) - تعبر عن احتياج إنساني - فردى واجتماعى - لتحقيق الشعور بالمعنى والغاية. وكون أن مثل تلك الأنساق التفسيرية الكلية يمكن أن تتحول - أو تحولت بالفعل - إلى منظومة دوجمائية ترتدى ثوبا معرفيا، فليست هذه خاصية متأصلة فى بنية تلك «الحكايات» ذاتها. وإنما هى تعبير عن تحولات تجرى عليها من قبل فاعلين اجتماعيين وسياسيين لأسباب ليست ناشئة بالضرورة من خصائص تلك «الحكايات».

ولعل الموقف الفعال ازاء تلك التحولات هو تحليلها نقديا لكشف آليات عملها وتحديد نطاقها التاريخي وحدودها المعرفية.

ولست أعنى بذلك، أننا علينا أن نبقى على تلك «الحكايات الكبرى» كما هى. لأنها فى الواقع الفعلى، تشهد تغيرات بفعل عوامل عديدة: معرفية وثقافية واجتماعية وتكنولوجية. فمع تغير الوضع الانسانى تغير طبيعة ومكونات «الحكايات» المانحة للمعنى. لكن يبدو، أن الانسان، حتى عصرنا الحالى على الأقل، مازالت لديه حاجة عميقة للمعنى، للشعور بأن العالم حوله مفهوم على نحو ما، وقابل لأن يسيطر عليه الانسان ويوجهه اى قابل لأن يكون انسانيا. وبالتالي، فهو فى حاجة «الحكايات كبرى» ما.

على أن الشعور بهذه الحاجة الانسانية العميقة هو ما نفتقده عموما لدى ما بعد الحداثيين، فهم يتحدثون عن الانسان دون أن يلتفتوا كثيرا الى انه كائن حى واع. وأن الحياة والوعى لها متطلباتها ولها فعاليتها ولها تحقيقاتها. وما يفعلونه، على مستوى الفعل، هو أنهم يستبدلون «الحكايات الكبرى»، «حكايات صغرى» بعضها ينطوى على تبصرات نافذة، لكن أكثرها، عقيم غير منتج للمعنى.

فحكاية «اللغة» التى لاتحيل إلا لذاتها؛ وحكاية «الذات» التى تحلت إلى وهم؛ وحكاية «المعنى» الذى اختفى بلا رجعة؛ وحكاية «الواقع» الذى أصبح من المحال ادراكه: هذه كلها حكايات «صغرى» تتسم بعقم معرفى متفرد. وهى فى أحسن الحالات تعبير عن احتجاج ما وتمرد ما على أوضاع واحباطات شهدتها القرن العشرون.

على أن ثمة «حكايات صغرى» أخرى، يمكن أن تكون ذات تبصرات معرفية وفكرية عميقة، خاصة إذا نزعت عنها قشرتها الخارجية التى تدخلها فى اطار حكايات النوع الآخر. أعنى بذلك: حكاية المعرفة التى تتخللها وتشكلها وتشكل بها القوة (أو السلطة) والتى تخلق - من هذه الزاوية - أنظمة متعددة للحقيقة؛ وحكاية التحليل الملموس للوقائع التاريخية (خاصة تاريخ نظم الأفكار) دون قوالب جاهزة سلفا؛ وحكاية النضالات السياسية «الصغرى» التى تشكل فى مجموعها تحررا من مفهوم السلطة ذاته. فأمثال هذه الحكايات يمكن فعلا أن تؤدى بنا إلى وضع انسانى ومعرفى أفضل، اذا تم تبنيها وتحويلها إلى ممارسة اجتماعية فعلية.

- أما النقطة الأخيرة فتتعلق بما يمكن تسميته بالهاجس مابعد الحدائى.

فالملاحظ - أولا - أن ما بعد الحدائة تقوم على رفض أشياء معينة: التفسيرات والأنساق الكلية التى تحاول فهم كل شىء من خلال نظرية واحدة؛ والذات المتوحدة العاقلة التى تختار أفعالها بحرية والقدارة على المعرفة وعلى صنع الواقع الانسانى؛ والموضوعية التى تجعل الواقع - الطبيعى والانسانى - ذا حقيقة مستقلة، على الذات العارفة أن تكتشفها؛ وتمثيل الواقع فى الفكر بحيث يصبح منعكسا فى مقولاته، ويصبح بمثابة الأصل والمركز الذى تستقى منه الحقائق؛ وحيادية المعرفة العلمية التى تستبعد العناصر الذاتية وتجعل المعرفة تبدو يقينية النتائج.

والملاحظ - ثانيا - أن رفض مابعد الحدائة لتلك الأشياء لايستند إلى استدالات أو منطق متماسك يحاول أن يقتنع القارئ بصواب ما يذهب اليه. وإنما يعزو الأفكار المرفوضة إلى أوهام معينة مثل ميتافيزيقا حضور الصوت أو الكلمة، ويبرز التحول المستمر بين الدوال والمدلولات؛ أو تشيع اللغة بالمجاز؛ أو تخلل الرغبة وإرادة القوة للعمليات العقلية؛ أو يصف عمليات صنع الحقائق فى السياقات المختلفة بهدف السيطرة العقلية على الأفراد من داخلهم؛ أو غزو العلامات والدوال لعالم الانسان وحلولها محل المدلولات.

ادعاء امتلاك الحقيقة، أن يتم نفى كل المقولات المعرفية المتعلقة بمسألة المعنى والحقيقة (أو الواقع)؟ أعتقد أن ذلك لم يكن ضروريا، بل ربما كان من شأن ذلك النفي جعل المسألة إشكالية بلا حل. بينما لو فهمنا تلك المقولات داخل إطار التفاعل المتبادل بين الإدراك والخبرة الإنسانية من جانب وبين معطيات الواقع - كاشياء وعمليات وعلاقات - ذات المستويات المتعددة، من جانب آخر؛ فسنجد لدينا منظورات متعددة للتعامل معرفيا مع الواقع دون أن يكون علينا أن نتصور أن نمة جوهر ما أو ماهية ما قائمة وراءه علينا أن تمثلها في أذهاننا، ودون أن يكون علينا أن نبرهن نظريا على وجود الواقع لأن التفكير النظري نفسه منشؤه الممارسة الإنسانية الاجتماعية التاريخية ذاتها وليست أية أطر استدلالية منطقية.

والنقطتان أولا وثانيا معاً تعطيان الانطباع بأن رفض تلك الأشياء كان سابقا على وليس تاليا لما يقدم كتبرير له. وبذلك يظل التساؤل عن مصدر ذلك الرفض مفتوحا.

ولو بحثنا عما هو مشترك بين الأشياء المرفوضة لربما وجدناه فيما يمكن تسميته بادعاء امتلاك الحقيقة. إذ يبدو أن نمة هاجسا أو مزاجا عقليا ونفسيا خاصا تكون لدى مفكرى ما بعد الحداثة، وربما لدى غيرهم من المثقفين من جيلهم والأجيال التالية، جعلهم ينفرون من ادعاء امتلاك الحقيقة، ذلك الادعاء الذي بدا لهم - على المستوى العقلي والنفسى والاجتماعى - واضح البطلان. من هنا نشأت التفسيرات العديدة التي تحاول تصوير الأوهام أو العمليات التي أدت إلى ظهوره بل وهيمنتته، ثم إلى سقوطه بعد ذلك.

على أن السؤال هو: هل كان من الضروري، لنفى

المصادر

- (1) Sarup, Madan: Past-Structuralism and Post Modernism: an Introductory guide., Harvester Wheatsheaf. N.Y. London., 1988.
- (2) ليوتار : الوضع ما بعد الحداثي. ترجمة: أحمد حسان. دار شرقيات. القاهرة. ١٩٩٤.
- (3) Lemert, Charles, Post modernism is not what you think., Blackwell Publishers., 1997.
- (4) Seidman, Steven, The Postmodern Turn, Cambridge University Press, 1994.
- (5) Webster, Frank: Theories of information Society, Routledge, London and N.Y. 1995.
- (6) Gutting, Gary: The Cambridge Companion to Foucault, Cambridge university press, 1994.
- (7) Blackwell, The Blackwell Dictionary of Sociology, Allan G.Johnson, Blackwell reperence., 1995.
- (8) Oxford, Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn, Oxford University press., 1996.
- (9) Flew, Aatony, A dictionary of Philocopy, Pan Books, 1981.
- (10) Lash, Scott, Sociology of Post modernism, Routledge london and N.Y., 1992.

(*) التمثيلات تنطوي على محاكاة للواقع؛ بينما الرموز تشير إلى معنى وليس إلى واقع؛ أما المعلومات فهي تشير إلى الواقع لكنها لا تحاكيه، كما أنها قابلة للاستخدام الفوري.

(*) يقسم ليجيرت ما بعد الحداثيين إلى مجموعتين:

الراديكاليون؛ مثل دودريار، يعتبرون أن الحداثة شيء ينتمى إلى الماضى، وأن الوضع الراهن: فوق حقيقى (hyper real) والاسترانيجيون؛ مثل فوكو ودريدا ولاكان، يرون أن اللغة (الخطاب) أساسية بالنسبة لأي علم حول الانسان؛ ويرفضون أية صياغة لجوهر شامل أو كلية، كأساس أو مركز لفكرهم. أما من يتخذون موقفا نقديا من فكرة الأنساق الكلية لكنهم لا يرفضون مفاهيم الحداثة مثل مدرسة فرانكفورت خاصة هابرماس؛ فيسيهم حداثيين راديكاليين.

مفكرو ما بعد الحداثة*

ويمثل خصائصها دون أن يدرك ذلك. ذلك أن اللغة هي التي تشكل بنية اللاشعور، تلك البنية التي تحكمها نفس الميكانيزمات التي تحكم اللغة. فالاستعارة في اللغة (أى التشبيه الذى غاب فيه أحد الطرفين) تقابل عملية التكثيف فى اللاشعور (أى العملية التي تندمج فيها صور من أكثر من موضوع لتكون صورة مركبة محملة بالمعنى والطاقة المستمدة من الصور الأصلية). والكناية فى اللغة (والتي هي تشبيه غاب فيه الطرفان مع وجود شبهة حقيقية) تقابل عملية الإزاحة فى اللاشعور (وهي العملية التي تتحول فيها الطاقة النفسية الخاصة بصورة عقلية معينة إلى صورة أخرى بديلة). وعمليات اللاشعور جميعا تستخدم هاتين العمليتين لتجنب الرقابة النفسية، فتجعل بذلك ما ليس مقبولا فى الوعي يبدو مقبولا. ولذلك فعمليات اللاشعور، مثل الخطاب، تقول فى الظاهر غير ما تعنيه فعلا. فهناك اختلاف بين المحتوى الظاهر والمحتوى الكامن.

ولأن اللغة هي التي تشكل «الذات» فلا وجود للذات فى استقلال عن اللغة. فنحن جميعا مغمورون فى لغة الحياة اليومية وليس بإمكاننا الخروج منها. والمعنى يظهر فقط من خلال الخطاب نتيجة للإزاحات المستمرة

فيما يلى - كما سبق أن ذكرت في مدخل القسم الأول من المقال - أهم الأفكار التي ترتبط بالمفكرين ما بعد الحداثيين البارزين. والذين ارتبطت أسماؤهم فى أذهاننا بما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية وهما مصطلحان استخدمتهما بنفس المعنى خلال معظم أجزاء المقال السابق.

لاكان : البنية اللغوية للاشعور:

يمكن رصد نوعين من النظريات لدى لاكان: أحدهما يختص بالتحليل النفسى، والآخر يختص باللغة. والنوعان مترابطان على نحو ما. على أن ما يهمنا هنا بالدرجة الأولى هو نظرياته فى اللغة والتي من خلالها يمكن التعرف على نظريته فى «الذات» و«المعنى» و«الحقيقة» والعالم الإنسانى بصفة عامة. وعلى ذلك سأركز هنا على نظريات اللغة وفى الوقت نفسه، سأشير إلى نظريات التحليل بقدر اتصالها بنظريات اللغة. يتحدث لاكان عن اللاشعور (الفرويدى) باعتباره بنية متخفية تشبه فى تركيبها بنية اللغة. واللغة عنده هي الشرط المسبق للفعل الذى بواسطته تصبح مدركين لذواتنا باعتبارها كيانا متميزا. إلا أنها فى الوقت نفسه هي حامل المعطى الاجتماعى، والثقافة، والتحريمات، والقوانين. والتكوين النفسى للطفل يتشكل من خلالها

(*) نابع للقسم الأول من مقال الدكتور عاطف أحمد.

لسلسلة الدلالات. والدال يحيل دائما إلى دال آخر. ولا توجد كلمة لغوية خالية من الاستعارية (أى إحلال دال محل آخر). والكلمة تعرف فقط من خلال كلمات أخرى. والفرد خلال مسار حياته يبني باستمرار سلاسل كثيرة من الدوال يحل فيها باستمرار دوالا محل أخرى ومن ثم تتباعد المسافة دائما بين الدال المتاح والمرئى وبين كل ما هو لاشعورى. ولنتاج الفرصة أبدا لكى تتكون لدينا صورة ثابتة للذات لأننا لانملك مجموعة خصائص ثابتة.

وهناك ثلاثة أنظمة يتحرك داخلها التكوين النفسى: النظام الصورى: أى حالة الحضور البصرى المباشر فى العالم الذى لا يتميز عن الذات بل يكونان حالة واحدة دون أدنى تمايز، وهى حالة قبل لغوية وبالتالي قبل رمزية. والنظام الرمضى: حيث تدخل اللغة وتشكل الذاتية وتميزها عن العالم، وحيث يدخل الاجتماعى بما يحمله اسم الأب من معنى مبهم ومن تحريمات تتخذ شكل القوانين. والنظام الواقعى أو الحقيقى: وهو نظام لا يمكننا معرفته لأنه مجاوز للغة وان كان علينا رغم ذلك أن نفترض وجوده. وبالتالي فليس بمقدورنا أن نخبره مباشرة وإنما نتعامل معه من خلال وساطة النظامين الآخرين. (Sarup. ch.one)

دريدا : تفكيك المعنى :

كان سويسر يميز بوضوح بين الدال اللغوى (منطوق اللفظ) وبين المدلول (الصورة التى تتكون عنه فى الذهن). ويرى أن العلاقة البنوية بين الدال والمدلول تكون العلامة اللغوية. ومجموع العلامات اللغوية يكون اللغة. وهذه العلامات ذات طبيعة اتفاقية أى أنها تشير إلى ما تشير إليه نتيجة للاتفاق والاستعمال المتداول، وليس لأية ضرورة كامنة فى هذه العملية. ويكتسب الدال قيمته الدلالية من خلال اختلاف موضعه داخل بنية اللغة.

وكانت هذه النظرية هى محور الاهتمام الرئيسى لدريدا فوجه كثيرا من نشاطه الفكرى إلى نقدها. فهو يرى - مثل لاكان - أن الدال لا ينتج مدلوله مباشرة. فالدوال والمدلولات ليست بينها علاقة تقابل واحد لقاء واحد، بل هى تنفصم عن بعضها باستمرار وتعود فتكون

ترابطات جديدة وهكذا. بل ليس هناك تمييز واضح بين الدوال من ناحية والمدلولات من ناحية أخرى وإنما يتحول الواحد منها إلى الآخر فيتبادلان المواقع باستمرار. وهى عملية ليست فقط لانهائية بل هى فى الوقت نفسه دائرية. فلا نستطيع أن نصل إلى أى دال لا يكون مدلولاً فى سياق آخر.

وينبنى على ذلك أن المعنى لا يكون ذا حضور مباشر فى العلامة اللغوية. ذلك أن معنى العلامة هو مسألة ما ليست عليه هذه العلامة، وبالتالي فهو غائب عنها أيضا. فالمعنى متبعثر ومتناثر على طول سلسلة الدوال. فلا وجود له فى أية علامة لغوية واحدة لأنه دائما فى حالة تراوح للحضور والغياب معا.

وبنية العلامة تتحدد من خلال «الأثر» لذلك الآخر الذى هو دائم الغياب. والذى لا يمكن العثور عليه فى وجوده الكامل.

ومعنى ذلك أن «هدف» المعرفة (أى المعنى) لا يمكن أن يتطابق مع «الوسيلة» (أى العلامة) التى تستخدمها. فالعلامة ليست جسرا يصل ما بين أصل (الواقع المشار اليه) وما بين الهدف أو الغاية (المعنى) لأن العلامة مسكونة بالفعل بأثر لعلامة أخرى لانظهر أبدا بصفته تلك.

كذلك فهناك حقيقة أن اللغة عملية زمنية. المعنى فيها دائما معلق، دائما مؤجل. فهو لا يتمثل مع ذاته أبدا.

وافترض أن هناك منطقة يقين متاح التعامل معها مباشرة، هو ما يسميه دريدا «ميتافيزيقا الحضور». وهو أن نتصور أن العالم الإدراكى الذى نخبره هنا والآن هو عالم مدرك مباشرة. وميتافيزيقا الحضور هذه هى ما تجعلنا نعطى أولوية للكلام المنطوق (للصوت) على الكتابة وهى الأولوية التى يسميها دريدا «مركزية الصوت» وهى مركزية ترتبط بمركزية أخرى هى «مركزية الكلمة أو العقل»: أى الحضور الذاتى للوعى الذاتى بكامله.

وميتافيزيقا الحضور هى ما جعلت التقليد الفلسفى الغربى، من أفلاطون إلى شتروس، يتعامل مع الكتابة على أنها طريقة فى التعبير تتسم بأنها مغترية وفاقة للحياة، بينما يحتفى بالصوت الحى. وتقف من وراء هذا

بدرجة من التمعن بحيث تتمكن من الكشف عن أن التصنيفات المفاهيمية التي يستند إليها النص تخفق في تحقيق ما تطالب به هي ذاتها. الأمر الذي يتضح من الاستخدام غير المتسق والمتناقض لهذه المفاهيم داخل النص ككل. أى أن النص يخفق في تطبيق المفاهيم التي يدعو إليها، على نفسه. بمعنى آخر فالمعايير أو التعريفات التي ينشئها النص، يستخدمها هو بطريقة تجعلها تنفى نفسها.

وتتحقق تلك العملية التفكيكية عن طريق قراءة النص من الداخل، ومساءلته، واختراق دفاعاته والكشف عن أنه يستخدم غالبا مجموعات من الثنائيات المتعارضة، يجعل أحد طرفيها له الأولوية والأفضلية على الطرف الآخر. ثم ايضاح كيف أن هذه الأولوية لأحد طرفي الثنائية تستند، لكي تجعل هذا الطرف متمائلا ذاتيا، إلى اقضاء الطرف الآخر. وأن عملية الإقصاء هذه تستند بدورها، ليس على أى منطق مقنع، بل على قوة وهيمنة المجاز. فالمجازات هنا تقوم بوظيفة تمزيق منطق الاستدلال. بحيث تظل المعاني غير مستقرة وغير مؤكدة ومؤجلة دائما.

وهذا التفكك لا يقتصر، عند دريدا، على الخطاب وحده، بل يمتد إلى أشياء أخرى، منها مفهوم الذات. فبدلا من الذات الموحدة والمستقرة أو الوعي المتجانس، يرى دريدا اننا امام ألعاب متعددة الوجوه ومفتنة لما قد نراه ذاتا موحدة.

على أن دريدا، يفهم عنه أحيانا أنه ينكر امكانية وجود حقيقة ما، لكن يبدو أن الأقرب للمصواب أن نفهمه على أنه يحاول تجنب أية تأكيدات حول طبيعة الحقيقة.

(Sarup. ch.2)

فوكو : جنياالوجيا التاريخ وأركيولوجيا المعرفة :

يتسم فكر فوكو بأنه يقف ضد أى نوع من أنواع التنظير الكلى. وضد التحليل الذى يتناول ظواهر كلية بطريقة تشكل نسقا نظريا.

وهو يستند فى أعماله، على رؤية للتاريخ، استمدها من نيته، تقوم على مفهوم الجنياالوجيا الذى يعتمد

التحيز نظرة معينة للإنسان، باعتباره قادرا على خلق معانيه والتعبير عنها بصورة تلقائية، وممتلكا لنفسه بالكامل، ومسيطر على اللغة كوسيط شفاف يعبر عن كل ما بداخله. وما أخفقت هذه النظرة التقليدية فى رؤيته هو أن الكلام المنطوق يمكن أن يكون من درجة أدنى من الكتابة مثلما يمكن للكتابة أن تكون ذات درجة أدنى من الكلام المنطوق.

كذلك فميتافيزيقا الحضور تتجاهل خاصية أساسية فى اللغة هي المجاز (الاستعارة). فعلى خلاف النظرة التي كانت ترى المجاز باعتباره يمثل أحد جوانب الوظيفة التعبيرية للغة، يبدو المجاز، بالنسبة لدريدا على الأقل، خاصية أساسية للكلام. فاللغة تعمل دائما من خلال نقل نوع ما من الحقيقة الى نوع آخر، وبذلك فهي أساسا ذات طبيعة مجازية. فحتى النظريات والفكر الفلسفى مشبعان بالمجاز دون أن ندري.

فالمعاني تتجول هنا وهناك. والمجاز هو الاسم الذى تحمله العملية التي تقوم بذلك. والتي تنتج كثرة من المعاني. أولا: لأنه لا توجد حدود لعدد المجازات الممكنة لأية فكرة معطاء. وثانيا: لأن المجاز هو نوع من الصياغة اللغوية ذات المعنى المزودج. فهي تقول شيئا وتعنى - أو تدعك تفهم - شيئا آخر. فهي تستثير اقامة علاقات لكن تحديد هذه العلاقات هو - إلى حد كبير - مهمة المستمع أو القارئ. ففهم المجاز عملية خلاقية مثل صناعة المجاز ذاته. والنقطة الهامة هنا هي التأكيد على أن المجاز هو أحد الطرق التي تتشكل بها كثير من أنواع الخطاب والتي تؤثر بقوة فى الكيفية التي ندرك بها الأشياء. وأن الصياغات المجازية تسمح بإمكانية القيام بأفعال معينة وتستبعد أخرى. وتحدد - بدرجة كبيرة - مانسطيع التفكير فيه داخل أى مجال.

وتقوم منهجية التفكيك عند دريدا، على الملاحظات السابقة خاصة حول الطبيعة المجازية للغة وتحولات الدوال والمداولات. فالتفكيك يأخذ مسألة البنية المجازية للنص مأخذ الجد. ولما كانت المجازات لاتختزل الى حقائق، فإن تكوينها بصفتها تلك هو جزء من النص. وطريقة التفكيك ترصد النقاط التي يطمس عندها النص بنيتة المنطقية. فهي طريقة فى قراءة النص

تتبع نشأة مؤسسات معينة. وهي مؤسسات تعبر عن تزايد دور الدولة وتدخلها في ومراقبتها للجوانب الشخصية في الأفراد بهدف إدارتهم والسيطرة عليهم من داخلهم. فالقيود والعقوبات ذات الطابع البدني تحولت إلى أشكال أكثر رقة في مظهرها الخارجي لكنها أكثر إحكاما للحصار الداخلي للأفراد، حيث تتحول المعاناة البدنية إلى معاناة نفسية، وحيث تتشكل لديهم رقابة داخلية على أنفسهم وشعور داخلي بالذنب وبالتهديد بالخطر الذي قد يأتي من أي مكان في أية لحظة.

وثمة موضوع آخر تدور حوله بعض كتابات فوكو، مثل نظام الأشياء (أو الكلمات والأشياء) وأركيولوجيا المعرفة، هو بنية الخطابات العلمية. والسؤال الذي يطرحه فوكو هنا هو ما هي مجموعة القواعد التي تسمح لأقوال معينة بأن تتشكل على ذلك النحو؟ إذ يلاحظ أنه في لحظات معينة وفي معارف معينة تحدث تحولات مفاجئة. وأن ثمة تغيرا قد حدث في قواعد تشكيل الأقوال التي تقبل على أنها علمية. أي أنه قد أصبح هناك «نظام» كامل وجديد للخطاب يجعل بالإمكان الفصل ليس بين ما هو صحيح وما هو زائف بل بين ما يمكن تحديده على أنه علمي وبين ما ليس كذلك. وظهور مثل هذه «الأنظمة» هو ما يسميه فوكو بالقطعة المعرفية. وهي تعبير عن انقطاع ما، يتركه فوكو دون تفسير، ربما مستهدفا بذلك إدخال عنصر الصدفة كمقولة في إنتاج الأحداث. (Gutting: 31)

ومصطلح أركيولوجيا، كما يستخدمه فوكو، ليس مستمدا من الجيولوجيا (أي تحليل الطبقات التحتية للترربة) ولا من الجنيالوجيا (أي وصف البدايات والتعاقبات) بل هو مستمد من الأرشيف Archive، أي مجموعة الخطابات* المنطوقة بالفعل والتي تحدد شروط ما يمكن اعتباره معرفة في فترة معينة. (Gutting: 29). ويميل الدارسون إلى التفرقة بين فوكو الباكر حين كان تركيز فكره يدور حول اللغة، وحول تكوين الذات داخل الخطاب، حيث كانت الذات الفردية كيانا فارغا،

بدوره على فكرة الاختلاف وليس التواصل التاريخي. فالمرخ الجنيالوجي يبدأ بالحاضر، ممسكا خيطا ملموسا، ويعود به إلى الوراء زمنيا حتى يصل إلى نقطة اختلاف. وعند هذه النقطة يبدأ العودة مرة أخرى إلى الأمام مفتتيا أثر التحولات التي طرأت على موضوعه، ومحافظا على الانقطاعات محافظته. على الروابط التاريخية. والفكرة هنا هي أن الخطابات / الممارسات، المغتربة، يتم استكشافها بحيث تبرز جوانبها السلبية في علاقتها بالحاضر محدثة انفجارا في «عقلانية» الظاهرة التي كانت أمرا مسلما به قبل ذلك.

والتحليل الجنيالوجي هنا، يختلف عن التحليل التقليدي في عدة نقاط:

فبينما يميل التحليل التقليدي إلى وضع الأحداث داخل أنظمة تفسيرية كبرى وداخل عمليات خطية متصلة ويحتفي باللمحات الكبرى والأفراد العظماء ويسمى إلى ايجاد نقطة تكون بمثابة أصل؛ يحاول التحليل الجنيالوجي التركيز على فردية الأحداث، ويتعد عما هو مشهود وفخم في اتجاه ما لا يحظى بالمصادقة ويعاني من التجاهل ويشكل طائفة كاملة من الظواهر التي سلبت توارخها.

فالجنيالوجيا، عند فوكو، تركز على المعارف المحلية والمتقطعة والتي توصف بأنها دون المستوى وغير شرعية، بهدف بعث الحياة في المعرفة التاريخية بنضالات تم استبعادها من التاريخ، وفي مواجهة دعاوى الكيان النظري الموحد الذي يقوم بتصنيف ذلك النوع من المعارف وبشكلها في تراتبية منظمة باسم معرفة حقيقية ما. كذلك تكشف الجنيالوجيا عن تعددية العوامل وراء أي حدث من الأحداث كما تكشف هشاشة التكوينات التاريخية.

. وتدور كثير من كتابات فوكو، من خلال قراءة تفصيلية وتحليلية للجنون، والمصح، والسجن، والمسألة الجنسية؛ حول نقد عملية الحداثة. وإحدى الخصائص الأساسية في كتاباته هي تكتيف فكرة تاريخية عامة في

(*) يبدو من الصعب تحليل ما يعنيه فوكو بالخطاب. فهو يتحدث عن التكوينات الخطابية وعن الممارسات الخطابية وغير الخطابية وعن لغة الخطاب وعن الخطاب نفسه كممارسة. لذلك يقترح بعض الباحثين (Sarup 70) فهم الخطاب على أنه ممارسات تشكل، بطريقة منهجية، الموضوعات التي نتحدث عنها. ويحدد آخرون (Gutting: 30) الممارسة بأنها ما يقع بين القول والفعل. أي القواعد التي تحدد الفعل من ناحية، والتي يتم تنفيذها في الأقوال من ناحية أخرى.

القوة والمعرفة. ومن هنا يصبح لكل مجتمع نظام حقيقته الخاصة به.

ليوتار : الوضع ما بعد الحداثي :

يطرح ليوتار في هذا العمل عدة أفكار كان لها تأثير في الفكر مابعد الحداثي.

فهو يذهب الى أن العلوم والتكنولوجيات قد شهدت خلال الأربعين سنة السابقة على كتابه (١٩٧٩)، اهتماما متزايدا باللغة: نظريات اللغة، مشكلات الاتصال والسيرنطيقا، الكمبيوترات ولغاتها، مشكلات الترجمة، تخزين المعلومات وبنوك البيانات.

هذه التحولات التكنولوجية كان لها أثر كبير على المعرفة. فصغر حجم الآلات وسهولة تداولها في السوق قد غيرت من طرق اكتساب التعليم، وتصنيفه، وجعله متاحا، واستثماره.

فقد تغيرت طبيعة المعرفة مع دخول المجتمعات عصر ما بعد الحداثة. فسوف يصبح أى كيان للمعرفة غير قابل لأن يترجم إلى معلومات كمية، خارج مجال الاهتمام. ومجالات البحث الجديدة سوف يحددها مدى امكانية ترجمة نتائجها الى لغة الكمبيوتر. فالمعارف المكمترية* computerized أصبحت أو في طريقها الى أن تصبح القوة الأساسية في الانتاج. وهو ما يؤثر بالتالي على تركيب قوة العمل في البلدان المتقدمة. والشركات متعددة الجنسية والتي هي أداة دوران رأس المال واتخاذ القرارات الاستثمارية، أصبحت خارج مجال سيطرة الدول - القومية. وأصبحت القوة والمعرفة هما ببساطة جانبان لنفس المسألة الخاصة بمن يقرر ومن يعرف.

لم تعد «الحقيقة» هي معيار المعرفة، بل أصبح المعيار هو كفاءة الأداء (التكنولوجيا) أو الحكمة الأخلاقية (العادلة / السعادة) أو الحس الجمالي. وأصبحت المعارف تقيم وفقا لمدى تحقيقها للمعايير المقبولة داخل الدائرة الاجتماعية لصناع المعارف. وهي تشبه في ذلك ألعاب اللغة التي تحدث عنها فثجنشتين. فكل فئة من فئات القول المتنوعة، يمكن تعريفها من خلال القواعد التي تحدد خصائصها ومن خلال

تمثل نقاط تقاطع الخطابات؛ وبين فوكو المتأخر حيث تجاوز الحتمية اللغوية إلى النظر إلى الأفراد باعتبارهم تكوينات ناتجة عن علاقات القوة وحيث أصبح الاعتماد المتبادل بين القوة والمعرفة هو الذى يكون منظوره الاستراتيجى. وهى النظرة التى نراها فى «المراقبة والمقاب» وفى «تاريخ المسألة الجنسية».

فالقوة الحديثة تعمل من خلال بناء قدرات «جديدة» وأنماط من النشاط أكثر مما تعمل على الحد من تلك التى كانت موجودة من قبل. والقوة هنا لها خاصية الشبكة التى تمتد خيوطها فى كل مكان. ونقطة ارتكاز فوكو فى تحليل القوة هى العمليات التى تتكون بها الذات نتيجة لتأثيرات القوة. والقوة لا تتركز فى بنية ما أو مؤسسة ما ذات وضعية خاصة. كما أنها لا تقوم على مجرد الكبت أو التقييد أو المنع بل هى تنتج حقيقة، تنتج نطاقات للموضوعات وطقوسا للحقيقة. فممارسة القوة نفسها تخلق وتتسبب فى تكون موضوعات جديدة للمعرفة. ومن الناحية الأخرى، فالمعرفة ايضا تنتج تأثيرات على القوة. بل تصبح قوة من حيث انها تعرف الآخرين وتتحول إلى أحد أنماط المراقبة والتنظيم وال ضبط.

(Sarup: ch.3)

وربما كان من المفيد، لتبسيط العلاقة المعقدة والديناميكية بين القوة والمعرفة عند فوكو، أن نفهمها على أن القوة تشكل المعرفة، من خلال استراتيجيات غير معلنة لكنها متحققة فى كل مكان، تلعب أساسا على تشكيل المعنى لدى الأفراد بما فيه صورة الذات وصورة العالم الذى تحيا فيه، وتحدد قواعد ما يقبل على أنه صحيح وما لا يقبل لأنه زائف، وما هو أخلاقى وما ليس كذلك، وهكذا. وهذه المعانى تمثل بالنسبة لأفرادها، حقيقة ما. بينما هى حقائق صنعتها استراتيجيات القوة، التى لا تتموضع فى أى كيان أو مؤسسة محددة. وكل من صورة الذات والعالم واستراتيجيات القوة تنطوى، بل لا تنأسس، إلا على المعرفة. من هنا ذلك التداخل والتشابك البنيوى بين

(*) المصطلح للدكتور أحمد مستجير.

المنفصلين، وكانت «النقلات» في أي منهما تقاس وفقا لتلك القواعد؛ فليس بإمكاننا الحكم على «نقلة ما» في أحدهما وفقا لقواعد الأخرى. كذلك فكلاهما ضروري بنفس القدر.

على أن ليونار يقوم هنا - كما يلاحظ «ساروب» - بالتفافه في سياق استدلالاته، إذ يعود فيجعل المعرفة العلمية تحتاج، لكي تضيء مشروعية على جدارتها المعرفية، إلى أن تؤسس نفسها على المعرفة الحكائية.

ومن بين الحكايات المؤسسة (أو الكبرى) يميز ليونار حكايتين: أحدهما خاصة بتحويل الإنسانية، والثانية خاصة بالوحدة التأملية للمعرفة. وواضح أن الأولى تشير إلى ماركس، بينما تشير الثانية إلى هيجل.

وما يذهب إليه ليونار هو أن مثل هذه الحكايات الكبرى لم تعد ذات وظيفة في المجتمع المعاصر. ذلك أن تطور التكنيك والتكنولوجيا نقل مركز الثقل من «الغايات» التي يستهدفها الفعل إلى «الوسائل» التي يتحقق بها.

وهذه النقلة من «الغاية» إلى «الوسيلة» جعلت المعرفة العلمية تتحول من البحث عن الحقيقة إلى تحقيق كفاءة الأداء (الأدائية) أي تحقيق أفضل معادلة ممكنة بين المدخلات والمخرجات. وهي عملية من شأنها دعم مراكز القوة. ومادامت الأدائية تزيد من القدرة على انتاج الدليل، فهي تزيد أيضا من القدرة على أن تكون صوابا.

وبذلك أصبح هدف التعليم هو اكتساب القدرة على تفعيل البيانات المناسبة في حل مشكلة ما هنا والآن، وعلى تنظيم تلك البيانات لتكون استراتيجية فعالة. والمهم هنا هو تنظيم البيانات بطرق مبتكرة مما يستدعي القدرة على التخيل. فالتخيل هو الذي يتيح لمن يمتلك إما أن يقوم بنقلة داخل القواعد المتعارف عليها أو أن يخترع قواعد جديدة، أي لعبة جديدة. (Saurp, 117ff)

«لدولز» و«جوتاري»: العودة إلى الصوري

المقولة الأساسية لدولز وجوتاري (في كتابهما: ضد عقدة أوديب: الرأسمالية والفصام) هي أننا آلات تحركها الرغبة.

الاستخدامات التي توظف فيها. والقواعد هنا لا تنحصر معها مشروعيتها بل هي موضوع للتعاقد أو الاتفاق بين اللاعبين، وإذا لم توجد قواعد لا توجد لعبة. وكل قول هو «نقلة» داخل اللعبة. والرسائل المختلفة تختلف في أشكالها وفي تأثيراتها وفقا لما إذا كانت إشارية أو توصيفية أو تقييمية أو أدائية، الخ. كذلك تنطوي ألعاب اللغة على منافسة أو صراع بين اللاعبين.

على أن المعرفة العلمية لا تمثل كلية المعرفة، فهي توجد دائما في تنافس مع نوع آخر من المعرفة هي المعرفة الحكائية (السردية). فالمحكيات (مثل القصص الشعبي، والأساطير، والخرافات والحكايات) تمنح شرعية للمؤسسات الاجتماعية أو تمثل نماذج (إيجابية أو سلبية) للتكامل داخل المؤسسات القائمة. والحكايات تحدد معايير الكفاءة وأو توضح كيفية تطبيقها. وهي تحدد بالتالي ما الذي يستحق أن يقال أو يفعل في الثقافة المعنية.

وفي المجتمعات التقليدية، تلعب المحكيات دور المحدد لمعايير كفاءة الأداء في القول والسلوك، وهي العملية التي تتحقق من خلالها علاقة الجماعة بنفسها وبالوسط المحيط. وداخل الشكل الحكائي تتداخل أنواع القول المختلفة (الخاصة بالحقيقة، والخاصة بالعدل، والخاصة بالجمال). فما ينتقل من خلال تلك الحكايات إنما هو مجموعة القواعد التي تكون الروابط الاجتماعية.

ونناقش ليونار تراجع تلك المعارف الحكائية أمام طرق التفكير التجريدية، والإشارية أو المنطقية والمعرفية، وهي الطرق التي تربط عادة بالعلم. ففي اللعبة اللغوية الخاصة بالعلم نجد أن المرسل يفترض فيه أن يكون قادرا على البرهنة على مايقول، وعلى أن يفند عكس مايقول. وفقا لقواعد التحقق والتكذيب. الأمر الذي يتيح إمكان الاجماع على حقائق معينة.

كذلك تتطلب المعرفة العلمية الابقاء على نوع واحد من ألعاب اللغة، هو الإشاري، واستبعاد الأنواع الأخرى.

ولما كانت المعرفة العلمية والحكاية كلتاهما تقوم على قواعد لعب مختلفة تتحقق داخل مجاليهما

وكون أن عالمانا مشبع بالعلامات هو فارق نوعي بينه وبين ما سبقه من عصور.

ولأن كل الأشياء أصبحت مجموعة معينة من العلامات، فإنها تصبح بالتالي أشياء مصطنعة وتفقد الأصالة. لأن خاصية العلامات هي أنها «محاكيات». ولأ معنى للدعاء بأن ثمة حقائق وراءها. لأن ما نمارسه فعلا هو العلامات. بل لا وجود إلا للعلامات. وإذا كان بإمكاننا أن نثبت مثلا أن الأنباء في التلفزيون ليست حقيقة بل هي بناءات حول الحقيقة، فكيف يصبح بإمكان الناس أن تنصرون أنه وراء تلك العلامات توجد أحداث حقيقية؟ فالواقع يبدأ وينتهي مع العلامات التي تظهر على الشاشة. وأى ناقد يقول بوجود حقيقة (واقع) وراء هذه العلامات إنما يضيف هو نفسه علامة «أخرى» لها نفس السمات.

فبينما كان يعتقد سابقا أن العلامات هي «تمثيلات» (أى تشير إلى واقع خارجها) فإننا أصبحنا اليوم نعرف جميعا أن العلامات هي «محاكيات» (Simulations) لا أكثر. فنحن نعرف جميعا، وليس المثقفون وحدهم، أن الكوكاكولا «لا تعلم العالم كيف يغنى» وأن ملابس الجينز ماركة ليفاي لن تعيد الشباب إلى من يرتديها، فهي مجرد زيف، مجرد محاكيات.

أما فاتيماو فانه يرى أن النمو الهائل لوسائل الإعلام قد وضع نهاية لثقة الحدائين في «الحقيقة» و«الواقع» لأنها جعلت من غير الممكن أن يلتزم أحد برؤية الأمور من جانب واحد منفرد.

على أن فاتيماو يرى جانبا آخر فى عملية انتشار تكنولوجيا وسائل الاتصال هي أنها منحت صوتا لجماعات ومناطق وأمما متعددة ومتنوعة بحيث لم يعد أمام المتلقين إلا أن يروا عديدا من «الحقائق» ومن «المنظورات» حول مختلف الموضوعات والأحداث. فالاختلافات تقع فى مدركات أى منا بوصفها حقائق متعددة تتخذ مسارها عبر موجات الهواء.

أما «مارك بوستر»، فهو يرى أن المجتمع المعاصر يختلف عن كافة المجتمعات السابقة بسبب نمط

ويذهبان إلى أن السياسى هو الشخصى. وأن الطاقة النفسية المحركة للرغبة (الليبدو)، تخترق كلا من المجال السياسى والنفسى.

ويريان أن ثمة «حكايات مؤسسة» (Master Narratives) تعيد صياغة الواقع بلغتها ثم تعزو إليه «المعنى» الذى صاغته كفتسفر له. (مثل الماركسية).

وهما ضد التعميمات السياسية، ويريان أن الرغبة الفورية تنساب خلال ممارسات المجموعات الصغيرة وتؤدى إلى الفعل الجماعى. حيث يصبح اللاشعور قوة سياسية.

وهما يحتفيان بالمرحلة النفسية الصورية (الخيلية) عند لاكان (مرحلة الحضور الصورى المباشر وقبل اللغوى)، ويريان أن العودة إلى تلك المرحلة هي التي تضع نهاية لديكتاتورية الرمزى (اللغوى - الاجتماعى). وهي الحالة التى تتمثل فى الفصام، حيث التدفق اللاشعورى المباشر والتماس مع الحقائق الأساسية حول المجتمع.

(Sarup. 99 ff.)

التحول الرمزى للعلام: بودريار وآخرون:

ربما كان التحول المعلوماتى للممارسة الاجتماعية، بما يتضمنه من أسلوب جديد للحياة اليومية، وبما يشير إليه من إحاطات عقلانية الحداثة، وبما يوجهه من تركيز على بنية اللغة وامكان تحويلها إلى كميات معلومات، وبما يشيعه من «علامات» و«رموز» و«نماذج محاكاة» و«واقع افتراضى»، قد وجد تعبيره الواضح والمباشر لدى كل من «جين بودريار»، و«جيانى فاتيماو»، و«مارك بوستر».

فنقطة البداية فى فكر «بودريار» هي أن عالم اليوم تجرى عملياته من خلال دوران لانهاية له من العلامات سواء فيما يختص بما يحدث فى العالم (علامات عن الأنباء) أو بنوع الهوية التي يود المرء أن يبدو عليها (علامات عن الذات) أو الوضع الاجتماعى (علامات المكانة والتقدير) أو الغرض من بناية معينة (علامات معمارية) أو التفضيلات الجمالية (علامات عن أشكال وألوان الحوائط والمناضد والأثاث وما إلى ذلك) .. الخ.

تكون الهويات المتعددة.

ذلك أن «العلامات» لم تعد تشير إلى واقع معطى بل أصبح «تدفق الدوال» هو السمة المميزة لهذا العصر.

فما يراه «بوستر» هو أن الناس كانوا يوماً يقولون ويفعلون وفقاً لما هو متوقع منهم؛ ثم اكتسبوا فيما بعد حساً بالاستقلال الذاتي واستعملوا الكتابة بالذات ليصفوا ما كان يحدث في العالم خارج أنفسهم؛ ثم جاء العصر ما بعد الحدائى ليشهد انتشار المحاكيات التى كان من شأنها أن حطمت اليقينيات التى كانت موجودة من قبل. ولأن الذات لم تعد قادرة على أن ترى «حقيقة» ما وراء العلامات، فلم يعد أمامها سوى أن تتفتت وتشتت وتصبح غير قادرة على ادراك أية حقيقة موضوعية.

على أن بوستر يرى أنه رغم الخلخلة التى أحدثتها تلك التحولات، فإنها ذات خاصية تحريرية. ذلك أن أزمة «التمثيلات» قد أنتجت علامات لا تشير إلى شىء، وبالتالى حررت الناس، على الأقل، من استبداد «الحقيقة».

(Webster, ch.8).

المعلومات. ذلك أن انتشار تكنولوجيا المعلومات وبالتالي المعلومات المنقولة عبر وسائط الكترونية، له أبعد الأثر على طريقتنا فى الحياة، بل وعلى الطرق التى نفكر بها حول أنفسنا، لأنه يغير «شبكة علاقاتنا الاجتماعية». و«بوستر» يطور نماذج مختلفة «للتبادل الرمزي» تتكون وتسود خلال عصور مختلفة.

فهناك عصر الشفاهة؛ حيث كانت التفاهات بين الناس تتم وجها لوجه. وبالتالي كان أسلوب الحياة ثابتاً لا يتغير، وكانت الذات مندمجة فى المجموع، وكان التبادل الرمزي يتم من خلال قول ما هو متوقع ومقبول من الجماعة. وهناك عصر التبادل الكتابي؛ حيث كان للعلامات دور تمثيلي (تمثيل للواقع) وحيث كانت الذات تدرك على أنها عقلانية ومسؤولة عن أفعالها.

ثم هناك عصر الوسائط الإلكترونية؛ حيث أصبحت العلامات مسألة محاكيات معلوماتية وأصبحت خاصيتها غير التمثيلية هى الأساس. وبذلك أصبحت الذات بلا مركز، متناثرة، ومتكشرة وفى حالة عدم استقرار دائم. فهى دائمة الحركة فى قلب عملية متصلة من خلال



قراءة لمفهوم «الحكاية» عند ليوتار وريكور كمنظورين متقابلين لما بعد الحداثة

منى طلبه *

أولاً : موضوع الدراسة :

١- الموازنة بين ليوتار وريكور

٢- الأسطورة والحكاية : من التصديق الى الوعى

ثانياً : تعريف الحكاية

١-١- ليوتار وأنماط المعرفة الحكائية

ب - ما بعد الحداثة تمرد أم ميلاد جديد للنظام

ج- ميثاق الحكاية ما بعد الحداثة

١-٢- ريكور والحكى كضرورة معرفية

ب - الهرمنيوطيقا والميلاد الجديد للحداثة

ثالثاً : الحكاية والزمن

١-١- ليوتار : ثنائية الزمن ونهاية التاريخ

١-٢- ريكور حكاية الزمن واستمرار التاريخ

رابعاً : الحكاية واللغة

١-١- ليوتار : إدائية اللغة والرابطة الاجتماعية الشكلية

أولاً : موضوع الدراسة :

١- الموازنة بين ليوتار وريكور:

لعل أول ما يلفت الانتباه عند النظر الى ما أنتجته

الفلسفة والنقد الأدبى المعاصران هو تضخم مصطلح

«الحكاية» RECIT الذى أصبح يستخدم فى سياقات

ودلالات غير تلك التى اعتدنا عليها فى الفكر التقليدى.

وأحاول فى هذا المقال توضيح مفهوم الحكاية فى الفكر

(*) مدرس فى قسم اللغة العربية - جامعة عين شمس.

المعاصر فى علاقتها الوثيقة بالفكر واللغة الإنسانية،

وذلك من خلال الموازنة بين مفهوم الحكاية RECIT

عند علمين معاصرين من أعلام الفلسفة الفرنسية هما

جان فرنسوا ليوتار - JEAN FRANCOIS LEY

OTARD وبول ريكور Paul Ricoeur.

ويعد ليوتار من أهم الشخصيات المنظرة لفلسفة «ما

بعد الحداثة»، فى حين أن ريكور هو من أهم الفلاسفة

المنظرين لفلسفة «الهرمنيوطيقا». ويشترك الفيلسوفان فى

«تعريف الحكاية لا بوصفها حقلاً جديداً هاماً للبحث،

بل أبعد من ذلك بوصفها لحظة محورية للعقل البشرى،

ونمطاً للتفكير مشروعاً بقدر مشروعية المنطق

الصورى» (١)، وهما يرسخان فى هذا الإطار لفلسفتين

متقابلتين: فلسفة ما بعد الحداثة عند ليوتار، وفلسفة

الهرمنيوطيقا عند ريكور من داخل رحم واحد، هو رحم

امتزاج النظرية بالتطبيق فى الفلسفة المعاصرة بوجه عام.

«إذ لم تعد الفلسفة المعاصرة تقنع بالتحرك فقط داخل

مفاهيم نظرية بحتة، بل نجدها وقد هبطت الى عالم

الإنسان، وبدلاً من أن تتخذ نقطة بدئها من الممثل

الفكرية، نراها وقد أصبح اهتمامها ينصب على الأحداث

الباطنية والخارجية على السواء، [لقد أصبحت الفلسفة]

تحويلاً لأحداث التجربة من خلال العقل» (٢)، هكذا

يعبر كل من ليونار وريكور عن منحى عصرى جديد يربط مبحث المعرفة فى الفلسفة، بمباحث الأدب واللغة والتاريخ، ويصل النظرية بالواقع. مما يتعدى معه الفصل بين النظرية الفلسفية والواقع الاجتماعى الغربى الذى تحاول النظرية إدراكه وتوصيفه بل وتوجيهه.

ولكن وعلى الرغم من أن الفيلسوفين ينظران الى بنية الحكاية الأدبية بوصفها بنية ذهنية ولغوية تتم على أساسها المعرفة فى المجتمع الإنسانى، إلا أنهما يختلفان فى تعريف هذه البنية، وفى تقييم وظيفتها المعرفية. وقد يغرى هذا الاختلاف بالفصل التام بين الفلسفة المابعد حدائية والفلسفة الهرمينوطيقية، إلا أننا سوف نرى أن هذا التقابل الحاد ينتظمه فى العمق تكامل عامل على تقدم الحضارة الغربية بحسب واقعها المتاح. مما قد ينبهنا ربما الى ما يخصنا وما يمكن لنا عمله - نحن أبناء العالم الثالث (كما يطلقون علينا) - إزاء هذه الاحتفالية المعرفية الهائلة بالحكاية، وسوف أحاول فى هذا المقال عرض وجهتى النظر هاتين فى تقابلهما وتكاملهما فى إطار الحضارة الغربية، من خلال مراجعة كتاب «الوضع المابعد حدائى» - LA CONDI-TION POST MODERNE 1979 لليونار، وكتابى ريكور «الزمن والسرد» الصادر فى ثلاثة أجزاء TEMPS ET RÉCIT 1985-1983 و«الأنما بوصفها الآخر» SOI-MÊME COMME UN AUTRE 1990، وذلك لأن كتابى ريكور يكمل الواحد منهما الآخر فيما يتعلق بالقضية الرئيسية موضوع الموازنة فى هذا المقال وهى: علاقة الحكاية الأدبية بالدرس الفلسفى، أو بالأحرى علاقة بنية الحكاية بطريقة عمل الفكر واللغة والمجتمع الإنسانى.

وأود لفت الانتباه - فى البدء - الى أن ثمة فروقا بين ما بعد الحدائة والتفكيك والهرمينوطيقا، فكل من التفكيك والهرمينوطيقا منهج نقدى للغة والفكر، فى حين أن ما بعد الحدائة هو مفهوم يعبر عن طابع عام لواقع المجتمع الغربى المعاصر فى مختلف ظواهره. ويتنصر مفهوم ما بعد الحدائة لنسبية المعنى، فى حين أن التفكيك يقوم على تقويض المعنى، وتقوم الهرمينوطيقا على البحث عن كلية المعنى ونسبية

التأويل. وعلى الرغم من أن المنهج المابعد الحدائى ليس موضع موازنة دقيقة بالمنهج الهرمينوطيقى، فإن ما يهمنا فى هذا السياق هو تتبع مفهوم الحكاية كموضوع أساسى مشترك عند المابعد حدائى (ليونار) وعند الهرمينوطيقى (ريكور). وقد وازن من قبل الفيلسوف الإيطالى فانيمو بين الحدائة وما بعد الحدائة والهرمينوطيقا فى كتابه «نهاية الحدائة»، لوقوعها جميعاً ضمن الحقل الفلسفى الغربى المعاصر.

٢- الأسطورة والحكاية

ملاحظة أخيرة أود لفت الانتباه إليها قبل أن أشرع فى المقال الموازن بين ليونار وريكور، هى أن مصطلح «الحكاية» فى الدرس الفلسفى والنقدى المعاصر - فى تقديرى - هو تطوير للفظ «الأسطورة» التى كانت مادة للعقيدة، ثم تطورت - بفعل دراساتها - الى بنية ذهنية أو عقلية هى «الحكاية» أى الوحدة الأساسية المكونة للأسطورة. وعلى الرغم من أن الفضل يعزى الى كلود ليفى شتراوس (ولد عام ١٩٠٨) فى تحويل «الأسطورة» من مادة للعقيدة، أو للدرس البلاغى التقليدى، الى بنية ذهنية عقلية هيكلية مجردة تتكون من عناصر بينها علاقات، فإن مثل هذا التحويل له إرهاباته البعيدة فى التاريخ الإنسانى، التى ربما تعود الى الحقبة نفسها التى كان يعتقد فيها بصدق الأسطورة.

فقد عرفت الأسطورة منذ نشأتها من يتحولون بها من مجرد صورة قابلة للتصديق الى لغة قابلة للتفسير. وقد كانت قصائد هوميروس (إنجيل الإغريق) مسئولة عن تثبيت وتدعيم صور الآلهة الشبيهة بالبشر فى أذهان الناس، هذه الآلهة التى تستطيع فعل كل شيء ماعدا تحدى القدر، حتى أن زيوس نفسه ملك الملوك وسيد الآلهة فى الأسطورة اليونانية كان يستطيع أن يتحدى القدر ولكن كان من الخير له ألا يفعل. وقد فسرت هذه الأساطير - ومنذ العصور الإغريقية - بوصفها مناظرة للحقائق الفلسفية كما نرى مثلاً عند الفيلسوف أمبيدوقليس الذى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد، فهو يرى أن الإله زيوس هو رمز النار، والإلهة هيرا رمز الهواء. كذلك فسرت الأساطير بوصفها انتمكاساً لظواهر اجتماعية، ففسر الفيلسوف اليونانى إبيميير (فى القرن

الرابع قبل الميلاد) فى كتابه المفقود «السجل المقدس» ظاهرة تعدد الآلهة والأرباب فى الأساطير بأنهم هم الحكام والملوك القدماء الذين ألهموا أنفسهم بأنفسهم، أو ألهموا من قبل معاصريهم وأسلافهم لأنهم كانوا قد أدوا خدمات جليلة للناس، وربما ظهرت تفسيرات شبيهة قبل إلهيمير نفسه، فقد رأى هيرودوت أن الآلهة هم عظماء تاريخيون مؤلهون، وفسر الأساطير على أنها انعكاس للأحداث التاريخية.

وعن هذه الأساطير: نشأ النظر الفلسفى والعلمى اليونانى فقد حاول طاليس - مؤسس الفلسفة - فى فجر القرن السادس قبل الميلاد أن يسأل - وفق الأساطير اليونانية - عن نشأة الكون من الماء ومن الانفصال أو الاتصال الجنسى بين الأرض والسماء، وأن يجيب عن هذا السؤال بمصطلحات المادة فرأى أن الأشياء جميعاً هى أشكال متنوعة من الماء الذى لاغنى عنه للحياة. ولم تنحر هذه النظريات العلمية من الأسطورة حتى عند أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م)، وأرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م). اللذين فسرا العالم على أساس وجود صانع أول ومثل أزلية لاتغير، أو على أساس وجود محرك أول يحرك العالم كما يحرك المحبوب محبه دون أن يحتاج إلى أن يقوم بأدنى حركة.

وفى العصور الوسطى نجح الاسكولائيون فى التوحيد بين هذا المحرك الذى لايتحرك وبين أب يسوع الدائب العمل. كما فسرت الأساطير على أنها مجازات وكتابات كما هو الحال عند بوكاتشيو (١٣١٣-١٣٧٥) فى كتابه «سلالة الآلهة». وقدم الفيلسوف الانجليزى فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) فى كتابه «حكمة القدماء» عدداً من التفسيرات للأساطير الاغريقية على أساس أنها استعارات وكتابات للحقائق الفلسفية.

وفى العصر الحديث نجد ديكارت (١٥٩٦-١٦٤٩) وقد فصل بين المعرفة العلمية والمعرفة الأسطورية والدينية، واضعاً أسس الدراسات العلمية الوضعية فى القرن السابع عشر. غير أن التفسير النفسى للأسطورة ما لبث أن عاد ليظهر فى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على يد فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩)، فهو يعود بنشأة الأخلاق والدين وتأنيب الضمير الى عقدة

أوديب والتمرد على الأب، فكانت الأساطير - عنده - تعبيراً عن اللاوعى الفردى، ثم أصبحت - فيما بعد - تعبيراً عن اللاوعى الجمعى عند يونج (١٨٧٥-١٩٦١). ولكن الازدهار الحقيقى لتفسير الأسطورة بدأ مع الدعوة للنظر إليها كنص له منطقته الخاص عند شيلينج (١٧٧٥-١٨٥٤) فى كتابه «فلسفة الميثولوجيا»، أو بوصفها كتابات ومجازات عنها نشأت اللغة وتوسعت كما يرى ماكس مولر (١٨٢٣-١٩٠٠)، أو بوصفها «قوة اجتماعية مهمة، ترسى أسس المجتمع وقوانينه، وقيمه الأخلاقية» عند برونيلاف مالبونفسكى (١٨٨٤-١٩٤٢).

فى حين حاول باحثون آخرون التفتيش عن مظاهر استمرار الأسطورة فى المجتمع الحديث، فالأسطورة هى نص مناظر للغة من جهة، ولمظاهر الحياة السياسية المعاصرة من جهة أخرى عند كاسيرر (١٨٧٤-١٩٤٥). وقارن ميرسيا إلياد (١٩٠٧-١٩٨٦) فى كتاب «أسطورة العود الأبدى» وكتاب «الأساطير والأحلام والأسرار» بين النماذج العليا للأساطير وبين النماذج العليا للأيديولوجيات السياسية فى المجتمع الحديث، وبين تمثل الزمان والتاريخ فى الأساطير، وتمثله فى الأيديولوجيات الفلسفية مثل فلسفة هيجل التى تجعل من الحدث التاريخى تجلياً للروح المطلق، أو الفلسفة الماركسية التى تستهدف «الخلاص». كما أكد رولان بارت (١٩١٥-١٩٨٠) فى كتابه «ميثولوجيات» على استمرار هذه العقلية الأسطورية فى المظاهر المدنية الحديثة السينما والمسرح ومراسم الزواج والأزياء والتى تنتمى الى الأيديولوجيا البرجوازية، تلك التى تحول وضعها التاريخى فى الغرب الى أسطورة دائمة أو ميثا-لغة. ويرى بارت أن الانسان - فى النهاية - لا يدرك واقعه إلا من خلال لغة أيديولوجية أو لغة شعرية، وكلاهما امتداد للغة الأسطورة. وأشار برجسون الى استحالة تجاوز الأسطورة (١٨٥٩-١٩٤١) ذلك أن العالم يبدو كآلة تصنع الآلهة فكل إله ينفى محل محله إله آخر(٣).

هكذا كانت الأسطورة ومنذ نشأتها إما حافزاً لمعرفة علمية، إما أنها - وفق الدرس الحديث - تشكل بنية

تكمُن الكفاءة التي يتم على أساسها وضع المعايير التي تؤدي أو يمكن أن تؤدي بها اللغة في المجتمع.

من هذا المنطلق، أي من خلال تعريف ليونار للحكاية كبنية معرفية، يميز ليونار بين ثلاثة أنماط للمعرفة الإنسانية: الأولى: في المجتمع القبلي، والثانية: في المجتمع الحدائي، والثالثة: في المجتمع ما بعد الحدائي. ونلاحظ في هذا الصدد أن المجتمع القبلي يستقل بمصطلح المعرفة الحكائية، والمجتمع الحدائي تسوده المعرفة الميتا - حكاية، أما المجتمع المابعد حدائي فيستقل بحسب رأى ليونار بالمعرفة العلمية. ذلك أن المجتمع البدائي يعتمد في إنتاجه للمعرفة وتحديد مشروعيتها على «الحكاية» الأسطورية أو الخرافية الشعبية الخيالية، كما يعتمد في نقل هذه المعرفة وفرضها على منهج الرواية من شخص لآخر بما يحفظ وحدة هذا المجتمع القبلي. والمجتمع الحدائي يعتمد في إنتاج المعرفة وتحديد مشروعيتها على «الميتا-حكاية» أو «الحكاية الكبرى» أي على (أيديولوجيا سياسية) أو (نظرية فلسفية تأملية) لها شكل الحكاية الأسطورية الوهمية، وهذه الحكاية الكبرى تعتمد في نقلها وفرضها على منهج تبريري تقوم به المؤسسات. أما المجتمع المابعد حدائي التكنولوجي، فلا يعتمد على أية حكاية أو ميتا حكاية تبريرية، وتستمد مشروعية المعرفة فيه من المعلومات التي يسمح بتدفقها التطور التكنولوجي وبنوك المعلومات وأجهزة الكمبيوتر، ولا يتحكم في إنتاج هذه المعرفة النقل أو التبرير كما هو الحال في المجتمع البدائي والمجتمع الحدائي - وإنما يتحكم فيه منهج برامجمائي عملي ليس بحاجة إلى «أصول اجتماعية أو أهداف كبرى» وإنما إلى ابتكارات جديدة أو «نقلات جديدة وغير متوقعة»، فالعقد المؤقت هنا يحل محل المؤسسات والأهداف الكبرى، وهذا العقد يتسم بمرونة تستجيب لتنوع الابتكارات وحاجات الذات الفردية.

النمط المعرفي الحكائي

ويقصر ليونار في تعريف النمط المعرفي الحكائي على نموذج خطائين واحد هو الخطاب الأدبي الخرافي والشعبي، ويضرب مثلاً عليه بالحكاية الخرافية أو القصص

عميقة لأواعية للثقافة واللغة والفكر والنفس في المجتمع الإنساني، إما أنها تمثل معرفة بدائية خرافية مفارقة للمعرفة العلمية في المجتمعات الحديثة، أو أن نماذجها العليا وصورها ورموزها لا تكف عن التناسخ في أشكال وصور جديدة في الأيديولوجيات السياسية ومختلف أشكال السلوك الاجتماعي في المجتمعات الحديثة، إما أنها بنية ذهنية لا يمكن للإنسان تجاوزها.

على هذا النحو نرى أن مصطلح «الحكاية» بوصفه «نمطاً للتفكير»، ليس نبذة غريبة عن تراث معرفي صاحب الأسطورة منذ نشأتها وحتى يومنا هذا. كل ما في الأمر أن الأسطورة كبنية ذهنية إنسانية يتم تمثيلها عن وعي تارة أو عن غير وعي تارة أخرى، وكلما تقدم الوعي في الكشف عن هذه البنية كلما كان أقدر على تقويم مساره في التاريخ. أو إن شئت قلت أن الأسطورة تراوحت ومنذ نشأتها ما بين كونها مادة للتصديق أو مادة للتأمل.

بهذه المقدمة المختزلة نقلت بعض الأضواء على جذور مفهوم «الحكاية» عند كل من ليونار وريكور، لنبدأ تحليلاً لخطاب كل منهما من خلال ثلاثة مداخل رئيسية هي: تعريف الحكاية، الحكاية والزمن، الحكاية والغة.

ثانياً : تعريف الحكاية

١-١- ليونار وأنماط المعرفة الحكائية

١- ليونار: يعرف ليونار الحكاية من حيث وظيفتها المعرفية، أي من حيث هي شكل للخطاب يضع المعايير اللازمة لإنتاج المعرفة في مجتمع ما. فالبطل في الحكاية - صفاته وغايته - هي التي توجه المعرفة في المجتمع، وتحدد ما هو مشروع منها وما هو غير مشروع، وتميز بين من يعرف ومن لا يعرف. والتصديق بالحكاية هو الذي يضفي قوة لمشروعية هذه المعرفة ويعطيها صفة الحقيقة، وهو ما يؤدي في النهاية إلى ما يسمى بالإجماع الانفاقي أو التواصل بين أفراد الجماعة في هذا المجتمع. ومثل هذه الحكاية ليست مطابقة - من حيث بنيتها ووظيفتها - للبنية الذهنية التي يتم على أساسها تشريع المعرفة وإنتاجها فحسب، ولكنها مطابقة أيضاً لبنية اللغة في هذا المجتمع، ففي هذه الحكاية

للنظام، كما كانت الماركسية فى البلدان الشيوعية، النموذج ذا الصبغة الكلية الشمولية تحت اسم الماركسية ذاتها، وحرمت الصراعات ببساطة من الحق فى الوجود» (٦) ومثل هذه الميتا - حكايات السياسية والفلسفة جميعاً - فى نظر ليوتار - هدفها خلق مجتمع يشكل كلاً عضوياً، وعمليات التجديد الخاصة بهذه الميتا-حكايات هدفها إعادة التوافق الداخلى، ولا يمكن أن تكون نتيجتها سوى مجرد صلاحية النظام، فكل مشكلة تحيل الى حالة النظام ككل، وهو ما يؤدى الى حالة من بارانويا العقل أو جنون العظمة أو الفاشية.

ومن هنا يأتي العقل المابعد حدائى ليتشكك إزاء هذه الميتا - حكايات التنويرية والفلسفة التى أطاحت بالماضى لتسرع بخطاها نحو «اليوتوبيا» التى ترسخ لفكرة التقدم فى المستقبل، وهو ما لم يتحقق إذ كانت حصيلة هذه الميتا حكايات حروباً ومشاحنات واستعماراً وإرهاباً وهيمنة وقنابل ذرية وتهديدات نووية. فمثل هذه الميتا-حكايات تنكسر للماضى بصورة جذرية وتراهن على المستقبل بما يجعلها تضحي بإواقعها الراهن، فالشعب والواقع والعلم الوضعى ليست إلا صورا فظة لما يجب تحقيقه. ومن ثم فإن راي هذه الميتا-الحكاية لا يجب أن يكون الشعب الذى يتمرغ فى وضعية معرفته التقليدية، وإنما يجب أن يكون الراوى ميتا - ذات تعبر عن الشعب من خلال توسط المعرفة التأملية (٧).

النمط المعرفى لما بعد حدائى

أما النمط المعرفى المتقطع للوضع التكنولوجى المعلوماتى المابعد حدائى فتسوده ثلاثة أنواع من الخطاب:

١- خطاب يستهدف تحويل المعلومات الى سلعة للاستهلاك والربح، ومثل هذا الخطاب يؤسس لسلطة اقتصادية مكونة من رجال الأعمال والمديرين المتحكمين فى المعرفة والمعلومات وسبل احتكارها وتسويقها كسلعة، وهو ما تمثله الدولة الرأسمالية وطبقة التكنوقراط ومديرو المنظمات الكبرى من جهة، والشركات المتعددة القوميات من جهة ثانية.

٢- خطاب يستهدف تحويل المعلومات وتدفقها عبر وسائل الإتصال الى مادة للتواصل الحر الشفاف بين

الشعبية عند قبائل الكاشيناهوا الهندية. و«تحكى القصص الشعبية ما يمكن تسميته أنواع التأهيل الإيجابية والسلبية، وتعبير آخر النجاحات والإخفاقات التى تلاقيها جهود البطل، وهذه النجاحات أو الإخفاقات إما أنها تضىء المشروعية على المؤسسات الاجتماعية (وظيفة الأساطير)، أو أنها تمثل نماذج إيجابية أو سلبية (البطل الناجح أو الفاشل) للتكامل فى المؤسسات القائمة (الخرافات والحكايات)، بهذه الطريقة تتيح الحكايات للمجتمع الذى تحكى فيه، من جهة، أن يحدد معاييرها للكفاءة، ومن جهة أخرى، أن يقيم على أساس تلك المعايير ما يؤدى أو ما يمكن أن يؤدى فيه» والمعرفة الحكائية على هذا النحو هى معرفة معيارية ثابتة غير قابلة للتطور، تدور بمقتضاها علاقة الجماعة بنفسها وبالعالم المحيط. وهى تقدم مشروعية فورية عن طريق روايتها، مشروعية غير قابلة للاستقصاء ولا للتساؤل، وهى ترخص لنفسها دون تدليل أو برهان (٤).

النمط المعرفى الميتا-حكاى

وينتقل ليوتار من هذه المعرفة الحكائية مباشرة الى النمط المعرفى الميتا-حكاى «للمحكايات الكبرى» MASTER NARRATIVES فى مجتمعات الحداثة، التى سادها - بحسب ليوتار - نموذجان للخطاب:

١- خطاب سياسى ويضرب مثلاً عليه «بحكاية التنوير» أو «حكاية التحرير البشرى» التى انبثقت عن الثورة الفرنسية فى القرن الثامن عشر، «هذه الحكاية التى عمل فيها بطل المعرفة لبلوغ غاية أخلاقية - سياسية جيدة، هى السلام الشامل» (٥)، ويرى ليوتار أن هذه الميتا - حكاية السياسية وهمية.

٢- خطاب فلسفى تأملى، ويضرب ليوتار مثلاً عليه «بحكاية الوحدة التأملية» كفلسفة التاريخ عند هيغل «والتي تم النظر بموجها للتاريخ كتجلى للروح المطلق، والفلسفات التأويلية ذات النزعة الكلية الموحدة، والفلسفة الماركسية التى - وإن تضمنت بعداً نقدياً - انتهت الى كونها نظرية معاونة على صلاحية النظام: ويلاحظ ليوتار فى هذا الصدد أن الماركسية قد تحولت فى البلدان ذات الإدارة الليبرالية المتقدمة الى منظمات

اللا نظرية» (٨) ومع ذلك فإن إدانة ليوتار للنموذج الأول من الخطاب الما بعد حدثي - أي للخطاب المعرفي التجاري - لا تخرج به بأى حال من الأحوال من إطار المعرفة العلمية. قد ينتقد ليوتار هذا الخطاب من حيث الغاية وهي إرادة السلطة، ولكنه لا ينفيه كمعرفة علمية مضادة للمعرفة الحكائية. فى حين أنه يخرج النموذج الثانى - أى الخطاب المعرفي الطامح للتواصل العقلاني بين المواطنين الأحرار - من إطار المعرفة العلمية، وينسبه ليوتار الى المعرفة الميتا - الحكائية التى هى دائماً معرفة مرفوضة، وذلك لأنها معرفة لاتنشد الحقيقة من جهة، ولأن أى إجماع رمزي هو إما وهم وإما وسيلة للإرهاب من جهة ثانية. وبهذا يتم ليوتار التناقض الثنائي الأساسى الذى تقوم عليه أطروحته، وهو التضاد بين المعرفة الحكائية التى تغلب عليها الخرافة العلمية والمعرفة العلمية المابعد حدثية التى تنشد الحقيقة (٩).

ب - مابعد الحداثة تمرّد أم ميلاد جديد للنظام؟
يضع ليوتار تحت خانة «المعرفة الحكائية» الحكاية الخرافية لقبائل الهنود البدائية، وتحت خانة «المعرفة العلمية» المعرفة الحداثية: التى تتكون من الخطاب السياسى التحررى - والفلسفى التأملى - والسلطوى الرأسمالى - والتواصلى المعرفى - والهامشى الابتكارى. ومن خلال النقد يقوم ليوتار بتفريغ خانة المعرفة العلمية من الفلسفات السياسية والتأملية والنقدية، لأنها جميعاً عبارة عن ميتا حكايات. فلا يبقى لدينا - عند النظر الأخير - تحت هذه الخانة الخاصة بالمعرفة العلمية الخالصة أو المتطهرة من أى شكل حكاى أو ميتا - حكاى سوى خطاب السلطة المتحكمة فى تسويق المعلومات بدافع «لذة التريح»، والخطاب الهامشى المفجر للمعلومات بدافع «لذة الابتكار» من خلال شحذ الحساسية للاختلاف (١٠). فهما معاً يتبعان نفس معيار التشغيل التكنولوجى، وهو معيار ليس له علاقة بالحكم على ما هو صادق وما هو عادل وإنما ما هو فعال أو غير فعال (لذة الابتكار)، أو ما هو مريح أو غير مريح (لذة التسويق والتريح).

وبذلك يبدو لنا فى النهاية، أن هذا الخطاب المابعد حدثي أو هذا «اللعب العلمى الحر» وحده هو الخطاب

مختلف الجماعات الإنسانية. ومثل هذا التواصل المعلوماتى يسمح بفقره اجتماعية واسعة تؤدى الى نمط جديد، هو المجتمع العقلاني الذى يسوده الإجماع بين المواطنين الأحرار. ومثل هذا الإجماع يتحقق عبر شفافية المعلومات الخالية من «التشويش» والسيطرة، تلك الشفافية تكون حاصل النقد المستمر، وهو ما تنادى به مدرسة فرانكفورت الفلسفية فى ألمانيا وعلى رأسها هابرماس.

٣- وخطاب يستهدف التمرد على هذين النوعين من الخطاب، وذلك لأن الخطاب الأول يكرس للسلطة، والخطاب الثانى يكرس (لميتا-حكاية) وهمية غير قابلة للتصديق، ومن ثم فإن دأب المابعد حدثي هو التمرد على السلطة والتشكيك فى الحكايات الكبرى، أو فى أى معنى مركزى تتبناه الجماعة، لأن مثل هذا المعنى يقوم بالضرورة على القمع أو السلطة أو الوهم، ويتبنى المابعد حدثي فى المقابل فلسفة برجماتية للتعبير عن تمرده، تقوم على تحويل المعلومات الى مادة للابتكار الخالص المعنى من أى غاية كبرى سوى لذة الابتكار ذاتها لدى الفرد. هذا الابتكار الذى يقوم على الاشتقاق اللانهائى للمعلومات هو عبارة عن خطابات فردية هامشية يحدها جميعاً انتمائها للمعرفة العلمية لا المعرفة الحكائية.

هكذا نرى أن عبارة «الوضع المابعد حدثي» - عنوان كتاب ليوتار - تنطبق - بصفة عامة - على هذه النماذج الثلاثة الأخيرة من الخطاب: والتى سأسمىها (التجارى والتواصلى والتفكيكى) بوصفها تعتمد جميعاً على تدفق المعلومات فى صياغتها لخطابها المعرفى من جهة، وانتمائها جميعاً لمرحلة تاريخية تالية لمرحلة الحداثة، ولمنطقة جغرافية يعينها تشمل المجتمعات الأكثر تطوراً. إلا أن مصطلح «ما بعد الحدثي» ينطبق أكثر ما ينطبق - وبصفة خاصة - على النموذج الثالث من الخطاب الذى يتبناه ليوتار ويدعو إليه. فهو أكثر هذه المشروعات تمرداً على السلطة وعلى الوهم الأيديولوجى، وهو أكثرها قدرة على إنتاج المعرفة، وثقة فى فردانية الفرد العملية المفتتة للمعلومات والمولدة لآخر قابلة للتفتيت الابتكارى، «فما بعد الحدثي يتميز بغياب النظرية ورفضها، وبقدرته على الوجود فى

فى تشغيل أفضل. وعلى أية حال، فليس مطروحاً هنا على الإطلاق اقتراح بديل «نفى» للنظام: فنحن جميعاً نعلم الآن، بينما السبعينيات تأتى الى نهايتها، أن أى محاولة لوضع بديل من هذا النوع، سينتهى بها الى مشابهة النظام الذى كان المقصود منها أن تحل محله. ويجب أن نكون سعداء، لأن الميل نحو العقد المؤقت هو ميل ملتبس: لأنه ليس خاضعاً تماماً لهدف النظام، إلا أن النظام يحتمله» (١٣)، مما يجعلنا نميل الى أن الخطاب الهامشى المابعد حدائى ليس إلا تكريساً للنظام القائم بل وتنمية له تجعله فى حال من الميلاد الدائم. وهو ما لاحظته فرديريك جيمسون فى موضع آخر من مقدمته إذ يقول: «وعلى الرغم من أن ليوتار قد أيد شعار ما بعد الحدائة وانخرط فى الدفاع عن بعض منتجاتها.. فإنه فى الحقيقة غير راغب تماماً فى مرحلة ما بعد حدائى مختلفة جذرياً عن فترة الحدائة العليا، تتضمن قطعية تاريخية وثقافية جوهرية مع هذه الأخيرة» فهذه التجديدات الشكلية المابعد حدائى فى قدرتها اللامتناهية على الابتكار والتغيير والقطعية والتجدد هى التى ستشبع النظام، الذى لولا ذلك لكان قمعياً.. كما أن دينامية التغيير الدائم هنا ليست إيقاعاً غريباً داخل نطاق رأس المال.. إنها بالأحرى الثورة الدائمة للإنتاج الرأسمالى ذاته، وعند هذه النقطة يكون الجدل بتلك الدينامية الشورية ملمحاً من ملامح اللذة والمكافأة عن إعادة الإنتاج الاجتماعية للنظام ذاته» (١٤). وهكذا يرى فرديريك جيمسون مابعد الحدائة كأزمة فصام داخل النظام تارة، أو كإعادة إنتاج للنظام ذاته تارة أخرى. ولكن ما لم يصرح به جيمسون هو أن فلسفة ما بعد الحدائة هى استراتيجية متكاملة يقدمها ليوتار لاستنقاذ مشروع الحدائة الغربية من خلال ثنائية البلاد الأكثر تطوراً والبلاد الأقل تطوراً.

فما أظن أن ليوتار كان غافلاً - حين كتب ليؤسس لما بعد الحدائة التى يستمتع فيها الفرد بلذة الابتكار والممارسة الحرة للأخلاق النفعية - عن أن الثورة التكنولوجية والمعلوماتية الجديدة فى المجتمعات الأكثر تطوراً لا يمكن أن تتمم هدفها وهو الربحية عن طريق امتلاك المعلومات واحتكارها فقط، وإنما هى بحاجة

الرأسمالى لإنتاج وتسويق المعلومات جديران باسم المعرفة العلمية التى هى موضع التحريض فى هذا الكتاب، أو بعبارة أدق لاعدو هذا اللعب العلمى الحر سوى أن يكون تكريساً للنظام الرأسمالى، وإن اتخذ فى الظاهر شكلاً متمرداً عليه، فمثل هذا التمرد يبدو وكأنه فصام كما لاحظ ذلك فرديريك جيمسون فى مقدمته للكتاب إذ يقول: «ويبدو أن ليوتار ينتسب هنا الى كتاب «ضد أوديب» لسجيل دوليز GILLES DELUZE وفيليكس جاتارى FELIX GUATTARI اللذين حذرنا بدوريهما فى ختام هذا العمل من أن الأخلاق الفصامية التى يقترحانها ليست على الإطلاق أخلاقاً ثورية، بل طريقة للبقاء فى ظل الرأسمالية. واحتفاء ليوتار بأخلاق مشابهة ينشأ بشكل بالغ الدرامية فى سياق ذلك الرفض لمجتمع الإجماع.. وفى هذا الرفض يجرى تقييم تنبؤى لتحلل الذات الى حشد من الشبكات والعلاقات، من الشفرات المتناقضة والرسائل المتداخلة» (١١).

ربما يكون الخطاب المابعد حدائى فصاماً، لكنه يتبدى - وعند التدقيق فى خطاب ليوتار استراتيجى استكمال وتجديد للمشروع الحدائى الفاشى، والمشروع المعلوماتى الرأسمالى. ذلك أن ليوتار لا يلبث أن يكشف لنا عن الصلة الخفية التى تصل ما بين المشروع المابعد الحدائى القائم على الخطابات الهامشية المبتكرة والمشروع الحدائى القمعى - الذى يوهننا بالتمرد عليه والقطعية معه فى بداية كتابه - بقوله فى تعريف المابعد حدائى فى أواخر الكتاب: «ما هو إذن ما بعد الحدائى؟ إنه بلا شك جزء من الحدائى.. فى تسارع مدهش تستبق الأجيال نفسها، لا يمكن لعمل أن يصبح حدائياً إلا إذا كان ما بعد حدائياً أولاً، وما بعد الحدائة بناء على هذا الفهم ليست الحدائة عند نهايتها بل فى حالة الميلاد، وهذه الحالة دائمة» (١٢).

بين التمرد الظاهر على النظام الحدائى فى البدء، والتبعية المجردة له فى خاتمة الكتاب، صلة خفية قد يكشفها لنا ليوتار نفسه فى قوله: «النظام يحيد العقد المؤقت بسبب مرونته الأكبر وتكلفته الأقل والزعيم الإبداعى للدوافع المصاحبة له، وكل هذه العوامل تسهم

دائمة الى الابتكار الذى يحول هذه المعلومات من إطارها الخام الى سلعة جديدة للتسويق. فمن البديهي أن أهم شيء ليس فقط حفظ البيانات، وإنما القدرة على تحديث المعلومات. ومثل هذه المادة المعلوماتية الخام هى من الضخامة بحيث يمكن اعتبار «بنوك المعلومات هى موسوعة الغد، وهى تتجاوز قدرة أى واحد من مستخدميها، إنها الطبيعة بالنسبة للإنسان المابعد حدائى» (١٥)، وعلى هذا فإن التنبؤ بكل ما يمكن أن تنتجه المعلومات من ابتكارات ومتغيرات هى عملية مستحيلة ومكلفة للغاية كما يصرح بذلك ليوتار فى كتابه. ومن ثم لن يكون من المجدى فى ظل الوضع المعلوماتى المتدفق هذا أن تكثفى الدولة لتشغيل هذه الطاقة المعلوماتية الهائلة باستخدام بعض العلماء، وإنما هى بحاجة الى تجنيد كل المبتكرين بشكل احتياطى من أجل معركة التسويق والبيع، وهو بالضبط ما يريد ليوتار أن يقوم به المابعد حدائيون بشكل فردى وتطوعى، ودون أن يكلفوا الدولة عبء الشراء الفورى لمبتكراتهم أو حتى عبء الانفاق على المبتكرين. وكأن ليوتار من خلال هذا الوضع المابعد حدائى يبدو ساعياً لتجنيد الأفراد لهذه المهمة، ولأن يعملوا وفق الاعتقاد أن كل ما يميزهم عن العلماء المستخدمين من قبل النظام هو فرق التوقيت، أو الفرق بين المستخدم والمخزون الذى ربما يسحب بعد حين، إذ يقول: «يجب التمييز بين البارالوجيا [الخطاب الهامشى المابعد حدائى] وبين التجديد، فالأخير تحت سيطرة النظام، أو على الأقل يستخدمه النظام لتحسين فعاليته.. أما الأولى [الابتكار المابعد حدائى الهامشى] فهى نقلة لا يتم فى العادة إدراك أهميتها إلا فيما بعد... وحقيقة أن أحدهما يتحول الى الآخر، فى الواقع، هى حقيقة مألوفة لكنها ليست ضرورية» (١٦). ليست ضرورية لأن ما يهم هو مشاركة الهامشيين من المبتكرين الى جانب العلماء الرسميين، فى التمتع بنفس الطبيعة، الطبيعة المعلوماتية التكنولوجية، فتلك الطبيعة توفر الثراء والرفاهية لكل من يتنفسها ويساهم فى تشغيلها بشكل أساسى أو بشكل احتياطى تطوعى.

وفى هذا الصدد لانتهم الأصول الاجتماعية

للمبتكرين، كل ما يهم هو انتظامهم فى إطار الهدف العام وهو تقديم ابتكارات جديدة فى إطار النسق الغربى الأكثر تطوراً. ذلك أن الحافز وراء اكتساب المعرفة أو انتاجها لا يعتمد على صدقها أو كذبها وإنما على فعاليتها أو إمكان بيعها. «وهذا يخلق إمكانية سوق ضخمة للكفاءة فى المهارات التشغيلية، وسوف يكون من يملكون هذا النوع من المعرفة محط عروض أو حتى سياسات إغراء» (١٧).

وعلى هذا لم يعد المشروع الحدائى الاستعمارى فى حاجة للانتقال الى بلدان العالم الثالث لاستنفاد ثرواته كمواد خام لمصانعه، وإنما هو بحاجة - وقد تنزى بكسائه المابعد حدائى الجديد - إلى:

١- الى استقطاب واستجلاب أموال العالم الثالث وعقول المبتكرين فيه الى أرضه هو، بما يكفل له أحسن أداء. فهذا النظام المعلوماتى فى وضعه المابعد حدائى يحتاج الى الأموال لأن التكنولوجيا تتطلب ثروة. فكل جهاز تقنى يتطلب استثماراً، كما أن هذه التكنولوجيا هى التى ستجلب الثروة إذ يباع ناتجها، ويمكن عندئذ - كما يقول ليوتار - «إغلاق النظام على النحو التالى، يعاد تدوير جزء من البيع فى رصيد أبحاث مكرسة لزيادة تحسين الأداء، وعند هذه اللحظة بالضبط، يصبح العلم قوة إنتاج، أى لحظة فى دورة رأس المال» (١٨)، يحتاج الى كل الأموال فى العالم أولاً، ويحتاج الى كل العقول المبتكرة فى العالم ثانياً، وإلى إغواء كل خيال قادر على إعادة ترتيب البيانات فى شكل جديد ثالثاً. بما يضمن لهذا النظام المعلوماتى كفاءة أعلى لتشغيل ما يحتكره من المعلومات من جهة، وبهية بلدان العالم الثالث - وقد فرغت من مبتكريها، ومن رؤوس أموالها القومية، ومن حكاياتها الموحدة لها (بضربة ما بعد حدائية واحدة) - لأن تكون سوقاً للسلع المعرفية التكنولوجية التى تحتكرها البلاد الأكثر تطوراً. هكذا لن يكون الاستعمار الجديد بحاجة للانتقال المكلف الى الأراضى المستعمرة، عليه فحسب أن يحتص منها عقولها وأموالها لصالح مشروعه التكنولوجى المعلوماتى، ليعيد بيعه لها من جديد.

٢- الى استعمار اللاوعى وذلك من خلال تصنيع

ليوتار نفسه ليقوضه، لينسب الي ما أسماء «بالحكايات البراجماتية المبعثرة».

نحن إذن فى الواقع لسنا أمام تناقض ثنائى حقيقى بين معرفة علمية وأخرى حكائية، وإنما نحن - وبحسب تقسيم ليوتار لأنماط المعرفة - أمام ثلاثة أنماط حكائية: ١- حكاية ٢- ميتا - حكاية ٣- حكايات مبعثرة. وإذا صح ذلك، فعلام تنطبق هذه الثنائية المتضادة التى يقبض عليها ليوتار طيلة كتابه ليفرق بها بين ما أسماء بالمعرفة الحكائية والمعرفة العلمية؟ وفيما يختلف ما هو مبثّر من الحكايات المابعد حدائية (البراجماتية) عما هو كلى فى الحكاية البدائية والميتا - حكاية الحدائية (الغائية)؟.

رأينا من قبل أن الخطاب المابعد حدائى ليس إلا تنمة مجددة للمشروع الحدائى وللنظام المعلوماتى الرأسمالى، فهو مع مخالفته لميتا - حكاية الحدائية ليس إلا تجديداً لها، ومع مخالفته لميتا - حكاية الإجماع عند هابرماس، لم يخرج عن إطار المعرفة فى المجتمعات الأكثر تطوراً، ذلك أن مشروع هابرماس نفسه يقتضى شفافية المعلومات والتواصل الاتفاقى الحاصل على الإجماع بين البلدان الممتلكة للتكنولوجيا وللمعلومات أصلاً، فهى وحدها القادرة على انجاز مثل هذا الإجماع العقلانى. ويبقى لنا بعد ذلك ما يخرج تماماً عن دائرة المعرفة ألا وهى الحكاية الخرافية البدائية. وعلى هذا يصرح ليوتار فى أكثر من موضع بالثنائية العلمى / الحكائى التى يريد أن يؤسس بمقتضاها للموضع المابعد حدائى للعالم الجديد، وهى ثنائية البلاد الأكثر تطوراً تكنولوجياً والعالم النامى الحكائى، كما يصرح بذلك ليوتار فى أكثر من موضع إذ يقول:

«فالمجتمعات الأكثر تطوراً يسميها ليوتار طوراً «الدول المتقدمة»، وطوراً «الغرب» ثم يتبناها فى النهاية بالحديث عنها بصيغة المتكلم «نحن أنفسنا فى الغرب» هكذا لا تكون الذات الما بعد حدائية ذاتاً بلا هوية داعية للامركزية الأوروبية، أو ذاتاً براجماتية لا تحدها غايات كبرى، إنما هى ذات تضع حدود فلسفتها البراجماتية، وغاياتها فى إطار هوية «الغرب ككل» الذى يميزه لفظ

الثقافة، أى تقديم سلع ثقافية ومعلوماتية لافيزيقية وغير قابلة للقياس من طراز الوحدات المعلوماتية أو منتجات التسلية أو وسائل الإعلام «وبذلك تتغلغل صنمية السلعة الى تلك المناطق من الخيال والنفس التى اعتبرت (وحتى المجتمع الصناعى) معقلاً أخيراً يستحيل اختراقه على المنطق الأداةى الرأسمالى».

٣- الى وحدة البلاد الأكثر تطوراً، فالاستعمار الجديد لا يحتمل التنافس بين القوميات المختلفة (بريطانيا العظمى، فرنسا، ألمانيا) كما كان الحال فى إطار مرحلة الحدائية التى ضجت بالحروب العالمية فيما بين هذه البلاد. وإنما يجب أن تنتظمها وحدة المصلحة المشتركة فى إطار هوية جامعة أكبر هى هوية (المجتمعات الأكثر تطوراً) كلها بما فيها أمريكا والدول الصناعية الكبرى مثل كندا واليابان، فى مواجهة البلدان الأقل تطوراً الأقل باعتبار الأخيرة سوقاً لمنتج الأولى الصناعى المعلوماتى أيضاً.

ج - ميتا - حكاية ما بعد الحدائية :

وإذا كان المشروع المابعد حدائى هو تكريس للنظام المعلوماتى الرأسمالى، وتجديد لمشروع الحدائية، فربما يساعدنا ذلك على الوصول الى معنى هذه الثنائية التى تنتظم الكتاب لتضع الحدود ما بين ما هو حكائى وما هو علمى. إذ نلاحظ أن ليوتار من خلال تمييزه بين أنماط المعرفة الإنسانية، يختص الوضع الما بعد حدائى المعلوماتى التكنولوجى بالمعرفة العلمية الخالية من أية حكاية أى من أية بنية ذهنية لها شكل السرد: الماقبل والمابعد والغاية التى يراد إحرازها، والتى تتضمن الأصول الاجتماعية لمجتمع ما والأهداف الكبرى التى يريد بلوغها. فالمعرفة المابعد حدائية تتضاد مع المعرفة الحكائية، وتتجاوز المعرفة الميتا حكاية السياسية والفلسفية الحدائية. إلا أن ليوتار لا يلبث أن يصف الوضع الما بعد حدائى بأنه «إنتاج لحكايات مبعثرة تحمل كل منها سحابة براجماتية قائمة بذاتها... وهى فى مجموعها غير قابلة للتوصيل بالضرورة» (١٩). معنى ذلك أن كل الأنماط التى ذكرها ليوتار للمعرفة هى أنماط حكائية، وأن الاستثناء الذى خصص به الوضع المابعد الحدائى عاد

التفضيل «أكثر تطوراً» عما هو «أقل تطوراً»، بحيث يصبح «الأكثر تطوراً» - فى الحقيقة - نموذجاً مثالياً متعالياً بحد ذاته، أو يصبح حالة غائية يجب الحفاظ عليها دوماً ليظل هذا المجتمع فى حالة دائمة من القوة بوصفه «الأكثر تطوراً» من الآخر «الأقل تطوراً»، من هنا قد نمسك بالأهداف الكبرى للميتا- حكاية الما بعد حدائية، فإذا كانت الميتا - حكاية الحدائية قد استهدفت تحرير البشر بشكل وهمى أو قمعى، فالميتا - حكاية المابعد حدائية تستهدف الحفاظ على حالة البلاد الأكثر تطوراً، على حساب البلاد الأقل تطوراً بشكل سافر ودون كبير مراوغة:

- «موضوع هذه الدراسة هو (كما يقول ليونار) وضع المعرفة فى المجتمعات الأكثر تطوراً، وقد قررت أن استخدم كلمة ما بعد حدائى لتسمية هذا الوضع، والكلمة شائعة الاستخدام فى القارة الأمريكية بين السيسولوجيين، وهى تحدد حالة ثقافتنا فى أعقاب التحولات التى غيرت قواعد اللعب منذ نهاية القرن التاسع عشر».

- «إن المعرفة قد صارت القوة الرئيسية للإنتاج.. وفى العصر ما بعد الصناعى وما بعد الحدائى سيحافظ العلم على، بل وسيدعم بلا شك، وضعه البارز فى ترسانة الطاقات الإنتاجية. وفى الحقيقة فإن هذا الوضع هو أحد الأسباب التى تدفعنا إلى استنتاج أن الفجوة بين الدول المتقدمة والدول النامية ستتمتع أكثر فى المستقبل، لكن هذا الجانب من المشكلة لا يجب أن نسمح له بإخفاء جانبها الآخر والمكمل له، فالمعرفة فى شكل سلعة معلوماتية لا غنى عنها للقوة الإنتاجية».

- «لغة إذن عدم تكافؤ بين برامجيات الحكاية الشعبية التى تقدم مشروعية فورية، وبين لعبة اللغة التى يعرفها الغرب باسم سؤال المشروعية أو بالأحرى المشروعية باعتبارها استقصاء».

- «إننا نستطيع أنفسنا، لكن يجب أن يظل فى أذهاننا ونحن نواصل طريقنا أن الحلول العتيقة ظاهرياً والتى وجدت لمشكلة المشروعية ليست عتيقة من حيث المبدأ، ولكنها عتيقة فى تعبيرها فقط، ولا يجب أن يدهشنا أن نجد أنها قد واصلت وجودها فى أشكال

أخرى إلى يومنا هذا، ألا نحس نحن أنفسنا وفى هذه اللحظة أننا مضطرون لإقامة حكاية عن المعرفة العلمية فى الغرب لكى نوضح وضعها؟» (٢٠٩).

فيبلغ الوضع مداه للفصل بين المجتمع الغربى الأكثر تطوراً (المابعد حدائى المعلوماتى) وسائر بلدان العالم (الحكاية) حين يصبح الفارق بينهما كالفارق بين الإنسان والقرود، أو وفق نظرية داروين فى التطور كالفارق بين كائنات حية أدنى وكائنات أرقى، وهذا ما يفسر لنا خضوع هذه الكائنات الأدنى لإزاء الكائنات الأرقى، ويبرر ازدياد الأخيرة للكائنات الأدنى وتسخيرها لها. فالفارق المعرفى بين الغرب وغيره من البلدان ليس فرقاً كيميافياً ولكنه فرق نوعى فى الأساس، وعلى هذا لا يجب أن يستشرى اليأس فى نفوس علماء المعرفة العلمية الغربية لافتقارهم لأى معنى أو غاية إنسانية لما يصنعون، فيكفيهم عزلة أنهم قادرون على الاحتفاظ بالمسافة بينهم وبين أصحاب المعرفة الحكائية، ففى مثل هذه القدرة يكمن امتيازهم وأملهم الملتذ بتفوقهم الإنسانى العقلانى، معنى هذا أن إنسانية الغرب تكمن فى - وفقط فى - اختلاف الغرب المتفوق على الآخر الأدنى، وكلما طور الغرب هذه الآلية كلما كان لوجوده معنى. وما محاولات العالم الحكائى لاكتساب المعرفة العلمية والاستئضاء بها إلا محاولات عبثية على أية حال!!، يقول ليونار: «من المستحيل، إذن الحكم على وجود أو صلاحية المعرفة الحكائية على أساس المعرفة العلمية أو العكس: فالمعايير المتعلقة بكل واحدة مختلفة. وكل ما نستطيع عمله هو أن نحقق فى ذهول إزاء تنوع الأنواع الخطابية، مثلما نفعل إزاء الأنواع النباتية أو الحيوانية.. والتحسر على «فقدان المعنى» فى ما بعد الحدائى لا يمثل سوى الأسى إزاء حقيقة أن المعرفة لم تعد حكاية بالأساس. ورد الفعل هذا لا يحدث بالضرورة. كما لا تحدث بالضرورة محاولة استنباط أو توليد المعرفة العلمية من المعرفة الحكائية، كما لو كانت الأولى موجودة داخل الثانية فى حالة جنينية... فالأنواع اللغوية مثل الأنواع الحية متصلة فيما بينها وعلاقاتها ليست متناغمة.. والمعرفة الحكائية لا تعطى أولوية للتساؤل عن مشروعيتها الخاصة، وإنما ترخص لنفسها فى برامجيات نقلها دون اللجوء إلى التدليل والبرهان.

لهذا نجد أن عدم فهمها لمشكلات الخطاب العلمى يصاحبه تسامح معين: فهى تعالج ذلك الخطاب أساساً على أنه نوع مختلف فى عائلة الثقافات الحكائية. والعكس ليس صحيحاً، فالعالم يتساءل عن صلاحية المنطوقات الحكائية ويستنتج أنها لاتخضع مطلقاً للحجاج والبرهان، ويصنفها على أنها تنتمى الى عقلية مختلفة، همجية متخلفة، متأخرة، مستبلة، مكونة من آراء وعادات وسلطة وتعصب، جهل وأيديولوجيا، الحكايات هي أمثالى خرافات أساطير لاتصلح إلا للنساء والأطفال. وفى أحسن الأحوال، تجرى محاولات لإلقاء بعض أشعة الضوء على هذه الظلامية، للمتدين، للترية، للتطوير(٢١). يترتب على هذه الثنائية إذن مايلى:

١- على هذا النحو نرى أن المثل الذى ضربه ليونار على الحكاية الشعبية الخاصة بقبائل الكاشيناها الهندية ليس بريئاً تماماً، إذ به يضع الحلقة الأولى فى سرده لما أسميه من الآن فصاعداً ميتا - حكاية الوضع المابعد حدائى. «التطهير العرقى» الذى تم مع إعادة الأمريكيين للهند سوف يستمر ويتم مسيرته المابعد حدائية فيما يمكن أن أسميه «التطهير العقلى»، وذلك عن طريق إزاحة المعرفة الحكائية من العقل الغربى بوصفها ماضيا يشترك فيه هذا الغرب مع سائر الشعوب فى العالم، ثم بإزاحة الميتا حكايات الفلسفة والتأملية الغربية من تاريخ هذا العقل وذلك أنها قد تتلاقى فى مستقبل قيمى مأمول بكافة الشعوب، من أجل التكريس للثنائية المتضادة بين المعرفة الحكائية للعالم الثالث (والتي مثل لها بحكايات القبائل الهندية) وبين المعرفة الغربية التى وصلت الى أوجها فى الميتا-حكاية ما بعد الحدائية. تلك الثنائية التى يقوم كتاب ليونار على تبريرها ووضع السيناريوهات الممكنة للحفاظ عليها. فليونار فى الحقيقة لم يقدم لنا توصيفا للمعرفة الحكائية والمعرفة العلمية، بقدر ما سعى الى إعادة ترتيب تاريخ العلم الغربى وأهدافه بما يخدم اللحظة الراهنة من واقعه. ومثل هذه القصة المابعد حدائية تقوم شأنها شأن كل ميتا حكاية أيديولوجية على اقتطاع وإضافة وتزييف وإعادة تركيب بما يخدم الهدف النهائى للكاتب. فلا المعرفة الحكائية على هذا النحو الذى شكله بها ليونار ولا

المعرفة العلمية المعلوماتية المابعد حدائية تمثل قطيعة عن النسق العام الرأسمالى المهيمن الذى يحركها كما يوهنا.

وبموجب هذه الميتا - حكاية الاستراتيجية المابعد حدائية، لن يكون الغرب فى حاجة الى التطهير العرقى الذى استنزف الأموال والدماء من الطرفين (البلد النامى والمتطور) كما كان الحال فى الماضى، وإنما الى التطهير العقلى الذى يجعل من البلاد الأكثر تطوراً مركزاً جاذباً لعقول وأموال العالم الأقل تطوراً، أو مركزاً مهيماً على هذا العالم.

٢- كما أن التنافس المتقاتل بين القوميات الغربية للسيطرة على الشعوب فى الماضى سيتخذ طابع التنافس المتواطى، لا التزاحم المتقاتل كما كان الحال فى الماضى، ليجتمع الغرب فى هوية امتلاك المعلومات التكنولوجية، أو هوية البلاد الأكثر تطوراً فى مقابل الأقل تطوراً، وعلى هذه الدول الغربية أن تقبل التناحر كبداً مؤسس لهذه الوحدة، وهذا التناحر ليس إلا شبكات مرنة من ألعاب اللغة مما يجنب المؤسسات الشلل البيروقراطى ويفسح المجال لابتكارية اللاعبين مادامت المصلحة العامة لهم مشتركة فى النهاية.

٣- كما أن الأوضاع السياسية الفاسدة فى الغرب لن تقابلها ثورة أو توقع لحدوثها، وقد استوعبت طاقات الأفراد فى إطار وهم كونهم أفراداً أحراراً مبتكرين فى بلاد أكثر تطوراً، مما يؤدى الى استتباب الأحوال الرأسمالية التكنولوجية دون ثورة أو توقع لحدوثها.

٤- كما تحرر الميتا - حكاية المابعد حدائية البلاد الأكثر تطوراً من أى التزام مبدئى بقضايا ومشكلات البلاد الأقل تطوراً - التى كانت مستعمرات لها فى الماضى - إلا فى إطار ما هو نفعى وفعال وليس فى إطار ما هو صادق أو عادل. ومن هنا يصبح مشروعاً سياسة الكيل بمكيالين، وسياسة تناقض المواقف ومراوغتها، وهو ما يدخل فى حيز المرونة المطلوبة من أجل تحقيق أكبر قدر ممكن من الفعالية فى الحفاظ على وضعية البلاد الأكثر تطوراً كمنتج معلوماتى، وعلى وضعية البلاد الأقل تطوراً كزبون دائم لهذا المنتج، وسوق جاهزة للشراء والتبعية، وهذا يعنى أنه يجب تفريغ

بهذا التقرير - الذى يمزج بين الفلسفة والاستراتيجية السياسية التعليمية، يساهم ليوتار فى تجديد وميلاد أقوى للمجتمع الغربى بإعلاء قيمة الإرادة الإبداعية للفرد، والاستفادة العملية من معطيات الواقع، مما كفل لفلسفة ما بعد الحداثة ازدهارها وانتشارها لا كمنظومة موجهة للمعاهد السياسية فحسب، بل كمادة تعليمية معممة ومبسطة فى المدارس الغربية. ولا غرابة حينئذ أن يواكب هذا الازدهار الواسع لفلسفة ما بعد الحداثة انتشار لمفهوم العولمة بما يقتضيه من هيمنة البلاد الأكثر تطوراً، ومن تزييف للوعى بالمشكلات الاجتماعية الواقعية فى المجتمع الغربى. وعلى هذا لم يكن من الممكن أن تنفرد فلسفة ليوتار وحدها بالساحة الثقافية الغربية، فقد زاحمتها وهاجمتها فلسفات أخرى، مثل الفلسفة التأملية الهرمنوطيقية عند ريكور، أو الفلسفة النقدية العلمية عند هابرماس، غير أنه من اللافت للانتباه أن هذه التيارات المعادية لفلسفة ما بعد الحداثة، لم تتناقض ولياها الى حد المصادرة، وإنما الى حد الدخول معها فى دائرة جدلية، بما يوازن المسار الثقافى الغربى ويؤمن تقدمه المأمول، ذلك التقدم الذى تسعى إليه كافة جهود علماء الغرب على اختلاف مناحيها، بل وبفضل اختلاف هذه المناحي وتعايشها المتوازن معاً.

٢-١- بول ريكور والحكى كضرورة معرفية:

المعرفة الحكائية عند ليوتار تعبر عن مراحل قابلة للتجاوز تاريخياً، أو عن نمط من التفكير يرتبط بمجموعات بعينها. غير أن الأمر ليس على هذا النحو عند بول ريكور، فهو يرى أن «بنية الحكاية» هى جزء من بنية العقل البشرى، أو هى مقولة من مقولات العقل الإنسانى. وهكذا سوف تتحول المعرفة الحكائية من شكلها التاريخى أو العنصرى عند ليوتار، الى ضرورة معرفية للعقل الإنسانى عند ريكور. إذ يرى الأخير أن الإنسان لا يمكن له أن يدرك مقولة الزمن إلا عبر الشكل الحكائى. فالماقبل والمابعد والأن: هذه كلها مقولات لاعلاقة لها بالزمن السارى اللانهائى الذى نعيشه. والشكل الحكائى وحده هو الذى يمكننا من الوعى

هذه البلاد الأقل تطوراً من حكاياتها بالقدر الذى يسمح للنفوذ الغرب المعلوماتى من النفاذ الى هذه البلاد لملاً الفراغ الثقافى دون الوعد بنقل هذه البلاد الى المجال الأكثر تطوراً، وإنما بالتلويح الدائم لها بهذا الإمكان. وبهذه الطريقة يتم امتصاص عقول وأموال هذه البلدان للمساهمة فى تطوير تقنيات البلاد الأكثر تطوراً مع الإبقاء - فى ذات الوقت - على البلاد المتخلفة فى حال ثابت معلق ما بين تداخل الهوية والتطلع للنموذج الغربى، مما يثبت وضعيتها.

٥- كما أن هذه البلاد الأكثر تطوراً فى النهاية - والتى تكلفت فى الماضى عبء تمويل مؤسساتها المرسخة لأيديولوجياتها، ستكتفى فى عصر ما بعد الحداثة باستراتيجية تعليمية وثقافية معممة، تاركة لأفرادها عبء القيام بهذه المهمة، فمشروع ليوتار فى النهاية برنامج تعليمى، وكأنه تقرير استراتيجى لصانعى القرار السياسى فى الغرب، وليس مجرد فلسفة قابلة للتأمل. وقد كتبه ليوتار - وفق منظوره الموحد للبلاد الأكثر تطوراً، فمنه طبعتم نسختان فى نفس الوقت - واحدة لكندا والأخرى لفرنسا. من أجل تعليم الساسة وصانعى القرار فى معاهدهما. إذ يقول ليوتار فى مقدمة الكتاب «النص التالى نص مناسبة، إنه تقرير عن المعرفة فى المجتمعات الأكثر تطوراً، تم تقديمه الى مجلس الجامعات التابع لحكومة كيبك، بناء على طلب رئيسه. وأود أن أشكره على تكريمه بالسماح بطبعه فى فرنسا. يبقى أن كاتب التقرير فيلسوف وليس خبيراً. الخبير يعرف ماذا يعرف، وماذا لا يعرف. أما الفيلسوف فلا. أحدهما يستنتج، بينما الآخر يتساءل، وهاتان لعبتان مختلفتان من ألعاب اللغة. نجدهما هنا ممزجتين، والنتيجة هى أنه لا هذه ولانلك تنجح تماماً. على الأقل يمكن للفيلسوف أن يعزى نفسه بالقول بأن التحليل الشكلى والبرجمائى لخطابات مشروعية معينة، فلسفة أخلاقية - سياسية، تكمن وراء هذا التقرير سوف ترى النور يوماً... ومهما كان حال هذا التقرير، فإننى أهديه الى المعهد البوليتكنيكى [السياسى التقنى] للفلسفة بجامعة باريس الثامنة (فانسين)، فى هذه اللحظة ما بعد الحداثى جداً، التى تقارب [توشك] فيها هذه الجامعة على الموت، بينما يشرف المعهد على الميلاد» (٢٢).

بالزمن كماض لحاضر متجه الى المستقبل، أو بالأحرى هو الذى يشكل وعينا الإنسانى بالزمن.

فالذات - عند ريكور - لاتدرك نفسها إلا عبر رمز وحكاية، أى على نحو غير مباشر، عبر علامات هى رموز ونصوص أى عبر وسيط لغوى. ومن خلال هذا الوسيط غير الواضح تماماً يجب على الذات أن تدرك أن المعرفة المطلقة مستحيلة الى الأبد، وأن فهم الذات لذاتها هى مهمة شاقة ولا تكتمل أبداً. وعليها أن تبذل محاولات مستمرة لفهم هذه الرموز. «كما أن وجودنا لا يمكن أن ينفصل عن الاعتبار الذى نعطيه لأنفسنا، فغير حكينا لقصصنا الخاصة نعطى أنفسنا هوية. فأن نفهم الكائن الذى هو نحن على نحو جوهري، أو أن نسعى لفهم الحوادث الإنسانية وتعليلها، كل هذا لا يتم إلا من خلال حكي قصة» (٢٣)، فالزمن لا يصبح زمناً إنسانياً إلا إذا اتصل بحالة حكاية، والحكاية لاتبلغ معناها التام إلا عندما تصبح ظرفاً للوجود فى الزمن (٢٤) ومن ثم فإن بنية الحكي تنطبق على كل الأشكال التى يتم بها إدراك التجربة الإنسانية فى «زمانيتها» - إن صح التعبير - مثل السيرة والسيرة الذاتية والفيلم السينمائى واللوحة الفنية.. الخ. وبهذا التعريف الذى يصل الحكي بإدراك الإنسان لتجربته فى الزمان، يخرج ريكور بنية الحكاية - من إطار القصر على شكل معرفى دون آخر، أو على مجتمع دون سواه كما هو الحال عند ليونار، الى إطار البنية الذهنية الملازمة لكل عقل إنسانى.

والإنجاز الأكبر لريكور فى هذا الصدد هو موازنته بين بنية الحكي الخيالية، وبنية علم التاريخ فى العصر الحديث: تاريخ العلم، أو تاريخ الأمة، أو تاريخ الفرد. فإذا ما كان الشائع هو أن التاريخ يقصص الواقع والحقيقة، وأن الحكاية الخيالية تقصص الخرافة، فإن الأمر فى نظر ريكور يحتاج الى مراجعة لمعنى هذه الحقيقة التى يكتبها التاريخ العلمى فى مجتمعاتنا الحديثة. فهو يرى أن الطبيعية الزمنية للتجربة هى المرجع المشترك بين كتابة التاريخ وحكى الخيال. كل حكاية تتكون من بداية وأزمة وغاية، وكتاب التاريخ الواقعى كحكاى القصة الخيالية يخضع ما لديه من معلومات الى اختيارات وترتيبات تبرز الطابع الزمانى المتتالى للتجربة. فالأحداث التاريخية فى

إطارها الخام المتنافر المتقطع، لاتصبح قابلة للفهم إلا فى إطار حكاى. فما يعرف «بالحبكة» فى الحكاية الخيالية يناظره «التركيب والتجميع» للأحداث التاريخية فى كتابة التاريخ، وكل من «الحبكة» فى القصة و«التركيب» فى التاريخ يوجه الأحداث نحو غاية أو معنى. وهذا الشكل الحكائى وحده هو الذى يضع مسافة بين معايشة الحدث وحكاية الحدث مما يجعل الأحداث قابلة للفهم.

ويمضى ريكور الى مدى أبعد فى الموازنة بين التاريخ والحكى، إذ يرى أن التفسير التاريخى لحدث ما يتعلق أساساً بفهم حكاى للحدث، أى بعلاقة هذا الحدث بما سبقه وبما ترتب عليه. فالتاريخ سواء أكان تاريخاً اجتماعياً أو اقتصادياً أو ثقافياً أو علمياً سيظل مرتبطاً بالزمن من جهة وبالتغيرات التى تربط الحالة النهائية بحالة مبدئية من جهة أخرى. فالواقع يعاش والتاريخ يحكى، «وعلى نحو نهائى [يمكن أن نقول] أن التاريخ لا يمكن أن ينفصل عن القصة، لأنه لا ينفصل عن الحركة التى يقوم بها فاعلون، وتقتضى أهدافاً وظروفاً وعلاقات ونتائج مرادة أو غير مرادة. والتفسير التاريخى مثله مثل الحبكة الحكائية هو الوحدة الأساسية التى تتركب هذه العناصر المتنافرة فى كلية قابلة للفهم» (٢٥). ولأشك أن كتابة التاريخ تستدعى الرجوع الى الواقع، الى الوثائق وأرشيف المعلومات، فى حين أن الحكاية الخيالية تنكر لهذا الدليل المادى الوثائقى. ولكن هذا لايعنى أن الخيال الأدبى لا يستند لأية مرجعية، فكل نظم الرموز تساهم بشكل أو بآخر فى إعادة تشكيل الواقع، أى أن الرموز المستخدمة فى الحكى الخيالى لها مرجعية ما فى الواقع، ليست هى مرجعية المطابقة، ولكنها مرجعية إعادة التشكيل.

من جهة أخرى لانستطيع أن نقول أن كتابة التاريخ هى نفسها الوثائق، ذلك أن كتابة التاريخ تعيد بناء الحدث الماضى بناء على الوثائق، والمؤرخ فى هذه الحالة - مثله مثل الحاكي - فى حاجة الى الخيال، ليركب حبكة ما تتيحها أو ربما تسكت عنها الوثائق. وبهذا المعنى يؤلف التاريخ الانسجام الحكائى الذى يتوافق مع الوثائق، أو بعبارة أخرى يبدو التاريخ وكأنه

تفسير حكائي للوثائق. وهذا التفسير يخضع لفهم خاص من قبل المؤرخ للوثائق التي بين يديه، وهكذا يبدو الفهم نوعاً من التأويل الذي يمارسه المؤرخ لحكاية التاريخ، ويمارسه الحاكي لحكاية الأدب (٢٦).

من هذا المنطلق يرى ريكور أن التاريخ هو شكل متطور عن الفن الحكائي. وكلاهما يشبعان إدراكنا للزمن في انقسامه إلى ماض وحاضر ومستقبل. وكلاهما تصرف خيالي في مادة واقعية؛ الوثائق بالنسبة للتاريخ، الواقع المعاش بالنسبة للأدب. وكلاهما نوع من الفهم لهذا الواقع وتفسيره ليمر عبر وسيط لغوي. ولكن السرد التاريخي يختلف عن السرد الحكائي، فالحدث الماضى الذى يحكيه التاريخ لا يخضع للمعايشة والملاحظة وإنما للتذكر، ومع ذلك فالتاريخ يدعى أن ما يؤرخه الآن هو استحضار مطابق للحدث المعيش فى الماضى، ويسمى خطابه فى هذا السبيل بطابع الجزم والصدق، وعلى هذا تقوم علاقة المؤرخ بالقارئ على أساس استراتيجية الاقتناع والتدليل بالحجة. ومن ثم فالتاريخ هو مادة حكائية قابلة للنقض والمراجعة والبرهان. فى حين أن السرد الحكائى الخيالى هو استحضار خيالى لحدث ماض، وخطابه هو محض «زعم»، فالقارئ منذ البدء يعرف أن ما يقرأه هو محض خيال، وبذلك تقوم علاقة الأديب بالقارئ لا على أساس الاحتجاج والاقتناع، وإنما على أساس المواءمة بين عالم النص الخيالى وعالم القارئ الواقعى. بعبارة أخرى إن الارتباط الذى يفرضه السرد الحكائى بين العالم الخيالى للنص والعالم الواقعى للقارئ، يقوم بالدور نفسه الذى يؤديه الدليل الوثائقى بالنسبة للسرد التاريخى. لأن الحاكي لا يملك الدليل المادى على مايقول، وهو لا يطلب قارئه بالتأكد من صحة ما يحكيه، وإنما يطلبه بأن يقترح تقييمه وتقديره وتأويله الخاص للأحداث والشخصيات. فالسرد الأدبى لا يكتمل معناه إلا بالقراءة، كما لا يكتمل معنى السرد التاريخى إلا بالدليل. ثمة تداخل بين الفن والتاريخ، ولكن التاريخ يدعى أن ما يركبه هو الحقيقة، أما الفن الحكائى فيعطى الأولوية للمعنى المولد مما هو متراوح بين الخيال والواقع، وبذلك يحتفظ الحكى بغموضه ويميزته كعمل مفتوح وطاقة قادرة على التعبير عن القيم

المجردة الكامنة وراء التغير الاجتماعى أكثر مما يستطيع ذلك التاريخ. بهذا المفهوم تبدو الحقيقة الأدبية التى يقدمها النص الأدبى أكثر ثراء وصدقاً مما قد يومئ إليه النص التاريخى من عناصر واقعية ستظل موضع الشك ما لم يكن لدينا الحجة التاريخية الداعمة لصحتها (٢٧).

هكذا يختلف ريكور فى فلسفته للمعرفة عن ليونار، إذ يقرر ليونار قطيعة تاريخية وباستمولوجية بين المعرفة الحكائية والمعرفة العلمية، فى حين يرى ريكور أن المعرفة الحكائية مستمرة فى تشكيلنا المعاصر لتاريخ المعرفة. وكأن ليونار أراد أن يقطع المعرفة الحكائية من تاريخ المعرفة الغربية، لمعيد ترتيب هذا التاريخ، وتفسيره تفسيراً جديداً، أو حتى يضع المعرفة الحكائية فى وضع معارض أو مقابل للمعرفة المابعد حدثية، أو بالأحرى أنجز ليونار هذا الاقتطاع ليضع البلاد الأكثر تطوراً فى مقابل البلاد الأقل تطوراً من جهة، وليتجاوز ميتا - حكايات الحدائة الغربية الى ميتاحكاية مابعد حدثية جديدة من جهة ثانية، دافعاً عن نظرية مابعد الحدائة شبهة الايديولوجيا، على اعتبار أن الأسطورة أو الحكاية الخرافية مثلها مثل الفلسفة السياسية أو المثالية أو الماركسية هى أيديولوجيا زائفة معوقة للابتكار الخلاق لدى الفرد والجماعة، وأن ما بعد الحدائة تقوم على أساس لذة الابتكار وحرية الذات.

فى حين بدأ ريكور فى تأصيل المعرفة البشرية منذ فجرها بالرجوع الى الشكل الحكائى لا بوصفه يشكل بدايات المعرفة الغربية فحسب، ولكن بوصفه بداية وضرورة معرفية إنسانية عامة ومستمرة، من خلالها يتم إدراك الزمن والتغير فى الزمن. يساوى فى ذلك بين الإنسان فى كل مكان وكل عصر، علاوة على ذلك يشير ريكور الى الجانب الإيجابى للمعرفة الحكائية (الحكى الخيالى والتاريخ الواقعى) بالنسبة للمجتمع؛ كل مجتمع، إذ يرى أن الشكل الحكائى هو الشكل الذى تعى به هذه المجتمعات ذاتها وتصبح مسارها فى التاريخ، «فالتخيل والمحكى هو الذى يشكل اللحمة الاجتماعية لكل مجتمع، كما يؤسس لوعى الجماعة بذاتها وأهدافها، ويزودها بمصدر ومخزن للمهوية مرن ومتجدد باستمرار يشكل هويتها ويمتخ لوجودها معنى».

لسوء تمثل هذا الخيال فى أسطورة أو حكاية خرافية أو أيديولوجيا سياسية أو فلسفة مثالية أو نقدية، فهذا لايعنى أن الهوية التى يتعرف عليها الفرد والجماعة من خلال المحكى الخيالى هى هوية ثابتة أو أيديولوجيا زائفة، فهذه الهوية تتحرك دائماً ما بين برنامجين سرديين: بين ما عليه الذات وماتريد أن تكونه، أى بين خصائصها المتاحة وإمكاناتها الأخرى الكامنة. ومثل هذه الهوية يمكن أن تتخلص من جانبها الجامد الزائف إذا ما ارتبطت بتصورات يوتوبية للمجتمع، فإذا ما كانت سمة الأيديولوجيا هى تبرير الوضع القائم وإضفاء شرعية عليه، فإن طرح هذه الجماعة ليوتوبيات جديدة وهى تصورات مثالية مخالفة للواقع يساعد على اكتشاف الممكن، وبهذا يكشف الجانب الإيجابى لكل من الأيديولوجيا (كأساس لثرايط الجماعة وشعورها بالانتماء بما يمنح لحركتها صلاحية وقوة وسلطة) ومن اليوتوبيا (تشوير الواقع وتغييره) فى جدلهما الخلاق، عن وجهى الخيال الضامن لوحدة الجماعة: المحافظة والابتكار (٢٨).

ب - الهرمنوطيقا والميلاد الجديد للحدثة:

وعلى الرغم من الاعتبار الذى يرد ريكور للمعرفة الحكائية بوصفها ضرورة معرفية لكل إنسان ولكل مجتمع بها يتم إدراك الزمن والهوية والانفتاح على الممكن. إلا أننا يجب أن ننتبه إلى أن مقال ريكور هو أيضاً تأمل وانشغال بالآزمة الغربية لمجتمع الحدثة، ومحاولة لاستعادة المشروع الحدائى لصالح ما يجمده، شأنه فى ذلك شأن ليوتار. فهما ينطلقان عن هم واحد هو إرادة تجاوز سلبيات الحدثة الغربية الى ما هو إيجابى وخلاق ومجدد لمسار الحضارة الغربية. كل من ريكور وليوتار مهموم بكيفية تجنب الذات مشاعر الإحباط واليأس التى تنتابها فراغ هذه الحدثة الغربية من معنى إنسانى حقيقى. فليوتار يصرح بأن هذا اليأس الذى ينتاب العلماء فى العالم الغربى اليوم يجب أن يمضى لصالح لذة الابتكار وحدها لدى الذات الفردية، ويوهم بأن هذه اللذة يمكن لكل ذات أن تحققها بشكل براجمائى، وتمارس من خلالها إنسانيتها وحققها فى الوجود بعيداً عن أى سلطة أو قمع مباشر. وبهذا سوف يسترد مشروع مابعد الحدثة قدرته على مقاومة اليأس المصاحب

لسوء تمثل هذا الخيال فى أسطورة أو حكاية خرافية أو أيديولوجيا سياسية أو فلسفة مثالية أو نقدية، فهذا لايعنى أن الهوية التى يتعرف عليها الفرد والجماعة من خلال المحكى الخيالى هى هوية ثابتة أو أيديولوجيا زائفة، فهذه الهوية تتحرك دائماً ما بين برنامجين سرديين: بين ما عليه الذات وماتريد أن تكونه، أى بين خصائصها المتاحة وإمكاناتها الأخرى الكامنة. ومثل هذه الهوية يمكن أن تتخلص من جانبها الجامد الزائف إذا ما ارتبطت بتصورات يوتوبية للمجتمع، فإذا ما كانت سمة الأيديولوجيا هى تبرير الوضع القائم وإضفاء شرعية عليه، فإن طرح هذه الجماعة ليوتوبيات جديدة وهى تصورات مثالية مخالفة للواقع يساعد على اكتشاف الممكن، وبهذا يكشف الجانب الإيجابى لكل من الأيديولوجيا (كأساس لثرايط الجماعة وشعورها بالانتماء بما يمنح لحركتها صلاحية وقوة وسلطة) ومن اليوتوبيا (تشوير الواقع وتغييره) فى جدلهما الخلاق، عن وجهى الخيال الضامن لوحدة الجماعة: المحافظة والابتكار (٢٨).

ب - الهرمنوطيقا والميلاد الجديد للحدثة:

وعلى الرغم من الاعتبار الذى يرد ريكور للمعرفة الحكائية بوصفها ضرورة معرفية لكل إنسان ولكل مجتمع بها يتم إدراك الزمن والهوية والانفتاح على الممكن. إلا أننا يجب أن ننتبه إلى أن مقال ريكور هو أيضاً تأمل وانشغال بالآزمة الغربية لمجتمع الحدثة، ومحاولة لاستعادة المشروع الحدائى لصالح ما يجمده، شأنه فى ذلك شأن ليوتار. فهما ينطلقان عن هم واحد هو إرادة تجاوز سلبيات الحدثة الغربية الى ما هو إيجابى وخلاق ومجدد لمسار الحضارة الغربية. كل من ريكور وليوتار مهموم بكيفية تجنب الذات مشاعر الإحباط واليأس التى تنتابها فراغ هذه الحدثة الغربية من معنى إنسانى حقيقى. فليوتار يصرح بأن هذا اليأس الذى ينتاب العلماء فى العالم الغربى اليوم يجب أن يمضى لصالح لذة الابتكار وحدها لدى الذات الفردية، ويوهم بأن هذه اللذة يمكن لكل ذات أن تحققها بشكل براجمائى، وتمارس من خلالها إنسانيتها وحققها فى الوجود بعيداً عن أى سلطة أو قمع مباشر. وبهذا سوف يسترد مشروع مابعد الحدثة قدرته على مقاومة اليأس المصاحب

وريكور ينطلق من نفس الهم الذى يشغل ليوتار: هم اليأس الذى أصيبت به الحدثة الغربية، ويريد تجاوزه من خلال رد الاعتبار هذه المرة لذات المؤول فى انتمائها

دائرة حيوية ومحفوظة: الهرمنيوطيقا تبدأ مما هو قبل - الفهم، أى من ذلك الذى تحاول وهى تفسره أن تفهمه. وعن طريق هذه الدائرة الهرمنيوطيقية أستطيع اليوم أن أتواصل بالمقدس،... فالوجود مازال قادراً على أن يكلمنى، وهذا - بلا شك - فى حالة البراءة الأولى للرمز، أى فى مرحلة ما قبل - النقد، والتى كان فيها الرمز مادة للاعتقاد المباشر. كما أن الوجود قادر على أن يكلمنى فى حالة أخرى، يمكن أن أطلق عليها حالة البراءة الثانية (وهى الحالة التى تنشدها الهرمنيوطيقا) والتى تقع فى مرحلة (مابعد - النقد) لرموز (ما قبل - النقد) (٣١).

نرى ريكور إذن أن ثمة ماضياً حكاثياً مقدساً فرى الدلالة أن ينتمى إليه الحداثيون إذا ما جددوا تفسير رموزه وفق خبرتهم الحداثية (علم النفس - الفيلولوجيا .. الخ) وإذا ما تجاوزوا هذه الخبرة إلى حال الهرمنيوطيقا التى تشكل فلسفة للفكر انطلاقاً من الرمز الحكاثى، فلسفة تفيد من كل الخبرات النقدية للحداثة، وترد لذات المؤول ونسبية التأويل اعتبارها فى سبيل غايات قيمة عليا.

ما بين ريكور وليوتار هم مشترك لاستنقاذ منجزات الحداثة من اليأس المخيم. وبينهما محاولات لايتكار مخارج من هذا المأزق بالتركيز على الذات الفرد: الذات المؤولة أو الذات الهامشية المبتكرة. وبين ريكور وليوتار أيضاً انشغال بالتححرر من سلطة الأيديولوجية الثابتة، غير المنفتحة على الاحتمالات فى النظر إلى مستقبل الغرب، وهما يثقان - فى هذا الصدد - بقدرة الإنسان ما بعد الحداثى على الابتكار المعلوماتى (عند ليوتار)، أو الإبداع التأويلى للمعنى (ريكور). فالمعلومات فى تقطعها وغزاتها المغرية بالابتكار عند ليوتار قد تناظر الرموز كطافات موحية بالمعاني التى لاتنفد عند تفكرها عند ريكور. لكن الفيلسوفين يختلفان فى الغاية الكبرى المرجوة من هذا المستقبل. فريكور يريد استنقاذ الماضى الحكاثى الغربى المنسى باستخلاص القيم المؤسسة للجماعة فى المستقبل. وليوتار يريد الحفاظ على الحاضر التكنولوجى الغربى فى ازدهاره المهيمن الحاضر. وعلى هذا الأساس يستمسك الأول بالحكاية

للمقدس المنسى، فإذا كان المابعد حداثى هو الانفصال عن الحكاية والتشكك إزاء الميثا حكايات، التى أثبتت تخلفها أو فشلها، فالهرمنيوطيقى هو - بدوره - تشكك إزاء ظاهر الحكاية والميثا-حكاية، بوصفها رموزاً تخفى غير ما تظهر، وتتولى على طاقة هائلة كامنة جدية بالتأمل المجدد للقيم الإنسانية. وكما كانت فلسفة ما بعد الحداثة نتاجاً للتقدم العلمى والعلمى الذى شهده عصر الحداثة، كانت الهرمنيوطيقا الفلسفية نتاجاً للتقدم فى العلوم الإنسانية مثل علم النفس والفينومولوجيا وعلوم اللغة فى عصر الحداثة. إذ يقول ريكور فى كتابه «تعارض التفسيرات»: إذا ما كنا نتحدث عن مشكلة الرمز الآن، فى هذه الحقبة من التاريخ، فهذا يتعلق ببعض ملامح «حداثتنا»، ومن أجل شن هجوم مضاد ضد هذه الحداثة نفسها. فى ذلك الظرف التاريخى الذى تم فيه نسيان علامات المقدس، وافتقاد الإنسان لنفسه كمنتم للمقدس. هذا النسيان للمقدس - كما نعرف - هو الثمن الذى تم تقديمه «فى إطار الحداثة» لإنجاز مهمة عظيمة هى تغذية الإنسان وإشباع حاجاته عن طريق التحكم فى الطبيعة من خلال التكنولوجيا الكوكبية. غير أننا فى هذه الحقبة ذاتها نريد أن نعيش شحن لغتنا [بالدلالة]، نريد أن نعاود الانطلاق من اللغة فى امتلاكها. بيد أن هذا الطموح هو أيضاً هدية من هدايا الحداثة، لأننا نحن الحداثيين أصحاب الفيلولوجيا، والتفسير، والفينومولوجيا، والتحليل النفسى، والتحليل اللغوى.

هكذا نرى أن نفس الحقبة التى فرغت اللغة من [المعنى]. هى ذاتها التى تعيد ملئها من جديد. على هذا فليس الندم على الصروح المنهارة هو الذى يدفعنا فى مسيرتنا، ولكنه الأمل فى إعادة إبداع اللغة، إننا نريد أن نكون من جديد فى حالة استجواب أو حالة استفهام. فالرمز يتيح الفكر» هذه العبارة تعنى... أن كل شئ قد قيل فى غموض، وبأنه يجب دائماً أن نبدأ كل شئ وأن نعاود البدء وفق معيار التفكير (٣٠).

ومثل هذا النهج الهرمنيوطيقى للتعامل مع الرموز لهو تعبير عن يأس الحداثة وعلاج لهذا اليأس فى ذات الوقت، وهذه هى الدائرة (وهى ليست دائرة مميته وإنما

والميتاحكاية من أجل الوصول الى حال جديدة من إعادة التأويل لتلقيم الإنسانية الجامعة، في حين يوهم الثاني بالإطاحة بالحكاية والميتاحكاية للوصول الى حكايات متناحرة مبثرة هي عند التحليل النهائي عناصر مكونة لميتاحكاية البلاد الأكثر تطوراً. صحيح أن ريكور قد اقتصر في كل كتبه على مراجعة الماضى اليونانى والمسيحى التوراتى بوصفهما مصدرى الهوية الغربية، مغفلاً تماماً تداعلات هذا الماضى وجدله بسائر الحضارات الشرقية، إلا أن نظريته فى العمق وفى الغاية الأخيرة تحتتمل مثل هذا الجدل بين الحضارات على مستوى الشكل الحكائى المعرفى ومستوى القيم الإنسانية الجامعة. فى حين أن نظرية ليوتار فى مصادرتها على الماضى الإنسانى المشترك، ورهانها على مستقبل دى حد ثنائى فارق بين البلاد الأكثر تطوراً صاحبة المعرفة العلمية، والأقل تطوراً صاحبة المعرفة الحكاية، لا تحتتمل بحال من الأحوال إلا تكريس هذه الثنائية، أو امتثال البلاد الأقل تطوراً للنمط الأكثر تطوراً. فالماضى الذى يبحث ريكور عن أشكاله وقيمه - بأدوات حدائية - يضم المشترك الإنسانى، فى حين أن الحاضر الذى يثبته ليوتار يقتصر على تلك البلاد الأكثر تطوراً. ومن ثم فهما يختلفان فى النظر للزمان واللغة والرابطة الاجتماعية.

ثالثاً - الحكاية والزمن:

١-١ - ليوتار: ثنائية الزمان ونهاية التاريخ

يفصل ليوتار بين المعرفة الحكاية التى تقوم على بنية سردية الماقبل والمابعد، والتى يتم دائماً تكرارها، وبين المعرفة العلمية التى لا تعتمد على بنية سردية وإنما على معلومات متفرقة يتم تخزينها. وعلى هذا النحو يميز ليوتار بين علاقة كل من المعرفة الحكاية والمعرفة العلمية بالزمن. فالمعرفة الحكاية تقوم على أساس تثبيت الماضى (كبنية سردية) لاستهلاكه دوماً. فى حين أن المعرفة العلمية المابعد حدائية تخزن الماضى (كمعلومات) مستحضرة دوماً لإنتاج معارف وإبتكارات جديدة. وعلى هذا النحو يختلف الماضى المستمر فى المعرفة الحكاية، عن الماضى المفكك الى حضور معلوماتى فى المعرفة العلمية. فالزمن فى المعرفة

الحكاية ماضٍ دائم، أما الزمن فى المعرفة العلمية المابعد حدائية حضور دائم. بهذا المنظور الزمنى الثنائى للمعرفة يؤسس ليوتار للتمييز بين البلاد الأكثر تطوراً فى حفاظها على حالتها الراهنه، وبين البلاد الأقل تطوراً فى انحصارها فى حالتها الماضيه. وبهذا المنظور أيضاً يستكمل ليوتار ميتا - حكاية مابعد الحدائية كما سبق وأن فصلناها، فهو لا يقدم فى تأريخه وتصنيفه لأنماط المعرفة تصوراً علمياً للزمن، بقدر ما يقدم تصوراً ميتافيزيقياً أو بالأحرى أيديولوجياً له. فالزمن عنده زمان. زمن الماضى وزمن الحاضر، وهذان زمانان مكانيان ثابتان، الأول زمن ماضٍ يقع فى البلاد الأقل تطوراً صاحبة المعرفة الحكاية، والثانى زمن حاضر يقع فى البلاد الأكثر تطوراً صاحبة المعرفة العلمية. على هذا النحو يرهص التصور المابعد حدائى للزمن عند ليوتار لمقولة فوكوياما عن نهاية التاريخ. «ومن المعروف أن فرانسيس فوكوياما المحلل الأمريكى الذى عمل نائباً لمدير قسم التخطيط السياسى فى وزارة الخارجية الأمريكية قد ذاع صيته عام ١٩٨٩، بعد أن نشر مقالة بعنوان: «نهاية التاريخ» وتبعها عام ١٩٩١ بكتابه عن «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، التى افترض فيها، أن العالم قد وصل الى نهاية التاريخ الذى لاينبع بأى تطور محتمل، ذلك أن انتصار الغرب الليبرالى هو من القوة بحيث تنهار معه أية بدائل منهجية قادرة على الحلول محل الليبرالية الغربية التى باتت تبدو كحقيقة مطلقة. وعلى هذا فإن الأفق قد انسد فعلاً فى وجه طموح الإنسان الى التغيير. وعلى هذا يرى فوكوياما أن العالم سينقسم الى كتلتين رئيسيتين: كتلة بلدان العالم الثالث التى ستظل غارقة فى مستنقع التاريخ، وكتلة البلدان الغربية التى وصلت الى نهاية التاريخ» (٣٢). لكن ليوتار كان أكثر حذراً من فوكوياما إذ وضع التفاوت الساحق بين بلدان العالم وبين البلدان الأكثر تطوراً لا على مستوى الوعى بالتاريخ فحسب، بل على مستوى كونى زمنى. ليبدا المابعد حدائى مهيمناً لا على مقدرات الشعوب، بل على صيرورة الزمن بأسره. فهو يريد التحكم فى الزمن، محتفظاً بلباده بزمان متجدد، وفارضاً زمان متجمد على الآخرين.

خصائص الزمن الحكائي والزمن العلمي:

ويلاحظ ليوتار فيما يتعلق بزمنية المعرفة الحكائية، أن استمرار هذه المعرفة يعتمد:

أولاً: على تكرار التلاوة، ومثل هذا التكرار لا يؤدي إلى تذكر الماضي بل على العكس يؤدي إلى نسيانه، ذلك أن الجماعة التي تتخذ من الحكاية الشكل الرئيسي للكفاءة ليست بحاجة إلى تذكر ماضيها أو تفهمه، فهي تستعيز بفعل تكرار التلاوة - كطقس - عن الوعي بالزمن في تطوره: «وكلما اكتسب الوزن أسبقية وأهمية (في طقس التلاوة) كلما كف الزمن عن أن يكون دعامة للذاكرة ليصبح نبضاً لا تحيط به الذاكرة، (مما) يمنع - غياب الفصل الملحوظ بين الفترات الزمنية.. (و) يسلمها إلى النسيان».

ثانياً: أن تكرار الحكاية من حقبة لأخرى ومن راو إلى مروى إليه يوهم بأن ثمة تماهى في الزمن بين الماضي والحاضر، وعادة لا يكون الأمر كذلك في الحقيقة، مما يجعل هذا النوع من الزمنية سريع الزوال وغابر.

ثالثاً: تعتمد المعرفة الحكائية في انتقالها على السماع، والمستمع الحالي يكتسب حق الوصول إلى نفس السلطة التي كانت للراوى الأول بمجرد الاستماع. ويجرى الزعم بأن السرد هو نقل أمين حتى لو كان الأداء الحكائي شديد الابتكارية والاختلاف من راو لآخر ومن حقبة لأخرى.

رابعاً: لا تقتصر المعرفة التي تنقلها هذه الحكايات بأية حال، على وظائف النطق، فهي تحدد بضربة واحدة ما يجب أن يقوله المرء، وما يجب أن يستمع إليه المرء لكي يتكلم، والدور الذي يجب عليه أن يلعبه في مشهد الواقع لكي يكون موضوعاً للحكاية. مما يجعل «الناس بمعنى من المعاني، (ليسوا إلا ذواتاً) تجعل الحكايات راهنة، وهم لا يفعلون ذلك فقط عن طريق حكايتها، بل كذلك بالاستماع إليها وحكى أنفسهم من خلالها»، بعبارة أخرى تلعب الحكايات داخل مؤسساتهم دوراً أساسياً ذا مشروعية فورية غير خاضعة للتحليل أو الاستقصاء أو الإبداع. والجماعة لاتعثر على المادة الخام لارتباطها الاجتماعية في معنى الحكايات، بل غالباً ما تعثر عليها في فعل تلاوتها (٣٣).

ويمثل ليوتار «لزمنية» هذه المعرفة الحكائية بما نجده عند قبائل الكاشيناهوا الهندية، ليصل بنا إلى مفارقتها «الزمنية» المعرفة العلمية الغربية التي يكون للزمن فيها خصائص أخرى:

أولاً: الذاكرة في المعرفة العلمية غير مغنية بالتكرار. فالماضى مخزن وليس مستهلكاً دوماً كما هو الحال في المعرفة الحكائية، ويتم تحويله إلى رأسمال في العلم أى إلى نمط من الفهم، مثله مثل فائض القيمة على المستوى الاقتصادي، وهو يزداد اتساعاً وتعقيداً باستمرار من خلال تخزينه كمعلومات.

ثانياً: لعبة العلم تتضمن زمينة تعاقبية، أى ذاكرة ومشروعاً. فالمرسل الحالي لمنطوق علمي يفترض فيه أن يكون مطلعاً على المنطوقات السابقة المتعلقة بموضوعه (ببيولوجيا)، وهو لا يطرح منطوقاً جديداً عن موضوعه إلا إذا كان المنطوق الجديد مختلفاً عن المنطوقات السابقة. هذه التعاقبية تفترض ذاكرة وسعياً إلى الجديد، وتمثل عملية تراكمية بالأساس، وإيقاعها هو إيقاع متغير.

ثالثاً: لا يكتسب أى منطوق علمي أى صلاحية من حقيقة تقريره. كما أن انتقاله لا يتم عن طريق الراوى والمرؤى له، وإنما عن طريق التعليم، والمخاطب في التعليم هو الطالب الذكى الذى يستطيع أن يجدد وأن يكون مرسلًا جديداً وليس مجرد راو عن راو. وعلى هذا فإن تعليم المنطوق العلمى ليس غياباً في الزمن الغابر. وذلك لأنه لا يتم تعليم هذا المنطوق إلا إذا كان لايزال يقبل التحقق في الحاضر من خلال التدليل والبرهان. كما أن أى منطوق جديد لا يمكن قبول صحته إلا إذا دحض المنطوق الأسبق عن طريق الإدلاء بحجج وبراهين (٣٤).

مغالطات التمييز بين الزمنيين:

هذا التمييز بين زمينة المعرفة الحكائية وزمنية المعرفة العلمية قد يبدو صحيحاً عند النظرة الأولى، ولكن بعد تدقيق في المفارقة بين الزمنيين قد يطلعننا على المغالطات التي ينطوى عليه هذا التضاد الذى بناه ليوتار لخدمة هدفه النهائي للتكريس للوضع المابعد حدثي:

أولاً: زمينة المعرفة الحكائية التي يضرب ليوتار مثلاً

المعرفة والحركة فكاراً تجريبياً، منطقياً وعقلانياً. ومع ذلك فقد ظل هؤلاء البدائيون يقرون كل حركاتهم التقنية بطقوس وعقائد وأساطير.

لقد كان الأثروبولوجيون المحدثون هم أنفسهم غير عقلانيين وتبسيطيين إذ لم يدركوا أن البدائيين كانوا يتحركون بين نمطى تفكير متكاملين: واحد رمزي أسطوري والثاني تجريبي تقني، دون أن يخلطوا بينهما. لقد ظل نمطا التفكير متعايشين متعاونين، كما لو كان الواحد منهما بحاجة إلى الآخر، كانا يختلطان في بعض الأحيان ولكن دائماً بشكل مؤقت، فكل تخل عن المعرفة التقنية يقود الإنسان إلى الموت، وكل تخل عن العقائد الأساسية يفكك المجتمع، وقد استطاعت الحضارات الكبرى التاريخية أن تطور نمطى التفكير معاً، وأن تطور كذلك ما بينهما من جدل.. كما ظل التفكير الرمزي مرتبطاً بالتفكير العلمى لعدة قرون، ولم ينفصلا إلا بعد نيوتن في الغرب حيث تمت القطيعة الجذرية بينهما، وتأسست على ذلك المعارضة أو القطيعة بين العقل والأسطورة، بين العلم والدين. على أن التطورات العلمية والتكنولوجية الباهرة لم تنجح في تغييب الأديان أو محو الأساطير، وبشكل متناقض، بدا العلم والعقل - فى طموحهما لسيادة وتوجيه البشرية - وقد أصابتهما عدوى الأسطورة» (٣٥).

«وعلى الرغم من أن عقليتنا تختلف كثيراً عن العقلية البدائية وعقلية العصور الوسطى، ومن أن نمطى التفكير صاراً متعارضين، إلا أننا نحيا فى عصرنا الحاضر، ليس فقط تعارضهما، وإنما تعايشهما معاً، تداخلتهما وتبادلتهما الخفية اليومية. مشكلة نمطى التفكير إذن ليست فقط مشكلة أصلية، أو مشكلة تاريخية متطورة، ولكنها أيضاً مشكلة كل الحضارات بما فيها الحضارة المعاصرة، إنها قضية أنثروبولوجية - اجتماعية فى الأساس. إن نمطى التفكير العقلانى والأسطوري اللذين امتزجا معاً فى الحضارات البدائية، تطورا بشكل متواز فى الحضارات التاريخية، وأمكن لهما أن يتعايشا فى تكافل فى حضارتنا المعاصرة، ذلك أنهما قبل كل شيء ينهلان من نفس النبع، ولا أعنى بذلك صدورهما عن نفس العقل / المخ البشرى بصفة عامة، ولكن من

عليها بمعرفة قبائل الكاشيناهوا هى معرفة شفاهية، ولا يمكن اعتبارها مقابلة، هكذا - وبضربة واحدة - للمعرفة المعلوماتية المابعد حدائية، فى تجاوز غريب لكل المراحل التاريخية الفاصلة والواصلة بين المعرفتين، والتي تمثل مراحل تطور أو تداخل. وحتى تصح المقارنة فيجب مقارنة هذه المعرفة الشفاهية القبلية، بالمعرفة الكتابية السابقة على المعرفة المعلوماتية التكنولوجية. هذا إذا نظرنا للأمر بمنظور تاريخى، أما إذا نظرنا إليه بمنظور تزامنى فسوف تدلنا البحوث الحديثة أن ثمة تخزيناً مدوناً للمعارف عرفته الشعوب فى كافة العصور، حتى وإن اتخذ هذا التدوين شكل الرسم أو الحفر على الأحجار. المسألة فى هذه الحالة فى حاجة إلى مراجعة، وإلى إمعان للنظر فى علاقة وسائل المعرفة بعضها ببعض: الشفاهة والرسم والكتابة والحفظ التكنولوجى، أو تطورها، أو هيمنة عنصر منها على الآخر. ففى المعرفة الكتابية لا يلعب الدور الشفاهى للبرأى والمرئى له والسرد كل هذا الدور الأساسى فى انتقال المعرفة المزعوم ثباتها، إذ كان للكتابة دورها فى حفظ الحكاية مما جعلها قابلة لقراءات جديدة باستمرار. كما أن انفصال التدوين عن النقل الشفاهى ليس ملحوظاً على هذا النحو فى حضارات أخرى قديمة مثل الحضارة المصرية أو الحضارة اليونانية القديمة، كما أن المعرفة الشفاهية فى عصرنا التكنولوجى قد تسربت بزى جديد فى وسائل الاتصال. وعلى هذا تبدو هذه الفرضية الثنائية تبسيطة للغاية أو بالأحرى قاصرة.

الأمر الثانى إذا كان المراد هو تعيين ما يختلف به الوعى بالزمن فى المعرفة الحكائية عنه فى المعرفة العلمية، فإن الوعى بالزمن المطلق الحكائى والزمن المتطور العلمى كان موجوداً لدى الإنسان منذ أقدم العصور، إذ أنه يمثل ضرورة عقلية كما انتهى إلى ذلك علماء الإدراك ودارسو المخ البشرى فى عصرنا الحديث. وفى هذا الصدد يقول لنا إدجار مورين Edgar Morin فى كتابه «معرفة المعرفة»: «إن أجدادنا الصيادين، جناة الثمر، الذين استطاعوا على مدار عشرات الآلاف من السنين أن يطوروا تقنيات الحجارة، ثم العظم، ثم المعادن، كانوا يمتلكون ويستخدمون ضمن استراتيجيات

المبادئ الأساسية التي تتحكم فى العملية العقلية - المخية للإنسان، فالأسطورة إنسانية، وعملية الإدراك لدى الحيوان تجهل الأسطورة، والمخ البشرى لا يستطيع إدراك العالم إلا وفق عمليات تتراوح بين الفصل والجدل بين الفكر الأسطورى المجازى والفكر التجريبي العقلاني» (٣٦).

إذا كان الأمر كذلك فلماذا لبوتار فوق التطور التاريخي للمعرفة البشرية وحلها الى عنصرين متعارضين. وإذا كان قد أراد أن يضع قطيعة بين المعرفة الحكائية والمعرفة العلمية على أساس نوعي محض افتراضى، فقد تحققت مثل هذه القطيعة فى عصر الحداثة، فماذا يريد لبوتار؟ ربما يريد أكثر من القطيعة، إنه يريد - فى إطار ما بعد الحداثة - استعادة هذه الحكايات. إن القطيعة هنا غير مفيدة. إذ يجب فى مجتمع المعلومات التكنولوجى التزود ما أمكن بالمعلومات، والحكايات تصبح نافعة لهذا المجتمع فقط، وفقط بوصفها مصادر للمعلومات، يتم تفتيتها وتحويلها الى مادة قابلة للتصنيع وللابتكار. بعبارة أخرى من المفيد فى عصر ما بعد الحداثة - لا المصادرة على الحكاية كما كان الحال فى عصر الحداثة - ولكن الإبقاء عليها كمصدر معلومات من جهة، ونسيانها كمستودع للقيم أو كوحدة تأملية فى ذات الوقت.

من أجل هذا يطالب لبوتار بحاجة ما بعد الحداثة «النسيان» الحكاية - وليس القطيعة مع الحكاية، أو استبدالها بميتا حكايات أيديولوجية فلسفية وسياسية. فإذا كان اللجوء للحكاية حتمياً، فليتحول المابعد حداثى بالحكاية الى ما يمكن أن نسميه بالتذكر القائم على النسيان - يقول لبوتار: «ليس من المستبعد إذن أن يكون اللجوء الى الحكاية حتمياً، على الأقل الى المدى الذى ترغب فيه لعبة اللغة الخاصة بالعلم فى جعل منظقاتها صادقة، لكنها لاتملك الموارد اللازمة لكى تكسب صدق تلك المنظقات المشروعية بجهدها الخاص، وإذا كانت هذه هى الحال، فمن الضروري أن نقر بوجود حاجة للتاريخ.. ليس بوصفه حاجة للتذكر أو مشروعاً، بل على العكس بوصفه حاجة للنسيان» (٣٧).

وهكذا يبدو الزمن عند لبوتار فى ماض دائم فى

المعرفة الحكائية البدائية، أما الزمن فى المعرفة الميتا حكاية أى «الأيديولوجيات التى تميز الحداثة، فهو عنده أيضاً زمان سردي ذلك لأن الأيديولوجيات الحداثيّة» تتضمن دائماً «قبل» و«بعد»، وهما ليسا متماثلين. وقد تكون هذه الأيديولوجيات محافظة عندما تفضل «القبل» على حساب «البعد»، وقد تكون تقدمية فى حالة العكس، أما المعرفة المابعد حداثية فهى تقيم حواراً مختلفاً مع الماضى، فهى ترفض التاريخ، وتتنكر للمستقبل ولمفهوم الزمن الذى له غاية، وترغب فى حاضر يتم فيه تعميم ما هو متقطع، ذلك أن تجاوز عدد كبير من العناصر المتقطعة يخلف انطباعاً بالسرعة، تلك السرعة التى هى أعظم تجربة خاضها الغرب منذ قرنين، فما بعد الحداثى يريد إلغاء التاريخ واحتمال الصيرورة من خلال الحفاظ على زمن حيوى حاضر سمته السرعة والانقطاع (٣٨).

وعلى الرغم من المنظور الأيديولوجى الثنائى للزمن الذى يؤسسه لبوتار للتمييز بين البلاد، يبدو لنا - عند التأمل - أن أبدية الماضى التى تعوق المعرفة الحكائية عن الوعى بالزمن فى تطوره، هى الوجه الآخر لأبدية الحاضر التى تعوق المعرفة المعلوماتية المابعد حداثية عن الوعى بالزمن فى تواصله. صحيح أن الماضى الحكائى يبدو زمناً ساكناً، إلا أن الحاضر المعلوماتى الابتكارى يبدو حاضراً بلا مستقبل. وحالة النسيان المعادلة لعدم الوعى بانقسام الزمن التى تعانيتها المعرفة الحكائية، تنكأ فى نظرى وحالة النسيان التى يتم بها تفكيك الماضى الى معلومات وابتكارات معلوماتية منقسمة الى معلومات أخرى، وكأننا فى زمنية الانشقاق اللانهائى.

وعلى هذا النحو تبدو دوامة الزمن الأبدى وكأنها تبتلع كلاً من المعرفة الحكائية، والمعرفة المعلوماتية. وربما يفسر لنا ذلك لماذا كلما تمسك الغرب بأبدية حضوره فى اللحظة الراهنة المميزة بين البلاد الأكثر تطوراً والبلاد الأقل تطوراً، كلما تمسكت البلاد النامية بأبدية حضورها فى الزمن الماضى. فالحالان يقعان فى إطار الندية، ويغيبان صيرورة الزمن ومستقبل التلاقي.

٢-١-ريكور: حكاية الزمن واستمرار التاريخ

سبق أن بينا أن كلاً من التاريخ (تاريخ العلم، تاريخ الدولة، تاريخ الشخص) والحكي (الأسطوري الديني الأدبي) - عند ريكور - ينهلان من نفس المعين السردى، ويعالجان مشكلة واحدة هي مشكلة الزمن فى امتداده من الماضى حتى الحاضر وإلى المستقبل، وهو ما يجعل لكل من التاريخ والحكى بعداً غائياً يتم بمقتضاه التعرف على الهوية، هذه الهوية التى تتحرك بين الإمكانات المتاحة والآمال المنتظرة. أكثر من ذلك يرى ريكور أن كلاً من الحكاية والتاريخ يقدم حلاً لمعضلات الزمن. فالزمن زمانان: زمن معيش وزمن كونى، وبينهما يقع ما يسميه ريكور «بالزمن الثالث» Tiers Temps زمن التاريخ وزمن الحكاية. هذا الزمن الثالث هو وحده الذى يستحق أن نطلق عليه الزمن الإنسانى، ذلك «لأن الزمن الإنسانى ليس شيئاً آخر غير الزمن المحكى» (٣٩).

على هذا النحو سوف نرى أن ريكور لا يقدم تصوراً استراتيجياً أيديولوجياً للزمن كما كان الحال بالنسبة لليوتار، بقدر ما يقدم تحليلاً فلسفياً للزمن وعلاقته بالحكاية. ليصل الى الحد الذى لا يصبح الزمن فيه مدركاً إنسانياً إلا عن طريق الحكى والتاريخ معاً. إن كلاً من زمن الحكى وزمن التاريخ لا ينتميان لأى من الزميين: الزمن المعيش (ذلك الزمن السيل المتدفق) أو الزمن الكونى (تلك الحركة المتكررة للأفلاك الى مالا نهاية)، إنهما يشاركان الواحد والآخر، وذلك من خلال تأسيسهما المبتدع لزمن ثالث، هو الزمن الإنسانى (ذلك الزمن الذى يحتوى على الماضى والحاضر والمستقبل). عبارة أخرى يقع كل من التاريخ والحكى بين الزمن الظاهراتى والزمن الموضوعى، بين زمن الموت والزمن التذكارى بين الزمن المعيش والزمن الكونى.

مرة أخرى ينطلق ريكور فى فلسفته هذه عن الزمن من الثقافة الغربية وإليها، فهو يبدأ من مصدرها الأساسيين: المصدر الفلسفى اليونانى، والمصدر التوراتى المسيحى، وعلى هذا يتخذ من أرسطو والقديس أغسطين فى منظورهما للزمن قاعدة أساسية لمناقشة معضلات

الزمن فى كتابه «الزمن والسرد». ويرى ريكور أن أرسطو قد عالج الزمن من الناحية الفيزيقية، أى من ناحية الكم، أو عدد اللحظات الحاضرة، والتى بمقتضاها يتم التقويم، أما القديس أغسطين فقد عالج الزمن من الناحية النفسية، أى الزمن كما تعيه النفس طولاً وقصراً بحسب أحوالها ووعيها. عندنا إذن زمانان: واحد موضوعى والآخر ظاهراتى، ويرى ريكور أن لا الزمن الأول ولا الثانى يقدمان إجابات شافية لمعضلات الزمن فى تحديدها للإنسان.

فبالنسبة لأرسطو الزمن المعدود هو الحركة، ومثل هذا الزمن يتطلب روحاً تستطيع أن تميز وأن تعد اللحظات، كما أن اللحظة المحددة وحدها هى التى تتجلى كلفظة حاضرة. ولكن ما من شئ لدى أرسطو يوضح ما بين اللحظة والحاضر من جدلية. وما ينشأ عن هذه الجدلية من تفسير للحظة فى وظيفتها المزدوجة: تقسيم الزمن وتوحيده.

وهنا يبرز دور أغسطين فى مواجهة هذه الصعوبة فيما أسماه «بالحاضر الثلاثى»: ذلك الحاضر الذى تعيه الروح فى امتلائه بالماضى القريب المتذكر والمستقبل القريب المنتظر. ومثل هذا الوعي بالحاضر يمكنه أن يوحد الماضى والمستقبل. غير أن الصعوبات الناجمة عن كل من المنظور الأرسطى أو الأغسطينى تقتضى المصالحة بين المنظورين. فليس من الممكن مواجهة مشكلة الزمن من طرف واحد، الروح أو الحركة (٤٠).

هنا يأتى دور التاريخ والحكاية ليقدم معاً ومن خلال تشابكهما حلاً لمعضلة الزمن، أو بالأحرى ليقدم إجابات إنسانية على هذه المعضلة. فالتاريخ يسجل الزمن المعيش على الزمن الكونى، أما الحكى فهو يقدم تنوعات خيالية كاشفة عن الخصائص غير الخطية لمسار الزمن. فتلك التنوعات هى التى تقر بأن الزمن والوجود يمكن أن يتجلبا بعدة طرق. ومن هنا فالتاريخ يكتب حركة الإنسان فى الزمن والحكى يكتب معاناة الإنسان للزمن. ولكن ثمة تشابكاً بين التاريخ والحكى، بين الزمن كحركة والزمن كمعاناة:

فالتاريخ ينطوى على عناصر حكاية أساسية: التقويم مثلاً فى التاريخ يبدأ من حكاية تهب للأشياء مجرى

ادعت. أما فكرة التحكم فى التاريخ فقد ولت، إذ أثبت لنا مجرى الأحداث أن النتائج ليست كما كنا نتنظر أو نتوقع. فالحركة فى التاريخ تتحرك فى وسط، وظروف لم تنتجها، وهذا ما قصده ماركس حين قال: البشر يصنعون تاريخهم ولكن فى ظروف معطاة وموروثة يتلقونها. كما أن التعجيل بالتاريخ نحو مستقبل أفضل يفسح المجال لليوتوبيا. وعندئذ تفقد آمال الإنسانية كل جدر لها فى التجربة المكتسبة، وتسقط نفسها على مستقبل خالص غير مسبوق. ومع هذه اليوتوبيا يتحول التوتر بين الماضى والمستقبل الى انفصال أو انشقاق. ويصبح الحاضر بذلك ممزقاً بين منحين من الهروب، الهروب من ماض يراد تجاوزه، ومن مستقبل غير محدد المعالم، لينغلق الحاضر على نفسه، ويتفكر ذاته كأزمة، وهذا هو حال حاضرننا المعاصر كما يرى ريكور (٤٤).

ويريد ريكور أن يتحول من خلال فلسفة التأويل بهذه الوضعية الحدائية المخيبة للأمال الى وضعية جديدة، وضعية تنظر للزمن من خلال «التاريخ الحاكى» و«الحكى التاريخ» فى تشابكهما، على اعتبار أن الحدث يحدث والتاريخ يحكى، وأن مجموع الأحداث المنفردة لاتصبح تاريخاً إلا إذا اندرجت ضمن نظام كلى حاكى. كما أن الحكى الخيالى يقدم تنوعات خيالية لمعاناة الإنسان للزمن، وهو على هذا النحو لايحل معضلات الزمن بقدر ما يحولها من عناصر كفيفة بالشلل والجمود الى عناصر منتجة وحافزة للحركة.

ورؤية الهرمنوطيقى هذه للزمن، تتخلى عن كل من المفهوم الهيكلى المطلق والمغلق للزمن، والمفهوم الحدائى له، وتقدم تأويلاً للزمن بوصفه إمكانات متاحة فى حاضر «المبادرة الحى» الذى يتفجر مما بين «ساحة التجربة» أى الماضى المعطى، وبين «أفق الانتظار» أى المستقبل المنشود. «فما من شىء يقول أن الحاضر يمكن اختزاله فى الحضور، ولماذا لا يكون الحاضر هو زمن المبادرة، أى الزمن الذى يكون فيه ثقل التاريخ المنجز كامناً ومعلقاً ومتوقفاً، ويكون فيه حلم التاريخ مازال فى حاجة للإنجاز وللتحول الى قرار مسؤول» (٤٥) فالحاضر هو الذى يتحرك بين توقعاتنا التى تتراوح بين الخوف والأمل، الحساب والتخطيط الموجه نحو

جديداً انطلاقاً من لحظة محورية، وكل الأحداث يصبح لها وضع ما فى الزمن محدد وفق مسافتها من هذا الحدث المحورى، فبداية التاريخ قد تعزى الى ميلاد المسيح أو بوذا أو هجرة الرسول (٤٦). ومثل هذه الحكاية المحددة لبداية التاريخ هى التى تسمح لنا بالتوجه الدائم نحو سيبلين: من الحاضر الى الماضى ومن الماضى الى المستقبل. وما من تاريخ إلا وهو مكون مثل الحكى من تجارب سابقة وآمال منشودة من قبل البشر المتحركين والمعانين. هذا معطى أنثروبولوجى بدون ما أمكن للتاريخ أن يكون ممكناً، ولاحتى موضوعاً للتفكير (٤٧).

كما أن الحكى ينطوى على عناصر تاريخية أساسية: إذ يدعى أن ما يقدمه قد تم حدوثه بالفعل، كما أنه يضبط أزمئة المجتمعات والبشر الذين يعيشون فيها. كما أن تصورنا لنظام العالم فى علاقته بحركة البشر التى يسجلها التاريخ، مستمدة فى الأساطير التى ساهمت فى إرساء التكامل بين الزمن العادى فى تركيزه على حياة الأشخاص الذين يتحركون ويعانون، وزمن العالم المرسوم على صفحة السماء المرئية، من خلال الأعياد والطقوس، فقد علمتنا الأساطير أن هناك علاقة بين نظام العالم ونظام الحركة العادية للبشر (٤٨).

من هذا المنطلق يرى ريكور أن التصور الحدائى للزمن قد شابه ثلاث مغالطات أدت الى العواقب الوخيمة التى يعانىها المجتمع الغربى فى هذه الأونة. هذه المغالطات هى: ١- أن الحقيقة الحدائية هى افتتاح على مستقبل غير مسبوق فى تاريخ البشرية، ٢- الثقة فى قدرة الإنسان على التعجيل بالزمن نحو الأفضل، ٣- أن الإنسان هو سيد التاريخ والمتحكم فيه.

الزمن الجديد، التعجيل بالزمن، التحكم فى الزمن: هذه هى المفاهيم التى ميزت بصفة عامة عصر التنوير والحدائية الغربية. كما يرى ريكور أن مثل هذه المفاهيم قد آلت الى الغروب فى أواخر القرن العشرين، ذلك أن فكرة الزمن الجديد تقوم على أساس أن الحدائية هى قطيعة وأصل فى ذات الوقت، ومثل هذه الفكرة ترتبط بومهم الأصل من جهة، كما أنها تتنكر للمركبات المتنوعة للظاهرة الحدائية من جهة ثانية، وهما نحن نرى أن هذه المرحلة لم تكن فجراً للتقدم المنشود كما

معنى بحيوية الحاضر، وكلاهما رافض للاستكانة فى غابر الماضى، أو الخدر فى غياهب المستقبل، معنى بحركة الإنسان فى الحاضر بكل ما أوتى من ملكات الإرادة والإبداع هنا والآن. ولكن ثمة فارقاً ما بين مفهوم «المبادرة» عند ريكور، ومفهوم «الابتكار» عند ليوتار. فمفهوم الحاضر المبادر عند ريكور يندرج ضمن الزمن الحكائى / التاريخى من الماضى المفسر إلى المستقبل المأمول. فى حين أن الحاضر المعلوماتى المبتكر لدى ليوتار يندرج ضمن مفهوم متقطع من جهة وعنصرى من جهة أخرى. فالحاضر الحيوى القابل للانقسام والتجدد الى مالا نهاية شأنه - شأن الحركة الكونية للزمن - مكرس للحاضر المعلوماتى للبلاد الأكثر تطوراً «فاستباق الزمن» من نصيبها. أما «الوجود فى الزمن الغابر» الماضى الحكائى فمكرس للبلدان الأقل تطوراً. وهما وحدتان زمنيتان وثقافتان منفصلتان ومتعارضتان. عندئذ يبدو لنا ريكور فى تحليله الهرمنيوطيقى للزمن أكثر عمقاً من ليوتار، أو بالأحرى أكثر بعداً عن التصور الأيديولوجى الرأف للزمن الذى يطرحه ليوتار. ومع ذلك فإن حكاية الزمن الإنسانى لدى ريكور لا ترد به «فى معظم دراساته» الا إلى «مساحة تجربة» الماضى التوراتى المسيحى واليونانى فحسب لاستعادة مسار جديد للهوية الحكائية الغربية، غير أن مجال «أفق التوقعات» الذى يطمح إليه ريكور فى النهاية هو أفق إنسانى مشترك. كما أن استعادة الحكاية الماضية كمعلومات فيما يشبه نسيانها عند ليوتار، يقابله استعادة ريكور للحكايات كمعرفة وقيم لا كتلاوة مكررة. ومثل هذه الاستعادة المفارقة تقتضى تعاملاً خاصاً مع اللغة من قبل كل من ليوتار وريكور.

رابعاً: الحكاية واللغة:

١- ليوتار: أدائية اللغة والرابطة الاجتماعية الشكلية
فرق العالم السويسرى دى سويسر بين اللغة والكلام، «اللغة» هى مجموع القواعد التى يتم على أساسها «الكلام» الفعلى. على هذا النحو يشبه ليوتار «المعرفة الحكائية» أو «المعرفة المعلوماتية» ببنية قواعد اللغة، فعلى أساس «الحكاية» أو «المعلومات» - بوصفهما نمطين للتفكير - يتشكل مجموع القواعد التى يتم

المستقبل، وبين تفسيراتنا الموجهة نحو الماضى. والماضى والمستقبل على هذا النحو لا يتعارضان، وإنما يكيف الواحد منهما الآخر. كما أن العلاقة بين الماضى «مساحة التجربة» والمستقبل «أفق الانتظار» هى علاقة متغيرة، ففى واقع الأمر كل من «مساحة التجربة» و«أفق الانتظار» مقولتان متعاليتان تتطوران وفق الاستثمارات التى تتيحها حركة وفكر التاريخ لهما على مر العصور. إذ أن هذه المقولات «المتا-تاريخية» لا يمكن فى الحقيقة إنقاذها إلا من خلال تطبيقاتها الأخلاقية والسياسية المستمرة. إن مساحة التجربة وأفق الانتظار هى أيضاً مقولات معرفية بدونها لا يصبح التاريخ ممكناً» (٤٦).

فى هذا الإطار يجب ألا يستسلم البشر لإغواء المستقبل اليوتوبى الخالص، فمثل هذا المستقبل لا يؤدى إلا لإحباط الحركة، إذ يسلمنا العجز عن النفاذ الى التجربة الجارية وفهمها الى عجز آخر عن تقديم صياغة قابلة للتطبيق فى المستقبل. يجب أن تكون التوقعات محددة ومنتهية ونسبياً متواضعة، لتستثير التزاماً مسؤولاً. كما يجب أن تنطوى هذه التوقعات على آمال للبشرية بأسرها. على ألا يختلط هذا الأمل بهيمنة مجتمع ما بصفة خاصة أو عدد قليل من المجتمعات المسيطرة. أما ماضى التجربة فلا يجب النظر إليه على أنه منته، وغير قابل للتغيير أو التطور، يجب فتح ملف الماضى، وإحياء الطاقات غير المنجزة فيه، أو تلك التى تمت مصادرتها وأدها. إن المسافة التى تفصلنا عن الماضى ليست فاصلاً من الموت وإنما مسافة لتوليد المعنى.

فالتراث هو عملية لا يمكن فهمها إلا جدلياً، من خلال التبادل بين الماضى المفسر والحاضر المفسر. فكل قطعية هى بالأحرى تجديد، وكل استمرار هو ترسيب ولا يجب فى النهاية أن تصل العلاقة بين الماضى والمستقبل الى حد الانشقاق أو المطابقة، وإنما يجب الحفاظ على ما بينهما من توتر حتى يكون هناك ثمة تاريخ» (٤٧).

يبدو لنا فى النهاية أن «حاضر المبادرة»، عند ريكور قريب الشبه من «حاضر الابتكار» عند ليوتار. فكلاهما

بموجبها الكلام فى الثقافة الحكائية أو العلمية. وهذه المعرفة تتكون من منطوقات: إشارية وتعليمية وتقييمية. ويرى ليوتار أن هذه المنطوقات تعمل بشكل منسجم ومقبول للمتحدثين فى المجتمع الحكائى، وهو ما يعبر عنه باسم «الرأى العام» أو «الإجماع»، وبه يتم تمييز ثقافة شعب ما عن ثقافة أخرى. أما فى المجتمع المعلوماتى فإن هذه المنطوقات تعمل على أساس صراع تناحى بين الأفراد.

وعلى هذا يرى ليوتار أن اللغة فى المعرفة الحكائية هى لغة «مركزة» ثابتة ومكررة، فى حين أن اللغة فى المعرفة العلمية «إشارية»، متطورة باستمرار. ومثل هذه المعارضة بين نظامى اللغة المستخدمة فى الحالىين، ذات صلة بتصور ليوتار الخاص عن اللغة ووظيفتها الاجتماعية فى مجتمع ما بعد الحداثة، فهى عنده ليست وسيلة مستقرة لتبادل الأفكار أو المعلومات أو الرسائل بين المتحدثين، وإنما وسيلة «الممارسة الحيل»، والتفوق على الخصم بما يدفعه لأن يكون مرسلًا لمنطوق جديد، فهى علاقة نزاع أساساً بين متحايين: «أن تتكلم معناه أن تقاتل». بهذا التعريف للغة المابعد حداثة، يناهض ليوتار اللغة الحكائية، كما يعارض مشروع هابرماس الذى يرى اللغة حواراً بين أذهان عاقلة تستهدف الإجماع الاتفاقى المحتمل. ذلك أن مثل هذا الاتفاق - بحسب ليوتار - لا يولد الابتكار، فالابتكار اللغوى يولد من الانشقاق ومن شحذ حساسية الاختلاف. فهل يعنى هذا أن ليوتار تنازل عن الرابطة الاجتماعية التى يؤسس لها كل استخدام للغة؟

لا، فليوتار يحدثنا ويوضح عن المفهوم المابعد حدائى للرابطة الاجتماعية. فهو (وعلى عكس ما هو شائع عند المابعد حدائيين فى العالم الثالث)، لم يهمل للحظة واحدة طيلة كتابه الرابطة الاجتماعية بين الأفراد فى المجتمع المابعد حدائى الجديد الذى يدعو له، ولكن انشغاله ينصب على وضع هذه الرابطة الاجتماعية فى إطار من المرونة والحيوية الموائمة للوحدة المثالية الكبرى التى يقيم بحثه على أساس بلوغها. فالرابطة الاجتماعية هى ما يحتل عناوين فصلين من كتاب ليوتار «طبيعة الرابطة الاجتماعية: البديل الحديث»، «طبيعة

الرابطة الاجتماعية: المنظور المابعد حدائى»، ويقيم ليوتار هذه الرابطة الاجتماعية على أساس لغوى، فاللغة كما نعرف هى مؤسسة المؤسسات، وهى بنية التواصل والربط الأولى لأفراد مجتمع ما. ومن ثم فهى موضع اهتمام ليوتار، إذ كيف يقيم رابطة اجتماعية بين الأفراد فى البلاد الأكثر تطوراً دون أن تصبح اللغة عائقاً دون التطور الإبداعى والابتكارى؟. إذ يقول: «كان الغرض الوحيد من هذا العرض التخطيطى .. هو تحديد الإشكالية التى أتتوى أن أجعلها إطاراً لمسألة المعرفة فى المجتمعات الصناعية المتقدمة».

بهذه الإشكالية يعبر ليوتار عن رغبته فى تجاوز الرابطة الاجتماعية الخاصة بمصر الحداثة الى البديل الموائم للوحدة الجديدة التى يطرحها عبر كل ثنائى كتابه تحت مسمى «البلاد الأكثر تطوراً»، إذ يرى أن الرابطة الاجتماعية فى مجتمع الحداثة تقوم على إرسال أحادى يستهدف تشكيل مجتمع كلى عضوى، كما أن الرابطة الاجتماعية فى مشروع هابرماس تقوم على أساس النقد الذى يستهدف التواصل، ولا يقبل ليوتار هذه اللغة أو تلك لتشكيل الرابطة الاجتماعية للبلاد الأكثر تطوراً، فالأولى وظيفية، والثانية نقدية، وكلاهما لا يصلح للوحدة الجديدة:

«وأنا أجد أن هذا الحل على أساس الانقسام (بين اللغة الأحادية ولغة النقد) غير مقبول، وأقترح أن البديل الذى يحاول (حل هذا التناقض بين اللغتين وإعادة إنتاجهما)، لم يعد صالحاً للمجتمعات موضع البحث. وأن ذلك الحل نفسه مازال مشتبكاً فى أحبولة نوع من التفكير التعارضى الذى أصبح متخلفاً عن أكثر المعرفة المابعد الحدائية حيوية» (٤٨).

فما هى هذه اللغة الحيوية المابعد حدائية؟ كل نظام لغوى يفترض سلفاً نسقاً محدداً. فإذا كانت اللغة فى المعرفة الحكائية والميتا-حكاكية تعمل وفق نظام مغلق على قواعد معينة أو على نسق معين، فإن النظام اللغوى المابعد حدائى يحطم الأنساق، ويقوم على أساس الاتفاق على منهج يسمح بتبنى المتحدثين لألعاب مختلفة للغة. المهم هنا هو الاتفاق على منهج اللعب. فمثل هذا الاتفاق هو بذاته الرابطة الاجتماعية الجديدة، ومثل هذا

المنهج الذى يقترحه ليوتار - فى رأى - يستبعد المركزية الأوروبية لصالح مركزية أشمل هى مركزية مصالح البلاد الأكثر تطوراً على اختلاف القارات، ففى إطار هذا النسق الواسع الذى يضم بلاداً تنتمى الى عدة لغات وثقافات، يبدو لنا ليوتار مرشحاً لمركزية صغرى هى «ذات الفرد» تضمها مركزية أشمل هى مركزية «البلاد الأكثر تطوراً». فتمثل هذه الذات هى الوحدة الصغرى التى يجب تدعيمها وصيها فى قالب أوسع من الحدود القومية لهذه البلاد، بما يكفل من جهة انتماءها لمجتمع لاهوتى جديد هو المجتمع التكنولوجى المعلوماتى، ويكفل لهذا المجتمع من جهة أخرى هيمنته واستمراره فى مواجهة المجتمعات الأخرى من جهة ثانية.

ولتجنب الصراع حول مضامين اللغة الذى يؤدى الى تهديد الرابطة الاجتماعية للمجتمعات الأكثر تطوراً، يتنصر ليوتار للتناحر بين الأفراد على مستوى سطح اللغة. فقد رسخ ليوتار - كما رأينا - بما يكفى لما يمكن أن يكون مضموناً موحداً لهذه البلاد، ومميزاً لها عن سائر البلدان فى العالم، حتى أصبح من قبيل العبث الصراع حول مصداقية هذا المضمون الجامع. أما ما هو جدير بالانتباه والعمل فهو كيفية تدعيم هذا المضمون بالحيوية اللازمة لاستمراره، عند هذا الحد يجب وضع منهج لغوى جديد يقوم على:

أولاً: استبدال كل ما هو سطحي وخلق بالقيم العليا للحدثة: «إنه التزام باللعب الجمالى وبالسطح والسطحي بكل معانى الكلمة»، وأقول كل تعلق وجداني بالمهمة السياسية الرئيسية لمجتمع الحدثة وما قد يثيره هذا التعلق من إرهاب، فما بعد الحدثة لا تريد إنتاج ثقافة وإنما سلعا ثقافية، كما يقول فردريك جيمسون.

ثانياً: إزاحة «بلاغة التحرر الكلية» لصالح «بلاغة الصراع» وهذه الأخيرة عبارة عن خطاب مكون «من جزئيات لغوية براجماتية» (٤٩) وفى هذا الإطار يتم استخدام اللغة بوصفها ألعاباً، لأغراض براجماتية، المهم فيها هو «أحسن أداء» لها، لا «أقصى أداء». بما يقلل تكلفة الجهد ويشحذ المهارة، فالمهم هنا هو الكفاءة الابتكارية وليس الجهد المبذول (٥٠).

ثالثاً: النظر للغة لا بوصفها نظرية للاتصال، بل بوصفها لعبة شطرنج. ويستعير ليوتار ذلك المثال من قنچشتين، ويزيد عليه فى النظر الى اللغة بوصفها «نظرية للألعاب تقبل التناحر كمبدأ مؤسس» (٥١)، على ألا يكون هذا التناحر مجرد رد فعل لفعل، بل أن يكون شحذاً لنقلات جديدة باستمرار، والمطلوب هنا هو أن يشعر المرسل «فى هذه المعركة اللغوية» بالذلة وبهجة الابتكار «كذلك يمكن التشديد على اتساع الوجود والابتهاج الذى ينشأ من اختراع قواعد جديدة للعبة» (٥٢). ولا يجب أن يرد عليه الخصم بلعبة معاكسة، فتمثل هذه النقلات المعاكسة لتضيف شيئاً، وإنما على المرسل أن يستهدف ليس فقط إزاحة الخصم، وإنما أيضاً محاولة لإفقاد الخصم للاتجاه. إن نقل الصراع الى مستوى اللعب اللغوى ضمن الاتفاق على قواعد اللعبة، يجنب هذه المجتمعات - فى رأى ليوتار - الإرهاب والتصادم المباشر بين الأفراد، وممارسة العنف البدنى من جهة، كما يحفز الخصم لأقصى طاقة ابتكارية يولدها الاختلاف والانشقاق من جهة ثانية، ويؤدى الى تغيير اللغة التقليدية المقبولة لصالح تطور اللغة على مستوى الكلام من جهة ثالثة.

عند هذا الحد نرى مدى المساهمة الجديدة لليوتار، فالجدل السوفسطائى ليس مراده، وإنما مراده إذكاء الصراع اللغوى الى أقصى حد، وتعميمه الى أقصى مدى، مما يجعله جدلاً ابتكارياً، إذ يقول: «وهذه «النقلات» تثير بالضرورة «نقلات معاكسة». ويعلم الجميع أن النقلة المعاكسة التى تكون مجرد رد فعل ليست نقلة «جيدة». فالنقلات الجيدة التى تكون رد فعل ليست سوى تأثيرات مبرمجة فى استراتيجية الخصم، إنها تكون فى صالحه، وبالتالي لا تؤثر على ميزان القوى. لهذا فإن من الأهمية زيادة الإزاحة فى الألعاب، حتى إفقادها الاتجاه، بحيث تتيح القيام بنقلة غير متوقعة (منطوق جديد)» (٥٣).

رابعاً: أن هذه النقلات اللغوية المبتكرة ليست «تدري» لما هو اجتماعى، وإنما هى شبكات مرنة من ألعاب اللغة، فاللغة عبارة عن معركة لاتخاض «شذوذاً». ولكنها حرب لها قواعد تسمح وتشجع أقصى

ومن ثم فهي فعالية متجددة باستمرار بحسب تعدد المواقف وقدرته الذات على الابتكار اللغوي، ومثل هذه الفعالية لها تأثير على معيار الصدق، فإمكانية إصدار أمر ما تزداد مع ازدياد فرص تطبيقه، وهو يكتسب مشروعيتها من كونه أمراً واقعاً. وعلى هذا النحو تتخلى اللغة المابعد حدائية عن الحتمية لصالح التصرف البراجماتي، وهو ما يميزها عن اللغة «الأدائية» الحتمية التي تميزت بها الحدائية.

ومن ثم ليست هناك معايير ثابتة، ولكن كل موقف براجماتي يخلق معايير محايته له، وبذلك لن يكون للنظام تحكم ما في الذات، وإنما عليه تزويد الذات بالمعلومات الكافية لتكوين لغتها بما يتسق ومصلحتها هي في الواقع، وعلى هذا النحو تضمن الذات حريتها في القرار من جهة، كما تضمن تخلقها بأخلاق واقعية وفق الحاجة إلى ما هو فعال، وما هو محدود في الزمان والمكان، لاتخلقها بأخلاق مثالية وهمية دائمة.

وهذا التنوع البراجماتي يقابله في الفن، لغة معبرة عن اللا يقين، فهي تحرم كل تقديم للمطلق، وهي لغة تقوم على التجريد الفارغ، هذا التجريد يؤكد أن ثمة شيئاً يمكن إدراكه لكن لا يمكن رؤيته أو جعله مرئياً، ومثل هذا الشيء لا علاقة له بالمعنى ولا بالمطلق ولا بمبدأ الإجماع الشامل، وإنما بالشعور باللذة فحسب: اللذة التي يشعر بها الفنان والمتلقي، واللذة التي يشعر بها الفنان هي لذة مستقلة عن أي اهتمام بشيء العمل، وهي تتولد في نفسه من الصراع بين إدراك الشيء والقدرة على تقديم شيء مناظر للمفهوم. وبما أنه ليس ثمة تناظر بين الأمرين فالفنان يلجأ إلى التجريد الفارغ الذي يعبر عن الألم الناشئ عن هذا الصراع ولذة التعبير عنه بالفراغ. أما اللذة التي يشعر بها المتلقي، فهي تنشأ عن أن هذه الأعمال تمكننا من الرؤية بأن الرؤية مستحيلة!! (٥٧).

على هذا النحو نرى كيف يضع ليوتار الحدود لمنهج لغوي يقوم على الصراع والتناحر بين المتحدثين بما يكفل حرية هذه الذوات في ابتكار نقلات متجددة في لعبة اللغة. على أن السقف العام الذي يضمن لهذه اللعبة أقصى مدى من التشظى والترابط الإجتماعي في ذات الوقت، هو الاتفاق على منهج ألعاب اللغة في إطار نسق ألعاب اللغة في إطار نسق البلاد الأكثر تطوراً.

مرونة ممكنة للمنطوقات، وتتيح أكبر فرصة لتطورها، كما تتيح شكلاً جديداً للنظام. «ويشهد هذا على وجود هدف آخر داخل النظام هو معرفة ألعاب اللغة بوصفها كذلك، وقرار تولي المسئولية عن قواعدها وتأثيراتها.. وأبرز هذه التأثيرات هو بالضبط ما يجعل تبنى القواعد صالحاً. (٥٤)

خامساً: إن معيار الصحة الذي يستند إليه منهج ألعاب اللغة هذا هو معيار برهاني برجماتي. ولا يهم في هذا الإطار البعد القيمي للمنطوقات (صادق كاذب)، المهم هو الفعالية (فعال أو غير فعال)، وتقديم البرهان على هذه الفعالية ولكن ما البرهان على أن برهاني صحيح؟ يتمثل الحل العلمي لهذه الصعوبة - في رأي ليوتار - في مراعاة قاعدتين: أولاًهما جدلية أو حتى حيلة بلاغية إن ما يمكن استخدامه كدليل في النقاش يعتبر مرجعاً. فمن المسموح به الاعتقاد بأن الواقع هو على هذا النحو الذي أقوله، والقاعدة الثانية هي: أن المرجح الواحد لا يمكن أن يقدم تنويعاً من البراهين المتناقضة أو غير المتسقة، أو بتعبير آخر أن «الرب ليس خادعاً» (٥٥).

سادساً: على هذا النحو يحدد ليوتار اللغة المابعد حدائية بوصفها لغة «أدائية» مثلها في ذلك مثل اللغة الوضعية التي تقوم على المزيد من طرح الحجج والبراهين، ولكنها أدائية تتفوق على الوضعية إذ أنها ترتبط بمبدأ براجماتي عملي متغير. ذلك «إن براجماتيات المعرفة العلمية ما بعد الحدائية في ذاتها لها علاقة كبيرة بمطلب الأدائية» (٥٦) ولكنها أدائية تتشدد في البحث عن طرق جديدة في البرهان، وعلى ابتكار «نقلات» جديدة قواعد جديدة لألعاب اللغة، واختراع ما لا يمكن إدراكه.

ويقسم ليوتار اللغة إلى ألعاب إشارية، وتقعيدية (معيارية)، وتقنية. اللعبة الإشارية (هي ما يتم بها التفرقة بين ما هو صادق وكاذب)، واللعبة التقعيدية أو المعيارية (هي ما يتم به التفرقة بين ما هو عادل وجائر)، أما اللعبة التقنية (فهي ما يتم بها التفرقة بين ما هو فعال وغير فعال). وهو يرى أن اللغة المابعد حدائية هي لغة تهتم كالغة التكنولوجيا بما هو فعال في المقام الأول، وأن مثل هذه الفعالية ترتبط بالمصالح البراجماتية للذات.

الحد الأدنى للأجر بكذا دولار». فى هذا السياق يكون الدور الوحيد الذى يمكن أن تلعبه المعرفة الوضعية هو اطلاع الذات العلمية على الواقع الذى يندرج ضمن إطاره تنفيذ المنطوق التقييدى. إنها تتيح للذات أن تحيط بما يمكن تنفيذه، أو بما يمكن عمله. لكن ما ينفذ، ما يجب عمله، يقع خارج نطاق المعرفة الوضعية، وكون مهمة ما ممكنة هو أمر يختلف عن كونها عادلة. لم تعد المعرفة هى الذات، بل هى فى خدمة الذات، ومشروعيتها الوحيدة (رغم أنها مشروعية ضخمة) هى حقيقة أنها تسمح للأخلاق بأن تصبح واقعاً. «٥٨» نقول إذا ما كان الأمر كذلك فإن المعلومات المعطاة، سوف تخضع للحاجات العملية للأفراد، ومثل هذه الحاجات العملية قد تجد أنه من العدل أن يتم تدمير قرطاج أو العراق أو كوسوفا، حتى لا يقل دخل الفرد عن كذا دولار!!.

وأخيراً فإن الرابطة الاجتماعية التى يتوهم ليونار وجودها مع انتقال الاستخدام اللغوى الى مستوى الألعاب التنهارية، بهدف الابتكار وتحقيق المصالح المتغيرة والمحدودة بالموقف فى الزمان والمكان، أى تحقيق نتائج مؤقتة لاستراتيجيات لغوية بما لا يمنح امتيازاً لأى نوع من أنواع الخطاب، لهى رابطة هشة فى العمق، تتهدد المتحدثين بها والمتفقيين على الأخذ بمنهجها قبل تهديدها للتلاعب بالخصوم من خارج البلدان المتطورة. ويتوهم ليونار أن الخصم الذى تم توعيته وموضعتة فى إطار شروط لعبة اللغة هذه لن يعانى مغبات مثل هذا التشظى اللغوى الذى يستهدف الابتكار. ولكن مثل هذا المجتمع سيصبح هو ذاته ضحية لهذه الثنائية التى تستظهر التواصل البراجماتى وتستبطن التصارع المحموم. وربما كانت هذه هى القضية التى تشغل ريكور، وغيره من المعارضين للغة ما بعد الحداثة فى البلاد الأكثر تطوراً. تلك اللغة من خصائصها التواصلية بين الأفراد موهمة إياهم بالحرية فى حين أنها تستغلهم من أجل هدف هيمنة النظام التكنولوجى الرباح على العالم.

فى المقابل يبدو الخصم الذى يستخدم اللغة من خارج القواعد البراجماتية التنهارية المعلوماتية الشكلية الغربية، ذاتاً خارجة عن المنهج اللغوى للبلاد الأكثر تطوراً. وهو بذلك خصم عاجز عن امتلاك قواعد هذه الألعاب من جهة، وفريسة سهلة لها من جهة ثانية. وربما كانت هذه الألعاب اللغوية التى لا تبنى المواجهة البدنية أو الصراع الفعلى للخصم، وإنما مصارعتة وإزاحته على مستوى نفسى، وهزيمته على مستوى فكرى يفقده الاتجاه، دون تصفيته، أظهرت فعاليتها فى تاريخنا المعاصر. إذ استطاعت البلاد الأكثر تطوراً أن تساهم عن طريق هذه الألعاب اللغوية البراجماتية المتغيرة، فى انهيار أُمم بأسرها دون أن تتكلف أعباء الدخول فى حروب مباشرة معها. كما استطاعت ومازالت تعد بشحن بلاد العالم - التى لا تبنى منهج الألعاب اللغوية الغربية - بكل دواعى التناحر والصراع والتشردم والانهيار فى النهاية. فى ذات الوقت الذى يزداد تضامناً هذه البلاد الأكثر تطوراً واتفاقها على قواعد اللعبة اللغوية النفعية. هذا من جهة.

من جهة ثانية تبدو السلطة أو النظام الذى يوهم ليونار بتضاد المابعد حدائى له، وكأنها لاتبنى الآن مثلها مثل أفرادها إلا الخطاب البراجماتى الواقعى حيناً والمراوغ أحياناً، والحيل اللغوية القاضية تارة ثالثة، تلك الحيل التى وإن تعددت أفنعتها يجمعها هوية جديدة هى هوية المصالح المشتركة، أياً كان الثمن الفادح الذى يتكلفه العالم لتشغيل هذه الهوية. وأياً كان زيف ما تغوى به العالم من الانضمام الى الأهداف الكبرى لهذه الهوية الجديدة المفرغة من أية قيمة سوى قيم: لذة الابتكار الفردى، ولذة الانضمام للأذهان العاقلة فى هذا الكون!! كما أن العدالة التى يوهم ليونار بنجاح الذات فى تحقيقها، إذا ما اقتصر النظام على إمداد هذه الذات بالمعلومات، ويسر لها الاطلاع عليها، هى حرية وهمية. فإذا ما كان الأمر الهام كما يقول ليونار «ليس أو ليس فقط إضفاء المشروعية على المنطوقات الإشارية المتعلقة بالصدق، مثل «الأرض تدور حول الشمس»، بل هو بالأحرى إضفاء مشروعية على المنطوقات التقييدية مثل «يجب تدمير قرطاج» أو «يجب تحديد

ريكور: رمزية اللغة والرابطة الإنسانية العميقة:

التنافس الابتكاري هو الغرض النهائي لاستخدام اللغة كألعاب لدى ليوتار، في حين أن فهم اللغة، والتفاهم بها وحولها، هو الغرض النهائي من قراءة اللغة في معظم أعمال ريكور بدءاً من «الاستعارة الحية»، وحتى «الزمن والسرد»، و«الأنا بوصفها الآخر». فهو لا يقدم لنا مثل ليوتار أيديولوجيا لتعبئة الجماهير بقدر ما يطرح فلسفة للوعي بالذات والآخر.

حتى نفهم الجديد الذي يقدمه ليوتار والهدف النهائي من مشروعه اللغوي الذي يسمه «بمنهج ألعاب اللغة» في مقابل مشروع فهم اللغة لدى ريكور، يجب علينا مراجعة مفهوم اللغة، فاللغة عند إدجار مورين مثلاً، تتكون من منطوقات إشارية، ومنطوقات رمزية. المنطوقات الإشارية هي الكلمات التي تشير إلى الأشياء، والمنطوقات الرمزية تشير إلى المعنى، والمعنى ليس هو الشيء.

كما أن المنطوقات الإشارية تتضمن قواعد شكلية هي قواعد المنطق. في حين أن المنطوقات الرمزية لا تتضمن منطقاً وتتحدى محاولات تحويلها إلى مفاهيم، فالمنطوقات الأولى قائمة على الشعور الخارجي بالعالم، والثانية قائمة على الشعور الباطني بالعالم. ويرى مورين Morin أن اللغة الإنسانية قائمة على التزاوج بين المنطوقين الإشاري والرمزي(٥٩).

واللغة التي يريد ليوتار سيادتها هي لغة إشارية تعقيدية ذات منطق شكلية وقدرة على البرهان، وهو لا يولي رمزية اللغة كبير اهتمام في مشروعه المابعد حداني. في حين يركز ريكور على رمزية اللغة، ويرى أن «الفعل» ليس إلا نتاجاً لمفهوم الإنسان للرمز، أو بالأحرى نتاج لاجتهاد الإنسان لفهم الرموز الثقافية التي تكونه وتحفز فعله. وكما ذكرنا من قبل يرى ريكور أن الذات تتكون من رموز حكاية في الأساس. فأننا مثلاً حتى أدرك نفسي أضع لنفسي حكاية عني، وكذلك تفعل الأمم والجماعات فهي تدرك ذاتها عبر حكاية، وكذلك فعل بنا ليوتار نفسه إذ يدرك الذات المابعد حدائية من خلال حكاية البلاد الأكثر تطوراً، تلك الحكاية التي تبدأ

باستبعاد الخصم الحكائي، وتبرز البطل المعلوماتي في انتقاله من مرحلة الحداثة إلى المرحلة الحاسمة التي يتم فيها استبعاد الخصم الحكائي الممثل في البلاد الأقل تطوراً نهائياً في مرحلة ما بعد الحداثة.

هكذا يبدو الإنسان لدى ليوتار كائن معلوماتي يستخدم اللغة للجدل الابتكاري فحسب على اعتبار أن الحقيقة هي الحقيقة البراجماتية، وهو يريد تعميم هذا النموذج، مما يجعل الهامشيين مبتكرين احتياطييين في معركة سيادة تكنولوجيا البلاد الأكثر تطوراً، مما يجعل الذات المابعد حدائية فرداً في إطار قالب يتم فيه الانفاق بين البلاد الأكثر تطوراً على قواعد اللعب. وربما تقترب رؤية ليوتار هذه مثلاً - مع فروق واختلافات ليس المجال لعرضها - من رؤية فكتور فركس في كتابه «الإنسان التقني» الذي يختتمه بهذه العبارات «ما زال على الإنسان التقني أن يظهر إلى حيز الوجود... فإذا لم يقتصر ظهور الإنسان التقني بين العلماء والفنيين فحسب، بل في نواحي الحياة في جميع دول المتقدمة، فإن الشورة الوجودية قد تصبح أداة تحرير لا أداة تدمير»(٦٠).

في حين يبدو الإنسان كائناً ثقافياً رمزياً يستخدم اللغة ويقرأها للوعي بالذات وللإرهاص للمستقبل لدى ريكور، وهو الرأي الذي يشاطره إياه الكثيرون - مع فروق واختلافات - من علماء اللغة والاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا والإدراك المعاصرين في الغرب من أمثال مورين وجاردنر وهانت وتشومسكي وغيرهم، إذ يتفقون على «أن الكائن الإنساني هو كائن ثقافي بالطبع، أي أنه الكائن الوحيد الذي يتميز عن غيره من الكائنات بنسق معقد يسميه هؤلاء بنسق عالم الرموز، فعلى هذا المستوى يتفوق الإنسان تفوقاً كلياً على عالم الحيوانات والحشرات والدواب من جهة، وعالم ما يعرف اليوم بالذكاء الاصطناعي أمثال الحاسبات والكمبيوتر من جهة ثانية، فمن بين مكونات هذا النسق «الرمزي» عند الإنسان: اللغة المكتوبة والمنطوقة والقيم والمعايير الثقافية والمقدرة على استعمال أدوات ورموز المعرفة والعلم. فهو الكائن الوحيد الذي يتمتع بأنساق رفيعة المستوى في المجالات «الرمزية» أمثال الدين

والأساطير والسحر، وهو كذلك فريد في تميزه بالمقدرة على التفكير وتطوير عالم الأفكار الى مستويات جد معقدة ومتشابكة التركيبية، فمن هذه الأمثلة يصبح من الشرعية تسمية الإنسان بالكائن الرمزي Homosy Mbolicus أو الثقافي (٦١).

لكن ريكور يتعامل مع العالم الرمزي المكون للإنسان، من خلال منهج تأملي ذاتي هو منهج التأويل «الذي يجد اكتماله داخل تأويل الذات المؤولة لذاتها، هذه الذات التي منذ ابتداء تأويلها للنص فصاعداً، تفهم ذاتها بشكل أحسن ومغاير وتبدأ في تحقيق هذا الفهم الذاتي. إن اكتمال تعقل النص هذا داخل تعقل الذات هو الذي يميز نوعاً من الفلسفة التأملية الذاتية. وبمر فهم الذات عبر فهم رموز الثقافة التي تنبثق الذات داخلها وتتكون... فالذات لا تعي ذاتها على نحو مباشر كما هو الحال الكوجيتو الديكارتي، إذ لا تمارس الذات وجودها - ولا تفهم هذا الوجود - إلا من خلال فضاء رمزي دلالي (٦٢).

ويولى ريكور أهمية قصوى لفعل القراءة بوصفه استعادة متجددة للنصوص للرموز للحكايات. فالخطاب الاحتجاجي البرجماتي الذي يجذبه ليونار لتنمية اللغة وصناعة نقالات جديدة مبتكرة، يقابله الخطاب التأملي القارئ للنصوص والمجدد لها لدى ريكور، ومن هنا نلاحظ أن المنطق العملي النفعي المحفز ألعاب اللغة لدى ليونار، يقابله منطق موازنة القارئ لنص بحسب واقعه لدى ريكور. ولكن حين تصبح حيل الابتكار هي الأساس في ألعاب اللغة عند ليونار على اعتبار أن الحق في المنهج البرجماتي يتمثل في ارتباط القيمة بالمنفعة وبفاعليتها في تحقيق مشروع عملي لإنجاز غرض معين، يصبح البحث عن الحقيقة هو الأساس لدى قارئ ريكور على اعتبار أن الحق يدرك وفق حاضرات المبادرات في كل عصر، وأن هذه الموازنة تؤدي الى فهم متجدد للنص وللذات المؤولة نفسها. على هذا النحو لا تظلم الذات مجرد حامل للمعلومات بدون هوية سوى هوية برجمانية هي قالب يضم جميع المشتركين في أرض البلاد الأكثر تطوراً، وإنما هي ذات تترك هويتها العميقة بقدر اجتهداها في الوقوف على ماتشترك فيه من قيم مع

الآخرين الذين تضمهم البلاد الأكثر تطوراً. فريكور نفسه لم يقدم مفهوماً إنسانياً جامعاً لكل الثقافات وإن نادى به، ولكن أعماله انصببت على المشترك التوراتي الإنجيلي اليوناني بصفة أساسية. لكن ريكور لا يفرق بين ما هو فعال وغير فعال في لعبة اللغة كما هو الحال عند ليونار، وإنما بين ما هو زائف وحقيقي، إذ يفرق بين نوعين الرمز:

الأول: الرمز كوسيط شفاف ينم عما وراءه في عالم المعنى.

والثاني: الرمز كحقيقة زائفة سطحية يخفي وراءه معنى حقيقي

وبذلك يفرق ريكور بين نوعين من التعامل مع الرموز التعامل التقليدي مع الرمز كوسيط شفاف، والتعامل الهرمنيوطيقي الذي يهتم بإزالة المعنى السطحي الزائف والكشف عن المعنى الخفي.

كما يرى ريكور أن تفسير الرمز يتم على ثلاثة مستويات:

مستوى فينومولوجي: وهو ما يسميه ريكور بالذكاء في توسع، وفيه يفسر الهرمنيوطيقي مثلاً الرمز الأسطوري في أسطورة ما بأسطورة أخرى أو بطقس آخر.

مستوى هرمنيوطيقي: وهو ما يسميه ريكور بالذكاء في انفعال، وفيه يشارك الهرمنيوطيقي الرمز في حيويته، تلك الحيوية التي تكون مرتعاً لتجاوز الوعي الزائف بالرمز.

مستوى فلسفي: وهو ما يسميه ريكور بالذكاء المتأمل، وفيه تتم عقلنة الرموز وفض المجاز.

وهنا يتحرر ريكور إذ يرى أن عقلنة الرموز تؤدي الى توليد أساطير ودوجماتيقية، وفي هذا تكمن ظلامية الفكر، وضرورة العودة من جديد الى درامية الرمز وغموضه الموحى.

وبذلك نصل الى أهم نقطة في المشروع الهرمنيوطيقي عند بول ريكور، وهي مصداقية المنهج الهرمنيوطيقي: كان بول ريكور متسائلاً دائماً عن مصداقية المنهج الهرمنيوطيقي، فقد أراد ريكور من خلال منهج التأويل أن يقاوم كل سلطة زائفة، السلطة الدينية في إدعائها تثبيت المعنى، والسلطة السياسية في

بلا جدوى.. هنا يجب التفكير فيما وراء الرمز، ولكن انطلاقاً منه ووفقاً له بحيث تصبح مادته غير قابلة للهدم، وبحيث تحفظ العمق الموحى للكلمة التي تسكن بين البشر» (١٦٣).

خامساً: الخاتمة: نحن وما بعد الحداثة

سبق وأن بينا أن كلاً من ريكور وليوتار مشغولان بقضايا واقعية تمس واقع ثقافتهم ومصالح مجتمعاتهم. وهما في هذا الأمر أوداك أمناء مع أنفسهم. ومن الغريب أن ما نستيقه نحن من التجربة المابعد حداثة لليوتار هو تفكير خاضع لإغوائها الاستراتيجي دون قيمتها الفكرية. فأهم ما يمكن أن نستفيد من نظرية ليوتار هو تعاملها مع واقع المجتمعات الغربية، وطموحها لشحذ ملكات الأفراد لأقصى مدى من الابتكار للتعامل مع مشكلات هذا الواقع. ولكننا نتبين نحن ما بعد الحداثة على أساس التقليد، وهذا يعني أننا نخضع لإغواء النظرية، أكثر مما يمكن أن يكون جوهرها ويكون مفيداً لنا، وهو أن نتعامل مع واقعنا، وأن نشحذ ملكاتنا لابتكار ما يناسب من حلول، بهذا المعنى نكون ما بعد حداثيون، وبغير ذلك فأى حداثة فيما نستحدث؟

وعلى الرغم من صدور المفهوم الحكائي عند ريكور - في تقديري - عن منظور أكثر إنسانية مما هو عليه الحال عند ليوتار الذي يشيد حله لأزمة الحداثة على حساب استغلال الآخرين، فإن المنهج الهرمنيوطيقى لدى ريكور، هو منهج ملائم تماماً لحالة النسيان للحكاية التي تعانينا الحداثة الغربية، أما نحن في عالمنا الثالث نعاني من كثرة التكرار لحكايتنا، أكثر مما نعاني من نسيانها، وربما كان الحاصل هو حالة نسيان في الحالين. ذلك أن زمن التكرار كما أوضح ذلك ليوتار عن حق هو نسيان بالضرورة. فنحن نكرر حكاياتنا في إطار النسيان لماضيها.

ومن المبالغة في حسن الظن أن نظن أن كلا من ريكور وليوتار يكتبان ما يكتبان من أجل صالحننا نحن، وأنهما يجتهدان لحل مشاكلنا نحن في عالمنا الثالث، ومن السذاجة أيضاً أن نظن أن ما يكتبه ليوتار وريكور لا يخصنا شيء منه. ومن السذاجة أن نرى أن ثمة منهج واحد من المناهج الثلاثة: المابعد حداثي، الهرمنيوطيقى، أو النقدي الهابرماسي، يستقل وحده

إدعائها صدق مقولاتها، وسلطة كل كلمة حاملة لأيديولوجية قمعية. ولكنه عاد، ليضع منهج التأويل - الذي هو سبيل حرية الفرد - نفسه موضع تساؤل، وذلك حين يصبح المؤول نفسه موضع سلطة. فيقول «أن كل تحليل للرمز يميز الرمز في النهاية، وهذا هو التحدي الحقيقي لمنهج التأويل، فكل محاولة للتفسير تكشف حقيقة ممكنة تغري بمصادرة الرمز نفسه الذي هو ممكن حقيقة أكبر من كل تأويل، يظل نسبياً على كل حال». هكذا يضع ريكور المحاذير الأساسية، التي يجب أن يأخذها المنهج الهرمنيوطيقى في الاعتبار حتى لا يتحول المؤول الهرمنيوطيقى إلى سلطة دوجماتيكية تحاربها كل هرمنيوطيقا جديرة بهذا الاسم. أول هذه المحاذير أن يعي المؤول نسبة حقيقة المعنى الذي يكشفه. وثاني هذه المحاذير هو ألا يحاول الهرمنيوطيقى أن يجعل تفسيره بديلاً عن الرمز ذاته أبداً.

وفي ذلك يقول: «إنني أرغب في فلسفة للتأويل تنطلق من الرمز ووفقاً للرمز بحيث تصبح مادته غير قابلة للهدم... ذلك أن عقلنة الرموز يتولد عنها أساطير دوجماتيكية، ولكن تفسير الرمز ينطوي على رؤية أخلاقية له. ومشكلتي هي: كيف نستطيع أن نفكر انطلاقاً من الرمز ذاته، دون العودة إلى التفسير البلاغي القديم، ودون الوقوع في شرك الفنوصية؟ كيف نستطيع من الرمز المعنى يجعل الفكر في حالة حركة، دون أن نفترض معنى موجود سلفاً، خفي مغطى، ودون أن نتورط في شبه معرفة هي أسطورة دوجماتيكية؟.. إنني أرغب في سلوك درب آخر، يكون التفسير فيه مبدعاً، يحترم الغموض الأصلي للرموز، ويترك نفسه للتعلم منها.. وانطلاقاً من هنا يحرك المعنى، ولكن كيف يكون الفكر مرتبط بالرمز وحر في ذات الوقت.. وكيف نمسك معاً بمباشرة الرمز ووساطة الفكر؟ إنه صراع الفكر مع الرمزية، لماذا يختزل الفكر الشراء الرمزي الذي لا ينفك عن تعليم هذا الفكر؟.. إن الرمز يضع الطمأنينة موضع تساؤل، كما إنه يحد من الثقة بالنفس والغرور النقدي وغطرسة الضمير الأخلاقي.. فالوضوح يفقدنا العمق.. وقد نهدم الرمز ولانصل لشيء من غموضه المجهول.. فما أن يفرض معنى المجاز، حتى يبدو الرمز

بالساحة في ثقافة البلاد الأكثر تطوراً، وأن ندافع نحن - إلى حد الثقاتل - في تبنيها لواحدة من هذه المناهج، بوصفه الحل الوحيد للخروج من أزمتنا المعضل. فمن الثابت للناظر إلى خريطة الثقافة الغربية أن هذه المناهج تتنافس بقدر ما تتشابه معاً في محاولة لدفع مسيرة الثقافة الغربية إلى الأمام.

إذا اعتبرنا كلاً من المشروع النقدي عند هابرماس والمشروع الهرمنويطقي عند ريكور والمشروع البراجماتي عند ليونار كلها مشاريع فلسفية تنتمي إلى حقبة ما بعد المجتمع الصناعي الغربي، فإنها تنطلق جميعاً من الاهتمام بأزمة الحداثة وإرادة تجاوزها وتجديدها في ذات الوقت.

فما يبدو تحريراً برجماتياً للذات ضمن استراتيجية البلاد الأكثر تطوراً لدى ليونار، يلتقطه هابرماس ليمحصه من خلال النقد المستمر للخطاب المزيف المشوش السلطوي، ويتلقفه ريكور باحثاً عن هوية أعمق لهذه الذوات تجمعهم على القيم المشتركة. وهذه الاتجاهات جميعاً تعبر عن الهوية التي تفصل بين ما وعدت به الحداثة وما آلت إليه ومحاولاتها لرأب الصدع. ولكنها تختلف في الحلول المطروحة. لقد طرحت الحداثة في بدايتها شعارات التحرر البشري، ووصلت إلى آليات قمع أكثر استحكاماً، ودعت إلى أخوة جميع البشر وانتهت إلى تحويل العنصرية إلى واقع عملي تميز به الأجناس الأرقى عن الأجناس الأدنى، وطالبت بالسلام وشبح الحرب يخيم في كل مكان. ورأت أن المعرفة يجب أن تكون للجميع، وانتهت إلى نخبوية فكرية لا تختلف كثيراً عن وضع رجال الدين في العصور الوسطى، وعولت على التكنيك لإسعاد الإنسان فصار من أبرز مظاهر اغترابه.

في هذا الإطار نلاحظ أن مشروع ريكور يستهدف إجماعاً إنسانياً عميقاً، ومشروع هابرماس يستهدف تواصل شفافاً بين كائنات عاقلة، أما مشروع ليونار فهو تعبير عن أزمة الحداثة أكثر مما هو تجاوز لها. فهو منذ البداية يحاول الإحياء بأنه يقترح أسلوباً جديداً في التفكير يحل محل الأسلوب الحكائي البدائي، والميتا حكائي الحداثي والذي تجاوزه الواقع. ولكنه في حقيقة الأمر غايته - في تقديري - نقد الأفكار الوعود، التي جاءت بها الحداثة، نزع الأهمية عنها، وإظهار الإنسان المتعلق بها مظهر الحالم المسكين الذي يدير ظهره للواقع. وهذا

التناول من جانب ليونار هو في أحسن الأحوال نوع من المقاومة السلبية للخروج بالإنسان من حالة الإحباط التي تنتابه لفشلها في تحقيق آماله، عن طريق نزع القيمة عن هذه الآمال، ومن جهة أخرى يدافع ريكور عن الأمر الواقع، ويرر الامتيازات التي تحظى بها الأقليات السياسية والاقتصادية والفكرية في مواجهة الملايين من العمال والعاطلين في المجتمعات الأوروبية، وكذلك الامتيازات التي تحظى بها الدول والشركات المهيمنة على مصائر شعوب العالم الثالث.

إن محاولة ليونار تسعى لسد الطريق على أية محاولة جادة لتغيير العالم، وإغراء للإنسان بأن يسمى لخلاصه الفردي ناشداً الانضمام للنخبة والتي بطبيعتها لن تشمل كل الراغبين، كما أنها أيضاً محاولة لتخفيف العبء عن الدولة التي تقف مكتوفة الأيدي أمام التزايد المستمر في أعداد العاطلين والذي يطرد اطراداً عكسياً مع النمو التكنولوجي. حيث يجعل من التدخل الفوقي للدولة لحل مشكلة من المشاكل ضرباً من السلطة وملهماً من ملامح الحداثة، يدعو لترك الأفراد لمصائرهم والذين سيصفي مشاكلهم النزوع البراجماتي المابعد حداثي لكل فرد والحرب اللغوية للجميع ضد الجميع. والتفنن في استخدام المراوغة الكلامية كسلاح فعال لضحد الخصم، وتفتيت الدول.

ما بعد الحداثة ضد هدف موحد للتاريخ وللذات، وهدفها ليس الإجماع ولكن العقد المؤقت (٦٤). ولكن في إطار هوية جديدة جامعة للبلاد التكنولوجية الأكثر تطوراً في مقابل البلاد المتخلفة، الواجب تفريقها من عقولها ورؤوس أموالها لصالح التشغيل المستمر للألة التكنولوجية المعلوماتية الراحة، مع الإبقاء على شعوب هذه البلاد على حال من الطموح والعجز عن مناهضة هذه الهوية الجديدة بعد تشديد الضربات على حكاياتها الراوية لهويتها، وذلك لتظل هذه الشعوب زرائ مستمرة للمبتكر الغربي. وهذا يعني إن ما يجب الانتباه إليه بالنسبة لنا ليس التبنى المعلوماتي التكنولوجي وإنما آلية النظرة الجديدة، والتي تتمثل في وجوب الالتفات لمعطيات واقعا نحن بما يكشف عن إمكانيات تطوره. دون أدنى تخاذل أو تجاهل لضرورة إعادة قراءتنا لثرائنا وكذا للحاضر الغربي المنسي بفعل التكرار والتشديق والتعصب والمبالغة والخضوع.

المراجع:

- (١) جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحدائى، ترجمة أحمد حسان، القاهرة، دار شرقيات، ١٩٩٤، ص ١١ المقدمة بقلم فردريك جيمسون.
- (٢) جان لاکروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة د. يحيى هويدى، د. أنور عبد العزيز، القاهرة، دار المعرفة ١٩٧٥، ص ١١.
- (٣) اعتمدت فى دراسة الأسطورة فى هذه الفقرة على المراجع الآتية:
المعتقدات الدينية لدى الشعوب، المشرف على التحرير: جفرى بارنر، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د.عبد الغفار مكاوى، الكويت، عالم المعرفة، مايو ١٩٩٣، ص ٦٨-٧٥-٧٦
د.نزار عيون السود، نظريات الأسطورة، عالم الفكر والمجلد ٢٤، العدد الأول والثانى، يوليو ديسمبر، ١٩٩٥، المرجع السابق، من ص ٢١٣ الى ص ٢٣٣.
- أرنست كاسير، الدولة والأسطورة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٣٦٦-٣٨١.
- Mircea Eliade' Les Mythes de l'éternel retour: Archétypes et répétition' Ed Follio' Paris; 1969; p159: 173;
- Mircea Eliade, Mythes, Réves et Mystères; Ed Follio, Paris; 1957; p21:35
- Bergson, Les Deux sources de la morale et de la religion; Paris, P>UF; "ED,1988; p38.
- Roland Barthes, Mythologies; Paris, Seuil; 1957; p224:247
- (٤) ليوتار، ص ٤١.
- (٥) ليوتار، السابق، ص ٢٣.
- (٦) السابق ص ٣٥.
- (٧) السابق، ص ٥٣.
- (٨) صوفي بيرتو، الزمن والحكى وما بعد الحدائى، ترجمة ابراهيم عمري، مراجعة محمد السريغنى، مجلة نوافذ، عدد يونيو ١٩٩٨، ص ٨٣.
- (٩) ليوتار، السابق، ص ٢٣.
- (١٠) ليوتار، السابق، ص ٢٥.
- (١١) فردريك جيمسون، مقدمة كتاب ليوتار، الوضع ما بعد الحدائى، ص ١٩.
- (١٢) ليوتار، السابق، ص ١٠٨.
- (١٣) السابق، ص ٧٩.
- (١٤) السابق، ص ٢٠-٢١-٢١.
- (١٥) السابق، ص ٦٧.
- (١٦) السابق، ص ٧٥.
- (١٧) السابق، ص ٦٧.
- (١٨) السابق، ص ٦٢.
- (١٩) السابق، ص ٢٤.
- (٢٠) السابق، ص ٢٣-٢٨-٤٤-٤٨.
- (٢١) السابق، ص ٤٧.
- (٢٢) السابق، ص ٢٥-٢٦.
- (٢٣) ترجمة لمقولة ريكور فى كتابه «نظرية التفسير»، عن د.حسن البنا، مؤتمر النقد الأدبى على مشارف القرن الحادى والعشرين، جامعة عين شمس، أكتوبر ١٩٩٧.
- P.RICOEUR; Temps et récit, Paris, Seuil; 1983;p835. (٢٤)
- P;RICOEUR; Dictionnaire des philosophes, Paris; Narrativité; phénoménologie; hermeunitique; p65 (٢٥)
- Ricoeur, op,cit, p68-69. (٢٦)
- Ricoeur, Temps et récit; Tome I; Paris, Seuil; 1983; p11-14. (٢٧)
- انظر فى مفهوم علاقة الحكى بالتعرف على الهوية لدى الفرد والجماعات، وعلاقة الأيديولوجيا بالرباط الجماعى:
- Ricoeur; Soi-même comme un autre; Paris Seuil; 1990; p137-198.
- Ricoeur; Ideologie et utopie; Paris; 1997; p17-54.

- وانظر أيضا: بول ريكور، الهوية السردية، ترجمة د. سميد الغانمي، مجلة القاهرة، عدد ٨١، نوفمبر ١٩٩٧، ص ٥٢-٥٨.
 ود. محمد سيلا، الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، ص ٢٠٨-٢٠٩.
- (٢٩) ليوتار، الوضع ما بعد الحدائي، ص ٣١، ص ٥٥.
- (٣٠) Ricoeur; Le conflit des Interpretations; Paris, Seuil; 1969; p284.
- (٣١) Ricoeur, op.cit, p294.
- (٣٢) انظر: د. ماهر الشريف، أطروحتنا «نهاية التاريخ» و«صدام الحضارات» (عرض نقدي)، ضمن أوراق المؤتمر الدولي حول «صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟» ١٠-١٢ مارس ١٩٩٧، القاهرة، منظمة تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية، ص ٢-٤.
- (٣٣) ليوتار، السابق، ص ٤٤، ص ٤٣.
- (٣٤) السابق، ص ٤٤-٤٧.
- (٣٥) Edgar MORIN; La Méthode: 3-La Connaissance de la connaissance; Paris; Seuil; 1986; p154.
- (٣٦) Edgar Morin; op.cit; p155:169.
- (٣٧) ليوتار، السابق، ص ٤٨.
- (٣٨) صوفي بيروتو، الزمن والحكي وما بعد الحدالة، ترجمة ابراهيم عمرى، مراجعة محمد السريغنى، مجلة نوافذ، عدد يونيو ١٩٩٨، ص ٨٦ وما بعدها.
- (٣٩) ليوتار السابق المقدمة بقلم فردريك جيمسون، ص ١٧.
- (٤٠) Paul RICOEUR; Temps et Récit; Le Temps Raconté; Tome 3; Paris , Seuil; 1985;p34-35-36.
- (٤١) Ibid; p150-145.
- (٤٢) Ibid; p310.
- (٤٣) Ibid; p1540-156.
- (٤٤) Ibid; p
- (٤٥) Ibid; p301
- (٤٦) Ibid; p304-311
- (٤٧) Ibid; p 317
- (٤٨) ليوتار، السابق، ص ٣٦.
- (٤٩) ليوتار، السابق، ص ١٩-٢٠.
- (٥٠) السابق، ص ٢٩.
- (٥١) السابق، ص ٣٩.
- (٥٢) السابق، ص ١٠٨.
- (٥٣) السابق، ص ٣٨.
- (٥٤) السابق، ص ٧٩-٨٠.
- (٥٥) السابق، ص ٤٥.
- (٥٦) السابق، ص ٦٩.
- (٥٧) السابق، ص ١٠٦-١٠٨.
- (٥٨) السابق، ص ٥٥.
- (٥٩) Morin, op.cit; 155-169.
- (٦٠) فكتور فرانس، الإنسان التقني، ترجمة أميل خليل بيدس، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ص ١٥٧.
- (٦١) د. محمد الذواوى، فى الدلالات الميتافيزيقية للرموز الثقافية، الكويت، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٥، العدد ٣، مارس ١٩٩٧، ص ١١.
- (٦٢) بول ريكور، النص والتأويل فى كتابه Du Texte à l'action، ترجمة: منتصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمى، العدد ٣، صيف ١٩٨٨، بيروت، مركز الإنماء القومى، ص ٤٧-٤٨ انظر المتن وهامش المترجم.
- (٦٣) منى طلبة، الهرمنيوطيقا، المصطلح والمفهوم، مجلة إبداع، القاهرة، إبريل، ١٩٩٨، ص ٦٨-٦٩.
- Ricoeur; Conflit des interprétations; p295-306.
- (٦٤) انظر ليوتار، المرجع السابق، ص ١٠٢-٧٩.



نقد هابرماس لتيار ما بعد الحداثة

أشرف حسن منصور*

مقدمة:

إليه العقل وأكثره تطوراً. إذ كشفت الأبحاث الأنثروبولوجية لليفي ستروس عن العقلانية الكامنة في نظرة القبائل البدائية إلى العالم، والمحتوى العقلاني للأساطير والبنية المشتركة لكثير منها، والتي تكشف عن محاولات لتنظيم العلاقة بين الإنسان والطبيعة مثلها مثل العلم الحديث، أو بين ما يبده من ثقافة وما يتعامل معه من ظواهر طبيعية. وتم الكشف عن منطق عقلاني يكمن في السحر والطقوس والشعائر في قبائل البدائيين يوازى في وظيفته وظيفة التنظيمات الغربية في الحفاظ على هوية الجماعة وتحقيق التماسك الاجتماعي بين أعضائها. وعملت دراسات ميشيل فوكو على الكشف عن العلاقة الخفية بين خطاب المعرفة ومنطق السلطة في العلوم الإنسانية الغربية، مما أدى إلى رفضه للعقلانية الزائفة التي تظهر بها هذه العلوم. وأدت أبحاث دريدا إلى زعزعة الاعتقاد السائد في كلية العقل وشموله فيما يسميه بمركزية اللوجوس Logocentrism.

وفي نفس الوقت الذي كان يتبلور فيه تيار ما بعد الحداثة، أي فترة الستينيات والسبعينيات، كان يتبلور فكر فيلسوف جديد وهو المفكر الألماني يورجن هابرماس الذي يعد أبرز فلاسفة الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت. وهو يعمل منذ أواخر الخمسينيات على

شهد القرن العشرون العديد من التيارات الفكرية التي شكت في المشروع الحضاري للحداثة والتنوير الغربي. فقد جاء هذا القرن بالكثير من الكوارث على أوروبا وعلى العالم أيضاً مما أدى إلى زعزعة الثقة في القيم والمثل التي دعا إليها عصر التنوير مثل العقل والحرية والعدالة والمساواة. فمنذ أوائل القرن ظهرت فلسفات متشائمة في التاريخ أبرزها فلسفة شبنجلر الذي رأى أن الغرب قد أفلس فكرياً وأن الحضارة الغربية في اضمحلال. وبعد منتصف القرن ظهرت تيارات فكرية تتخلى عن النماذج الكبرى التي اعتمد عليها الفكر الغربي طويلاً؛ فظهرت البنيوية وما بعد البنيوية والتفكيكية، وقدمت نقداً جذرياً لمفاهيم الذات والوعي الذاتي والتقدم والحرية وفكرة الاتصال التاريخي، وحكمت على الحداثة الغربية بالإفلاس والفشل، ووصفت موقفها الذي تنظر منه إلى الحداثة على أنه «ما بعد الحداثة» Postmodernity قاصدة بذلك نقد المنظومة الفكرية والثقافية الغربية من موقع خارجي لا يعود إلى أي بدائل تقدمها الحداثة^(١).

فابتداء من بنوية كلود ليفي ستروس تم التخلي عن النظرة إلى العقلانية الأوروبية على أنها أعلى شكل وصل

(*) معيد بقسم الفلسفة - جامعة الإسكندرية.

Communicative Rationality بديلاً عن تشخيص مدرسة فرانكفورت لعملية التحديث على أنها عقلانية أدائية فقط. وهذا هو ما يجعلها مقابلة لتيار ما بعد الحداثة وما يقوله عن فشل مشروع الحداثة وإفلاسه. ففلاسفة ما بعد الحداثة لم ينظروا إلا إلى الآثار السلبية الناتجة عن عملية التحديث الاقتصادي والإداري وبالغوا في تقييم هذه الآثار حتى عدوها سقوطاً لمشروع الحداثة. أما هابرماس فيحاول إعادة الثقة في الحداثة الغربية بالكشف عن منطق آخر في التطور يمثل عقلانية تواصلية أدت إلى زيادة العقلنة الاجتماعية في مجال الأخلاق والقانون وإلى ظهور تنظيمات ديمقراطية وقوانين وضعية ودساتير جمهورية. ينظر هابرماس إلى هذه الإنجازات على أنها تطور حقيقي موازي للتطور في قوى الإنتاج وكشف عن نموذج آخر في العقلنة - ليس وظيفياً أدائياً بل تواصلياً اجتماعياً.

لم يحل هابرماس بتيار ما بعد الحداثة إلا في تاريخ متأخر نسبياً وهو أوائل الثمانينيات وأثمر حواراً مع فلاسفة ما بعد الحداثة كتابه الهام «الخطاب الفلسفي للحداثة» The Philosophical Discourse of Modernity (١)، الذي أصدره سنة ١٩٨٥ ويتناول فيه بالنقد ميشيل فوكو ودريدا وهايدجر وهور كهايمر وأورنو وكورنيليوس كاستوريادس، والاختلاف الجذري بين هابرماس وما بعد الحداثة لا يظهر في هذا الكتاب فقط بل يتضح بقوة في كل أعمال هابرماس السابقة وهو ما سنحاول توضيحه فيما يلي:

ويرجع السبب في تأخر حوار هابرماس مع فلاسفة ما بعد الحداثة إلى أن أعمال هؤلاء لم تفعل تأثيرها في ألمانيا إلا في أواخر السبعينيات عندما تمت ترجمة أعمال فوكو إلى الألمانية وشدت انتباه المفكرين هناك. وهناك سبب آخر يرجع إلى أن الكتاب الذي حدد معالم ما بعد الحداثة ومدى اختلافها عما قبلها وهو كتاب جان فرانسوا ليوتار «وضع ما بعد الحداثة» La Condition Postmoderne لم يظهر إلا سنة ١٩٧٩، إذ نقد فيه ليوتار مشروع هابرماس الفكري بشدة مما دفعه إلى الرد عليه في مقال سنة ١٩٨٠ بعنوان «الحداثة: مشروع لم يكتمل» Modernity: An Incomplete Project (٢).

تكوين اتجاه نظري جديد يمزج فيه بين الرؤية الشاملة التي تتميز بها الفلسفة وروح التخصص في العلوم الاجتماعية. وتعد نظريته مراجعة شاملة للمواقف التي انتهت إليها مدرسة فرانكفورت بعد الحرب العالمية الثانية، إذ أن هذه المواقف تتماثل مع تيار ما بعد الحداثة في النقد الكلي للعقل والعقلانية الغربية وفقدان الثقة في قيم ومثل التنوير الأوروبي والتخلي عن الماركسية كروية لماضي ومستقبل الغرب، وتشخيص الحداثة الأوروبية على أنها عقلانية أدائية Instrumental Rationality. تمت على حساب المجتمع وعالم الحياة الاجتماعية. ويتلخص مشروع هابرماس الفكري في الاستعاضة عن المادية التاريخية بنظرية في التطور الاجتماعي تعطي الأولوية لتطور الأنساق المعيارية وإبراز دور كل نسق معياري لكل مرحلة يمر بها المجتمع في تشكيل نظمته السياسية والقانونية، وذلك كبديل للأولوية التي أعطتها المادية التاريخية لبناء التحتية الاقتصادي في تشكيل البناء الفوقي. يريد هابرماس توضيح أن للمعايير وللعلاقات الاجتماعية منطقاً خاصاً في التطور مستقل عن مستويات التطور الاقتصادي التي تمر بها المجتمعات (٣).

وعلى أساس نظريته هذه في التطور الاجتماعي شخص عملية التحديث في الغرب على أنها كانت عقلانية وظيفية وأدائية أدت إلى تطور النسق الاقتصادي والنسق السياسي وذلك على حساب عالم الحياة الاجتماعية. فهابرماس ينظر إلى العقلنة Rationalization على أنها نوعان: نوع يؤدي إلى توسيع نطاق الفعل الأدنى في مجال الإنتاج المادي والإدارة، ونوع يؤدي إلى توسيع نطاق الفعل التواصلية Communicative Action في مجال الأخلاق والحياة الاجتماعية. كما أن تطور الأنساق المعيارية للمجتمعات وتطور وعي هذه المجتمعات بذاتها ووعي الأفراد بذواتهم يعتمد على توسيع نطاق الفعل التواصلية القائم على أساس التفاعل الاجتماعي والتفاهم المتبادل بين الذات (٤).

وتعد نظرية هابرماس بمحاولتها لتقديم تشخيص جديد لعملية التحديث في الغرب، ولاكتشاف صورة أخرى من صور العقلنة وهي العقلنة التواصلية

والذى يعد بداية حوار هابرماس مع فلاسفة ما بعد الحداثة والذى سيتبلور ويأخذ طابعه الفلسفى فى كتاب «الخطاب الفلسفى للحداثة» سنة ١٩٨٥.

ويعد نقد ليوتار لهابرماس فى «وضع ما بعد الحداثة» ورد هابرماس عليه وحواره لفلاسفة ما بعد الحداثة تفاعلاً وتداخلاً بين تراثين فكريين فى كل من ألمانيا وفرنسا؛ النظرية النقدية وفلاسفة ما بعد الحداثة. كما يعد حواراً من أهم وأخصب الحوارات الفكرية فى القرن العشرين، كانت محاوره نماذج الفكر الغربى ذاته. فقد هاجم فلاسفة ما بعد الحداثة العقل واعتبروه تصوراً ميتافيزيقياً، ونظروا إلى فكرة الإنسان ومفهوم الذاتية Subjectivity على أنها ما هى إلا نزعة أنوية Egoism وحفاظ على الذات Self-Preservation. وعلى الجانب الآخر دافع هابرماس عن العقل تحت مسمى العقلانية التواصلية، وعن الحداثة الغربية باعتبارها مشروعاً لم يكتمل ولا يزال قادراً على الاستمرار على الرغم من سلبياته، وعن الذاتية للمحافظ على لستقلال الذات وإنقاذها من الضياع.

وعلى الرغم من أن فكر هابرماس لم تحفره تيارات البنيوية وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، إذ ظهرت كل هذه التيارات بعد أن ظهر هابرماس كمفكر مرموق وبعد أن اتضحت معالم نظريته، إلا أن نظريته هذه بها ما يدفع عنها انتقادات تيار ما بعد الحداثة لكل نظرية تدافع عن مشروع الحداثة. هذا بالإضافة إلى أن التيار الذى حفزه فكرياً وهو مدرسة فرانكفورت يتشابه مع اتجاه ما بعد الحداثة كما أعلن هابرماس نفسه فى «الخطاب الفلسفى للحداثة» إذ يمارس كل من هوركايمر وأدورنو وماركيوز. نقداً شاملاً للعقل والعقلانية الأوروبية ويفقدون الثقة فى مشروع الحداثة. ونظرية هابرماس التى صاغها بحيث تخرج عن نزعة التشاؤم والعدمية التى اتضحت عند المدرسة، وتعيد الثقة بمشروع الحداثة الأوروبية الذى شككت فيه، تقف بطبيعتها ضد تيار ما بعد الحداثة حتى قبل أن يتعامل معه هابرماس بالنقد.

(١) من فلسفة فى التاريخ إلى منطق للتطور الاجتماعى:

يرى فلاسفة ما بعد الحداثة أن النظرة إلى التاريخ باعتباره تقدماً مستمراً نحو الحرية وسعيًا نحو التقدم لم

تعد تلقى قبولاً الآن. فقد انتهت الفلسفات التى تصف حركة التاريخ على أنها تسير نحو سيادة طبقة من الطبقات سواء كانت البورجوازية أو البروليتاريا، أو إلى سيادة جنس من الأجناس أو قومية من القوميات. فقد حكم ليوتار على كل النظريات العامة فى التاريخ بأنها أيديولوجيات، إذ هى مجرد صورة زائفة لانتقالها حقيقة واقعة. وما تسبغه هذه النظريات على التاريخ من اتصال واستمرار فى خط واحد هو مجرد وهم، وهى لاتقوم بذلك إلا لتبرير الوضع القائم وإضفاء المشروعية عليه(٦).

ومن أهم انتقادات ليوتار لهابرماس أن نظريته ما هى إلا فلسفة أخرى فى التاريخ أو نموذج سردي Meta-narrative يحكى قصة تحرر البشرية ورقبها فى تقدم أخلاقى. ويقسم ليوتار النظريات العامة فى التاريخ إلى نوعين: نوع يحكى التاريخ كتحرر تدريجى للانسانية كلها، ونوع آخر يحكى التاريخ كزيادة فى التفرد Indi-viduation وتحرر الفرد من قيوده. والماركسية الأوروذكسية هى من النوع الأول، أما فلسفة مدرسة فرانكفورت فهى من النوع الثانى إذ تركز على تحرر وعى الفرد وتخليصه من اغترابه فى المجتمع الرأسمالى وحسب هذا التشخيص فإن نظرية هابرماس متهمه بكونها واردة لكلا النوعين من النظريات؛ فهى تقيم توازياً بين تطور الفرد الإداركى والمعرفى وتطور المجتمع وترى أن التفرد الحقيقى لا ينتج إلا عن وعى جمعى متطور، أى أن الأشكال الأصلية والأكثر تقدماً من التفرد ومن شعور الفرد باستقلاله وكيانه ومسؤوليته قائمة على أساس أشكال أصيلة وأكثر تطوراً من التساند والاندماج الاجتماعى(٧).

والحقيقة أن مشروع هابرماس الفكرى به ما يدفع عنه انتقادات ليوتار، إذ يقدم رؤية أخرى للنظريات العامة فى التاريخ. فقد رأى أنها سادت فى فترة معينة فى التاريخ الأوروبى وهى التى بدأت بعصر النهضة وحتى منتصف القرن العشرين. وكانت هذه النظريات فلسفات أو رؤى ونظرات عامة للعالم Worldviews تعمل على تكوين تصور كلى لجماعة أو فئة أو قومية عن هويتها ومكانها فى التاريخ ودورها فيه، وكانت كذلك تسهم

الأخلاقي عند الفرد وتطور النظرات إلى العالم في المجتمع، مستعيداً بذلك الثقة في الوعي الذاتي الذي وصل إليه الفرد، وفي الإنجازات الديمقراطية للمجتمعات الغربية.

(٢) مفهوم الذات:

من الأفكار الهامة التي كانت موضع نقد شديد من جانب تيار ما بعد الحداثة فكرة الذات Subject باعتبارها مالكة لوعي وإرادة واستقلال وفاعلية مستقلة. فلقد ذهب فوكو إلى أن الذات مفهوم حديث ظهر مع نشأة العلوم الإنسانية في العصر الحديث ولم يكن له وجود من قبل، كما هاجم علم تاريخ الأفكار باعتباره يقيم وزناً للمفكر أو العالم أو الفيلسوف ويعدده مصدر ما ينتج عنه من مذاهب وأنساق فكرية، وقدم بديلاً لهذا التاريخ التقليدي للأفكار وهو منهجية في «أركيولوجيا المعرفة» الذي يهتم بوصف الحقب المعرفية أو الإستميات، وهي أنساق مجردة تحدد بنية المعرفة في كل عصر، كما تحدد أشكال العلوم السائدة بها بصرف النظر عن وعي وإرادة العلماء والمفكرين. أما في المجال الاجتماعي فقد ذهب فوكو إلى أن الذات ما هي إلا نتاج للسلطة التي عملت على خلق فراغ داخلي عند الأفراد يسهل إخضاعهم عن طريقه يتمثل في الوعي والإرادة، كما عملت السلطة على خلق وهم استقلال هذه الذات في حين أن الإنسان كجسد خاضع لسيطرتها^(٩).

كما يرى ليوتار أن هناك علاقة وثيقة بين مفهوم الذات وفلسفات التاريخ، إذ تعتمد هذه الفلسفات على فكرة عن ذات كلية Total Subject هي الفاعلة في التاريخ وهي التي يقع عليها التغير. إذ يتم فيها اختزال كل الفئات المختلفة في المجتمع إلى كيان واحد يتم سرد التاريخ على أنه سيرته الذاتية وقصة ميلاده وتطوره وتحركه^(١٠)، وقد أدى اختزال التعدد الاجتماعي في ذات كلية إلى النظر إلى البروليتاريا على أنها ممثلة لهذه الذات. كما نجد في الماركسية، وإلى الحزب على أنه ممثل للبروليتاريا - كما نجد في التأويل اللينيني للماركسية. ووفق هذا النموذج عن الذات الكلية حلت الماركسية الغربية، وخاصة لوكاتش ومدرسة فرانكفورت، الجوانب السلبية للحداثة على أنها اغتراب

في التساند الاجتماعي بين أفراد هذه الفئة واندراجهم جميعاً فيها عن طريق رؤية شاملة تجمعهم وتضمهم في متصل تاريخي، وبهذا الاعتبار حلت محل الدين في العصور الوسطى. فهي إذن ظهرت استجابة لحاجة جديدة إلى تكوين رؤية تاريخية شاملة بعد التحولات التي حدثت منذ ظهور الرأسمالية. فما يميز عصر ظهور الرأسمالية هو نهاية الرؤية الدينية اللاهوتية للعالم. وما يميز فلسفة التاريخ البورجوازية أنها صاغت التاريخ في صورة خط متصل من التقدم وزيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة وبذلك كانت استجابة لظهور الرأسمالية وما تبعها من زيادة قوى الإنتاج. وفي هذا الإطار أيضاً نظر هابرماس إلى نقد ماركس للمجتمع الرأسمالي على أنه تحويل لهذه الرؤية نحو اتجاه ثوري يبرز دور قوى الإنتاج في تشكيل التاريخ ويجعل من البروليتاريا محرك التاريخ وأداة التقدم.

ونظرية هابرماس ليست فلسفة في التاريخ إلا بمعنى أنها نظرية في التطور الاجتماعي تحاول توضيح الطرق التي تمت بها عقلنة الحياة في الغرب، والكشف عن الاتجاهات التي تسير فيها العقلانية الغربية. فهي فلسفة في التاريخ بهدف تشخيص اتجاهات عامة كبرى في تاريخ الغرب. وقد حكم ليوتار على فلسفات التاريخ، البورجوازية منها والماركسية، بأنها ميتافيزيقية، إذ تحاول إضفاء نظام منطقي ونسقي على الأحداث لتثبت سيرها نحو غاية مثالية، سواء كانت هذه الغاية هي انعتاق البشرية من أسر الطبيعة أو تحرر البروليتاريا. وبوجه هابرماس نقده لهذا الحكم الذي أصدره ليوتار، إذ يرى أن النظريات العامة في التاريخ ليست ميتافيزيقية لمجرد كونها عامة أو لطابعها النسقي المبالغ فيه أو لتجربتها وتعبيرها من التاريخ الإنساني في صورة علاقات منطقية، بل لكونها تنظر إلى نفسها باعتبارها خطاباً يحمل في داخله مصداقيته وليس في حاجة إلى محك خارجي ليثبت صحته، ويعتبر نفسه بعيداً عن الإثبات أو النفي التجريبي^(٨). ويتفادى هابرماس هذا العيب بتأكيد الطابع التجريبي لنظريته، وأنها ليست إلا إطاراً عاماً يستفيد من الإيستمولوجيا التكوينية عند يياجي ونظريات دور كايم وهيربرت ميد وبارسونز في إثبات التوازي بين تطور الوعي

يرفض مفهوم الذات باعتبارها تقوقاً على الذات -Ego centrism أو حفاظاً أنانياً على النفس -Self Preservation .

وفي حين رفض ليوتار مفهوم الذات لأنه يشير إلى علاقة أنانية مع النفس وإلى نزعة للتقوقع حول المصلحة، حاول هابرماس من ناحية أخرى إثبات كيفية تكوين الفرد باعتباره ذاتاً انطلاقاً من عملية تنشئة اجتماعية بدأت مع الحداثة الأوروبية (١٢). وعلى الرغم من عداء فوكو الشديد لمفهوم الذات - إلا أن نقده الموجه لنظم العقاب ومؤسسات الإصلاح والسجن في العصر الحديث يكشف عن مسلمة ضمنية مختفية في ثنائيا نصوصه، مسلمة لاتزال تثق في الذات باعتبارها كياناً قادراً على الممارسة الواعية بنفسها وتستطيع تحقيق الاستقلال والتوافق مع الغير.

(٣) من التصور الميتافيزيقي للعقل الخالص إلى الشروط البراجماتية للعقلانية التواصلية:

من بين المفاهيم الأخرى التي هاجمها فلاسفة ما بعد الحداثة مفهوم العقل Reason. ولقد فهم الفكر الغربي العقل على أنه ملكة منظمة، وهو عند كانط ملكة تضم تنوع الخبرة في كل نسق وتوجه الفعل الأخلاقي وفق معايير عامة كلية، والواقع أن هذا هو معنى العقل في الحداثة الأوروبية كلها، إذ وجد هذا المعنى صياغته الفلسفية على يد كانط. وفي حين تخلى فلاسفة ما بعد الحداثة عن هذا المفهوم التقليدي عن العقل باعتباره مفهوماً ميتافيزيقياً، حاول هابرماس العثور على شروط أخرى تتحقق بها العقلانية تكون بديلاً عن وضع معايير العقلانية والممارسة الأخلاقية في تصور ميتافيزيقي عن عقل خالص Pure Reason. لقد كان هابرماس يعيش نفس الظروف التي عاش فيها تيار ما بعد الحداثة وهي نهاية الميتافيزيقيا التقليدية وانتهاء الفكر الأوروبي عن وضع أسس الخطاب العلمي والخطاب الأخلاقي في تصور عن العقل الخالص وذلك بعد أن حلت الوضعية والبراجماتية وفلسفة التحليل محل فلسفة كانط. ويتمثل الفارق الأساسي بين هابرماس وما بعد الحداثة في اختلاف استجابة كل منهما إلى هذا الوضع الجديد. فبينما تخلى تيار ما بعد الحداثة عن مفاهيم

Alienation وتشبيهُ Reification للسوعي. ولأن الماركسية الغربية شخصت سلبيات الحداثة على أنها سلبيات تصيب الوعي، فقد تمثل الحل الذي قدمته في معالجة هذا الوعي المغترب في نقد عوامل اغترابه وإلغائه من الزيف والأوهام، وهو نقد أشبه بالتطهير الديني.

وقد أدرك هابرماس جيداً ما تحمله فلسفة الوعي هذه من طابع ميتافيزيقي مثالي وذلك منذ أوائل السبعينيات، وكانت مما رفضه من تراث الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت. لذلك عمل منذ ذلك الحين على إعادة بناء العاديات التاريخية، لا في صورة ذات تسعى لتكوين نفسها وتحرير قواها بالسطرة على شروطها الاجتماعية، لكن في صورة مجتمع يصل إلى التعيين الذاتي Self Determination والاستقلال Autonomy من خلال المستوى العقلاني الذي يصل إليه. ويتبين مدى الاختلاف بين هابرماس وما بعد الحداثة في موقف كل منهما من الوعي الأخلاقي Moral Consciousness فقد رأى ليوتار أن الوعي الأخلاقي الجديد الذي ظهر في الحداثة الأوروبية مصاحباً لعصر التنوير سوف يضمحل كما اضمحلت الميتافيزيقا التقليدية. فقد اعتمد هذا الوعي الأخلاقي على استقلال الإنسان كذات وإرادة حرة مسئولة عن أفعالها، وهذه هي نفس العناصر التي ترفضها ما بعد الحداثة، وهي برفضها لكل ما يدعم أخلاق الحداثة من مفاهيم وتصورات فهي ترفض أن يكون لهذه الأخلاق الكلية والعمومية التي دعت إليها الحداثة دائماً (١١). أما هابرماس فيرى عكس ذلك تماماً، إذ ينظر إلى الوعي الأخلاقي للحداثة على أنه تحرر للأخلاق من أسر الرؤى الميتافيزيقية والدينية واستقلالاً لمبدأ الأخلاق عن الإلزام الديني اللاهوتي، وتحولاً له من سلسلة أوامر ونواه ومحرمات إلى مجموعة قواعد لممارسة التواصل في المجتمع؛ وبعبارة أخرى فهابرماس ينظر إلى الوعي الأخلاقي الحديث على أنه يمثل تقدماً وبعد مرحلة تكوينية Genetic جديدة.

وعلى الرغم من التعارض الشديد بين موقف هابرماس وموقف ما بعد الحداثة من مفهوم الذات، إلا أننا من الممكن أن نلاحظ شيئاً من التقارب بينهما، فكلاهما

العقل والعقلانية بعد أن ثبت عدم إمكان الاعتماد على التصور الميتافيزيقي للعقل الخالص، حاول هابرماس العثور على سياقات أخرى يظهر فيها العقل وتتحقق بها العقلانية.

يرى هابرماس أنه لم يعد من الممكن الآن البحث عن العقلانية ومعاييرها في «كوجيتو» أو أنا مفكرة أو وعي ذاتي مجرد - بل يجب البحث عنها في اللغة باعتبارها الإطار الذي يحدث فيه التواصل الإنساني ويمارس من خلاله الفعل الاجتماعي. وذهب إلى أن تحليلنا للشروط التي تمكننا من الوصول إلى تفاهم متبادل وإجماع حول شيء ما هي ذاتها قيم ومعايير عقلانية. وتفترض عملية التفاهم هذه أسسا عقلية كإطار تحدث فيه، وهي نفس الأفكار المكونة لمفهوم العقلانية في التراث الفلسفي. فالتواصل الناجح الذي يصل إلى تفاهم المشاركين فيه وإجماعهم إجماعاً عقلانياً يفترض ذاتاً مستقلة ومسؤولة وتحوز على الرشد والتعین الذاتي. وهذه الشروط أو الأسس السابقة على التواصل والمؤسسة كذلك للتفاعل الاجتماعي ليست ترانسندنتالية، بمعنى أنها تكمن في بنية قبلية في العقل الخالص، بل هي برامجيائية أى لا تظهر إلا مع عملية التواصل نفسها، وهي المحركة لهذه العملية. ولذلك يسمى هابرماس نظريته في شروط الفعل التواصلى بالبرامجيات العامة Universal Pragmatics وهي عامة لأنها تصف معايير عامة شاملة: «أقول عبارة ننطق بها تعبر عن سعيينا نحو التفاهم الذي هو معيار كلي» (١٣). أما الكليات البرامجيائية التي تعد أسساً للتواصل فهي:

(أ) الصدق: يجب أن تكون عبارات المتكلم صادقة.

(ب) مصداقية المتكلم: يجب أن يكون صادقاً في

التعبير عن نواياه.

(ج) الصحة المعيارية: يجب أن يكون استخدام الكلمات والعبارات متفقاً مع السياقات المعيارية المتعارف عليه في المجتمع.

ويرتبط كل شرط من هذه الشروط الثلاثة بمجال

معين، فالصدق هو علاقة بين اللغة والعالم الخارجى، إذ

يجب أن تعبر اللغة عن أحداث أو وقائع موضوعية في

العالم الخارجى، ومصداقية المتكلم هي علاقة اللغة بعالم الخبرة الداخلية للذات المتكلمة، والصحة المعيارية هي علاقة اللغة بعالم الحياة الاجتماعية. وبذلك تحدد شروط التفاهم هذه علاقتنا بالعالم الخارجى الطبيعى والعالم الداخلى الذاتى والعالم الاجتماعى. ولكل عالم من هذه العوالم الثلاثة خطاب نظرى يتخصص فى مجال البحث فى العقلانية الخاصة بكل عالم. فالخطاب العلمى يتخصص فى بحث معيار الصدق فى مجال البحث فى الطبيعة، والخطاب الجمالى Aesthetic Discourse يتخصص فى بحث المعايير الفنية والتعبيرية فى مجال العمل الفنى، والخطاب الأخلاقى القانونى يتخصص فى بحث معايير التفاعل والسلوك العلمى فى مجال الحياة الاجتماعية (١٤).

يحاول هابرماس بذلك إثبات أن انهيار الميتافيزيقا التقليدية ومن بعدها فلسفة كانط الترانسندنتالية بمفهومها عن العقل الخالص، تبعها عملية تمايز Dif-ferentiation لمجالات القيمة، العلمية والفنية والعملية، وأصبح لكل مجال خطاب نظرى خاص، كما أصبح مستقلاً بذاته وتطور وفق منطقته الخاص.

لكن ما علاقة وصف هابرماس لتمايز مجالات القيمة بتيار ما بعد الحداثة؟ يثبت هذا الوصف أن هناك تقدماً واضحاً فى العقلانية بدأ منذ بداية الحداثة الغربية، فعلى حين نظر ليوتار إلى عملية تمايز مجالات القيمة على أنها ضياع لوحدة العقل التى كانت سائدة فى الميتافيزيقا الغربية ونهاية لمفهوم العقلانية ذاته ولكل دعاواها فى كلية وشمول معايير العقل، نظر هابرماس إلى عملية التمايز هذه على أنها مرحلة جديدة فى التطور المعرفى. وفى حين يبخس ليوتار من قيمة تمايز واستقلال الخطابات العلمية والفنية والأخلاقية، يرى هابرماس أن هذا التمايز والاستقلال هو الإنجاز الأكبر للحداثة الغربية.

(٤) فكر ما بعد الحداثة باعتباره خطاباً فلسفياً حول الحداثة:

كان العرض السابق محاولة لإبراز ملامح نظرية هابرماس التى تجعلها مختلفة عن تيار ما بعد الحداثة ومتجنبه للانتقادات التى وجهها هذا التيار للنظريات

تاريخية جديدة. فوعى الحداثة لا يبحث عن أصول له في حقبة سابقة، ولا يربط نفسه بأى حادثة سابقة ليجد فيها مبرر وجوده، بل يأخذ الأحداث الحاضرة على أنها نقطة الانطلاق التي ينظر بها إلى كل من الماضي والمستقبل؛ فلا ينظر هذا الوعي إلى المسيحية على أنها أصل له، ولا إلى الحضارة اليونانية مثلاً على أنها بداية أولى له؛ بل يجد مبرر وجوده فى إنجازات الحداثة ذاتها، تلك التى تتمثل فى نظم سياسية هى الأولى من نوعها فى التاريخ، وقوانين وضعية وحقوق دستورية تحمل تصوراً جديداً عن المواطن وحقوقه، وهى غير مسبوقة فى التراث المسيحى ولا التراث اليونانى؛ بالإضافة إلى العلم الحديث الذى أحدث قطيعة مع الكوسمولوجيا القديم ونظام بطليموس الفلكى وطبيعيات أرسطو. وبذلك كانت الحداثة وعياً ثورياً بالجدّة، أى بالطابع الجديد لرؤيتها ونظمها السياسية والعملية (١٧) (والجدّة هى من ضمن المعانى المعاصرة لكلمة Modernity، فهى تعنى الحداثة والجدّة معاً).

وبذلك شخص هيجل الحداثة على أنها انفصال عن الرؤية التقليدية اللاهوتية الميتافيزيقية للعالم. لكنه فى نفس الوقت نظر إلى هذا الانفصال على أنه ضياع للروابط التى كانت تجمع الفرد بالمجتمع فى وحدة شاملة كانت توفرها الكنيسة، وحدة كانت تجمع شمل المجتمع فى حياة أخلاقية؛ كما نظر إلى تمايز المجالات العلمية والعملية والفنية على أنه ضياع لوحدة العقل وشموله، تلك التى كانت توفرها الرؤية الميتافيزيقية القديمة. ومن هنا نظر هيجل إلى الوعي الجديد المصاحب للحداثة على أنه منقسم على نفسه بين الإنجازات العلمية والسياسية والفنية للحداثة واختفاء الوحدة والانسجام بين الفرد والجماعة، بين الوضع الدستورى المتميز الذى أصبح يتمتع به الفرد وتشتت ولائه بين الدولة باعتباره كياناً سياسياً والأخلاق باعتباره كياناً أخلاقياً. ومن هنا نظر هيجل إلى المهمة الجديدة للفلسفة، إذ رأى أن الفلسفة يجب أن تقضى على كل صور التعارض والانقسام الناتجة عن وعى الحداثة المنقسم على نفسه؛ فمن بين صور الانقسام الثنائيات الشهيرة فى تاريخ الفكر الأوروبى بين النفس والجسد

العامة فى التاريخ. لكن كيف واجه هابرماس التحدى الفكرى القادم من مفكرى ما بعد البنيوية والتفكيك؟ يعد كتاب «الخطاب الفلسفى للحداثة» The Philo-sophical Discourse of Modernity الذى أصدره هابرماس سنة ١٩٨٥ هو النص الذى يجسد استجابته لنقد تيار ما بعد الحداثة للحداثة الغربية. فقد رأى أن خير طريقة للدفاع عن مشروع الحداثة ضد انتقادات فلاسفة ما بعد البنيوية والتفكيك هى تقديم تصور واضح عن الحداثة ذاتها وإثبات أن خطاب ما بعد الحداثة ما هو إلا أحد الخطابات العديدة التى ظهرت ابتداء من هيجل حول الحداثة، تلك الخطابات التى أخذت على عاتقها تكوين تصور فلسفى عن الحداثة وإبراز خصائصها. إذ يثبت هابرماس أن نقد تيار ما بعد الحداثة للحداثة الغربية ليس هو الأول من نوعه، بل سبقته خطابات عديدة حولها ترجع كلها إلى هيجل، إذ هو الذى قدم أول تشخيص فلسفى للحداثة، وتفرع عن هيجل اتجاه يمينى واتجاه يسارى، كل يحاول تقديم تشخيص مختلف للحداثة انطلاقاً من أحد جوانب فلسفة هيجل. كما لا يعد النقد الكلى الشامل الذى وجهته ما بعد الحداثة لمفاهيم الذات والعقل والوعي وقيم عصر التنوير مثل الحرية والعدالة والمساواة هو الأول من نوعه، إذ أن نيته هو أول من بدأ هذا النوع من النقد الشامل، ويرتبط مع تيار ما بعد الحداثة بأواصر عديدة، فهو المفكر الأساسى الذى تأثر به هذا التيار وأخذ منه الكثير، ويتضح ذلك عند كل من فوكو ودريدا. وباختصار فإن هابرماس ينظر إلى فكر ما بعد الحداثة على أنه أحد الخطابات الفلسفية حول الحداثة، خطاب يوجه نقداً كلياً ويحمل نظرة عديمة لقيم الحداثة ترجع إلى نيته (١٥)، ويعلن إعلاناً واضحاً صريحاً أن الحداثة لا يمكن تجاوزها ولا يمكن نقدها من موقع خارجى عنها كما تدعى ما بعد الحداثة، ففلاسفة ما بعد البنيوية والتفكيك لا يزالون يتحركون فى الأفق الفكرى لفلاسفة اليمين واليسار الهيجلي (١٦)، وذلك كما سنوضح فيما يلى.

يعد هيجل أول من وضع يده على الطابع الأساسى للحداثة، ويتمثل هذا الطابع عنده فى وعيها بالزمن ووعيها بذاتها. فما يميز الحداثة إدراكها أنها مرحلة

ووصف الحداثة الأوروبية بأنها مليئة بالصراع والتناقضات، وأرجع السبب في ذلك إلى التناقض بين رأس المال والعمل المأجور، وذهب إلى أن العلاج يتمثل في نظام اشتراكي، إذ هو الذي سيحقق الوفاق والانسجام المفقود. وعلى الرغم من نقده الحاد للرأسمالية إلا أن تصوره عن الشيوعية كان في حقيقته تحقيقاً لمشروع الحداثة الغربية وحلاً لتناقضاتها مثلما كانت الدولة عند هيجل «الفئة الأولى» كانت تحاول تجسيد إنجازات الحداثة، أما الفئة الثانية فكانت تحاول التعجيل والاسراع في عملية التنوير وفق معايير ثورية» (١٩). أما نيتشه فقد ركز على سلبيات الحداثة ووجه نقداً علمياً لها ورفض قيمها ومؤسساتها واستعاض عنها بفكرته عن الإنسان الأعلى التي يذهب هابرماس إلى أنها ما هي إلا صياغة جديدة للمعاني الجديدة عن الذاتية Subjectivity والفردية Individuality التي حملها مشروع الحداثة. فعلى الرغم من نقد نيتشه الشامل للحداثة وعلى الرغم من عدمه إلا أنه قدم بديلاً عنها وهو الإنسان الأعلى الذي هو مجرد معنى آخر لمفهوم الذاتية.

ويذهب هابرماس إلى أننا لازلنا معاصرين لشباب الهيجليين ونيتشه، أي لايزال أفقنا الفكري هو نفس أفقهم (٢٠). فطوال القرنين التاسع عشر والعشرين ظهرت خطابات فلسفية عديدة كل منها يحاول صياغة تصور عن الحداثة وطرق علاج سلبياتها انطلاقاً من أحد الاختيارات التي تناولها الشباب الهيجلي: الدين أو الدولة أو الاشتراكية أو العلم الحديث أو الفن أو الفلسفة. وبعد عالم الاجتماع الأمريكي دانيال بيل في نظر هابرماس أحد الذين أكدوا على دور الدين في إنقاذ مشروع الحداثة. فقد بالغ بيل في تشخيص الأزمة الثقافية للرأسمالية ورأى أن الحداثة لم تعد قادرة على الحفاظ على قيم الفردية وعلى معايير للتساند الاجتماعي، وأن الحل الوحيد يتمثل في نهضة أو إحياء ديني: «الإيمان الديني المرتبط بإيمان بالثراث سوف يمد الأفراد (بوعى جمعى حقيقى) وأمان وجودى» (٢١).

ومن بين الاختيارات الأخرى التي لجأ إليها بعض المفكرين لمعالجة حالة الوعي الحديث نموذج الفن

والعقل والجسم والذات والموضوع والجوهر والمظهر والكل والجزء والعالم والخاص، فهذه الثنائيات كلها عبارة عن انعكاس فلسفى لحالة الوعي الجديد المنقسم على ذاته. وتمثلت المهمة الجديدة للفلسفة عند هيجل في القضاء على كل هذه الصور في التعارض والانقسام؛ كما نظر إلى فلسفته هو على أنها هي القادرة على القيام بهذه المهمة الجديدة. لكن كيف يتم ذلك؟ رأى هيجل أن الطريقة التي تستطيع بها فلسفته معالجة انقسام الوعي الحديث والتعامل مع حالة التششت والضياح المصاحبة للحداثة وإعادة الوفاق والانسجام لهذا الوعي تتمثل في إثبات وحدة العقل وشموله على الرغم من مظاهر الانقسام والثنائيات العديدة في الفكر الغربي. وهذه هي وظيفة الجدل في مذهب هيجل، فالمنهج الجدلي يثبت أن كل صور التعارض، سواء في الفكر أو في التاريخ، ما هي إلا حالات مختلفة يتجلى فيها المطلق، لكن ما هو هذا المطلق الذي رأى هيجل أن كل التناقضات تنتهى فيه؟ إنه روح الشعب Volksgeist وكأن هيجل بذلك يريد أن يقول أن معالجة حالة انقسام الوعي الحديث تتمثل في عودة الوفاق والانسجام المفقود في صورة كيان أخلاقي شامل وهو المقصود من مصطلحه روح الشعب. لكن كيف تتحقق هذه الروح في الواقع؟ ما هو الكيان الذي يمثل هذه الروح؟ يعلن هيجل أنه هو الدولة الدستورية الحديثة. أي أن علاج تناقضات الحداثة كلها يكمن في التنظيمات السياسية للدولة الحديثة.

كان خطاب هيجل الفلسفى حول الحداثة نقطة انطلاق لثلاثة خطابات أخرى تفرعت عنه تتمثل في اليمين الهيجلي واليسار الهيجلي ونيتشه. أنشأ اليمين الهيجلي خطاباً حول الحداثة أكد فيه أن علاج سلبياتها وتناقضاتها لا يأتى إلا عن طريق إعادة المكانة القديمة للدين، وركز على دور الدولة باعتبارها تجسيدا لروح الشعب كما رأى هيجل. أما اليسار الهيجلي فقد رفض تأكيد اليمين على الدين والدولة ورأى أن الحل يتمثل في إعادة تنظيم المجتمع (١٨)؛ وكان ماركس في شبابه

من الأعلام البارزين في اليسار الهيجلي، إذ نقد فلسفة هيجل في الدولة وحل وعى الحداثة على أنه وعى زائف

- للعقل، وذلك بدون أساس، وبدون تحديد الموقف الذى ينقدون منه، وبدون الدفاع عن معيار آخر خلاف كل المعايير التى ينقدونها. والأكثر من ذلك أنهم لا يدركون ما يترتب على نقدهم (٢٣) سياسياً، ويعلن هابرماس أن ما يترتب على نقدهم سياسياً هو عدم التمييز بين عوامل القهر وعوامل التحرر، طالما يشخصون العقل على أنه هيمنة وتسلط، وبين الحقيقة والزيف طالما أن نقدهم يثبت زيف كل شيء. «لقد تم طمس التمييز الأساسى الذى أقامه كل من هيجل وماركس وفيرير ولوكاتش بين الدور التحررى - التوافقى والدور القمعى - الاغترابى للعقلنة الاجتماعية» (٢٤).

ويتعجب هابرماس من فوكو، إذ بعد أن مارس نقداً عديماً للحدائنة الغربية كتب مقالاً حول محاضرة كانط الشهيرة «ما هو عصر التنوير؟» what is Enlightenment? يعلن فيها أن كانط هو أول من أحدث قطيعة مع تراث الميتافيزيقا وحول الفلسفة من تأمل فى الكليات والماهيات الثابتة إلى تشخيص للعصر الحاضر، ويرى فى إجابة كانط عن السؤال «ما هو عصر التنوير؟» «أنطولوجيا للواقع المعاصر، بدأت مع كانط ومن خلال هيجل استمرت عبر نيتشه إلى فيبر وهوركهايمر وأدورنو» (٢٥)، أنطولوجيا تأخذ على عاتقها البحث فى مغزى اللحظة الحاضرة، وتزيد من حدة الوعي بالحاضر. والذى يتعجب منه هابرماس أن فوكو يلحق نفسه بسلسلة الفلاسفة السابق ذكرهم والذين قال عنهم أنهم زادوا من حدة الوعي بالحاضر ويربط مشروعه الفكرى بمشاريعهم ويرى أن محاضرة كانط عن التنوير هى أصل كل مشروع فكرى يقدم تشخيصاً للحاضر بما فيه مشروعه هو؛ فى حين أن التنوير هو بداية مشروع الحدائنة الأوروبية التى يرفضها فوكو وكل تيار ما بعد الحدائنة، وهى فكرة التقدم المستمر للجنس البشرى نحو غاية أخلاقية تتمثل فى استقلال الفرد وسيادة القانون وسلام دائم بين الأمم؛ ويعلن كانط فى المحاضرة كذلك أن ما يميز التنوير ظهور دساتير جمهورية وإعلان حقوق الإنسان والوعى الثورى الجديد الذى ظهر مع الثورة الفرنسية فى كل أنحاء أوروبا وعمل على تحقيق مبادئ القانون الطبيعى (٢٦)؛ فى حين أن نظرية فوكو فى السلطة

باعتباره قادراً على الإيحاء بنظرة جديدة إلى العالم ومحفزاً لحس جديد New Sensibility، ويظهر ذلك واضحاً عند نيتشه، إذ تحتل التراجيديا عنده مكان الدين، وهى الكاشفة عن الحالة الأصلية للإنسان والمعبرة عن معنى الحياة البشرية. ويذهب هابرماس إلى أن نيتشه متأثر فى ذلك بشليجل الذى أصبح الفن عنده بديلاً عن الدين، وشليجل بدوره يعبر فى موقفه من الفن ودوره الخلاق فى حياة الإنسان عن موقف الحركة الرومانتيكية كلها وأعلامها: هولدرلين ونوفاليس وشلنج. فأتجاه نيتشه نحو الفن باعتباره نموذجاً موحياً بمعان جديدة للحياة البشرية يعتمد بجذوره على الحركة الرومانتيكية وهو ليس بموقف جديد (٢٢).

ويذهب هابرماس إلى أن بعض أعلام ما بعد الحدائنة نظروا إلى الفن نفس نظرة نيتشه إليه باعتباره كاشفاً عن معنى الحياة الإنسانية ونموذجاً يقومون على أساسه بتشخيصهم للحدائنة، وأبرز مثال على هؤلاء فوكو. ولذلك ينظر هابرماس إلى أتباع ما بعد الحدائنة على أنهم يلجأون إلى نماذج معروفة فى تاريخ الفكر الغربى ليتناولوا بها قضايا الحدائنة ويقدموا وصفاً لها. فمنهج فوكو الجينولوجى فى تتبع أصول العلاقة بين السلطة والجنس والأخلاق فى أوروبا منذ اليونان كما يتضح فى كتابه «تاريخ الجنس» هو نفس منهج نيتشه فى «جينولوجيا الأخلاق»، كما أن نقده للعقل من خلال دراساته الأركيولوجية للعلوم الإنسانية فى «الكلمات والأشياء» هو نقد كلي وشامل للعقل يصل إلى حد العدمية، ومثل هذا النوع من النقد مارسه نيتشه من قبل ويتضح أيضاً عند مدرسة فرانكفورت، وخاصة فى كتاب «جدل التنوير» Dialectic of Enlightenment لهوركهايمر وأدورنو؛ إذ مارسا فى هذا الكتاب نقداً كلياً للعقلانية الغربية وحكما عليها بأنها أعادت صور الطغيان القديمة. ويضع هابرماس مدرسة فرانكفورت مع فلاسفة ما بعد الحدائنة جميعهم فى فئة واحدة ويقول: «إن كل من الجدال السلبي Negative Dialectics (كتاب أدورنو الشهير الذى قيل عنه أنه وصيته الفلسفية) والتفكيك Deconstruction (يقصد دريدا) والجينولوجيا (يقصد فوكو) قد مارس نقداً كلياً - ونستطيع أن نقول عديماً

وتحليلاته لمؤسسات السجن والاصلاح فى العصر الحديث ودراساته فى «تاريخ الجنون» و«تاريخ الجنس» تنكر على الحدائة الأوروبية إنجازاتها وطابعها المميز وتعتقد فى الهيمنة الكاملة للسلطة على الواقع بكل جزئياته. «كيف يتفق فهم فوكو لنفسه باعتباره مفكراً من بين مفكرى تراث التنوير مع نقده الحاد لنفس نمط المعرفة (الذى ظهر عند هؤلاء المفكرين) والذى هو فكر الحدائة (التي ينقدها فوكو باسم ما بعد الحدائة)؟» (٢٧).

كما ينقد هابرماس فوكو لعدم وضوح النسق الذى ينقده؛ فبدلاً من نقده لأيدولوجيا معينة أو أفكار زائفة معينة أو نظام معين فى الشرعية، ينقد شبكة متداخلة ومعقدة من علاقات السلطة والمعرفة، ويعتقد أن السلطة منتشرة وحاضرة فى كل مكان (٢٨)، فهى كلية القدرة Omni Potence وكلية الحضور Omni Presence، ويعد هذا تصوراً ميتافيزيقياً عن السلطة يذكركنا بالقدرة اللامتناهية والحضور الكلى للإله فى علم اللاهوت. ويصف هابرماس موقف فوكو بأنه أشبه بموقف المفكر الرواقى المنعزل عن مجتمعه والمكتفى بدور المراقب الذى ينظر إلى الواقع من أعلى (٢٩) ويحكم عليه بالسقوط فى حضن القهر والهيمنة. كما أن فوكو ليس لديه تصور عن حقيقة يدافع عنها إزاء ما ينقده، ولاحتى مبدأ يوجهه للكشف عن حقيقة ليست نتاجاً آخر للسلطة (٣٠).

(٥) الحدائة بين عالم الأنساق وعالم الحياة المعاشة:

إن نقد هابرماس لتيار ما بعد الحدائة ولكل خطاب حول الحدائة ينطلق من نظريته فى العقلانية التواصلية. والحقيقة أن هذه النظرية هى ذاتها نظريته فى الحدائة. فالعقلانية التواصلية هى النموذج الذى يريد هابرماس عن طريقه إثبات أن الحدائة مشروع لم يكتمل ولايزال قادراً على الاستمرار. فلم يضع هابرماس نظريته فى الحدائة رداً على انتقادات فلاسفة ما بعد الحدائة؛ فلقد كانت هذه النظرية مكتملة منذ منتصف السبعينيات؛ ولم يوجه نقده للتيار إلا فى أوائل الثمانينيات. فماذا يقصد هابرماس بالعقلانية التواصلية؟

يميز هابرماس بين نوعين من العقلانية: عقلانية أدائية Instrumental Rationality وهى العقلانية التى تمارس الحساب وتقييم الإمكانيات المادية المتاحة للوصول إلى الأهداف واختيار أفضل الوسائل لتنفيذ الأغراض العملية، وهذا النوع من العقلانية يظهر فى تعامل الإنسان مع الطبيعة ويتجسد فى العلم والصناعة والتكنولوجيا الحديثة. أما النوع الثانى وهى العقلانية التواصلية التى تنظم عملية التفاعل بين الناس وتشكل فهم الجماعة لذاتها، ويظهر هذا النوع من العقلانية فى المجال الأخلاقى والسياسى. ويقيم هابرماس تمييزه بين العقلانية الأدائية والتواصلية على أساس فهمه لطبيعة النشاط الإنسانى، فهو يفهم هذا النشاط على أنه عمل Labor وتفاعل Interaction (٣١). فبينما فهم ماركس الممارسة الإنسانية أو الـ Praxis على أنها عمل فقط، فهمها هابرماس على أنها عمل وتفاعل فى نفس الوقت. مقولة العمل تحدد علاقة الإنسان بالمادة والعالم الخارجى، ومقولة التفاعل تحدد طبيعة علاقة الناس ببعضهم البعض فى حقبة معينة. والعقلانية الأدائية ترجع إلى ذلك الجانب من الممارسة الإنسانية باعتبارها عملاً، والعقلانية التواصلية ترجع إلى الجانب الآخر من الممارسة الإنسانية باعتبارها تفاعلاً. وبينما اقتصرت الماركسية على التنظير لعملية التطور فى قوى الإنتاج، ورأت أن الإمكانيات البشرية التى تؤدى إلى التطور تتمثل فى الفعل الأدائى أو العمل أو المعرفة الوظيفية، يرى هابرماس أن التطور يلحق عملية التفاعل أيضاً ويتم فى المستوى المعيارى Normative لا فى المستوى التنظيمى Organizational فقط (٣٢). وبينما ألحقت الماركسية العلاقات الاجتماعية بأسلوب الإنتاج، إذ رأت أن كل أسلوب فى الإنتاج هو الذى يحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية ويحكم فيها، يعلن هابرماس أن للعلاقات الاجتماعية منطقاً آخر فى التطور مستقلاً عن تطور قوى الإنتاج. لقد ذهب ماركس إلى أن أسلوب الإنتاج هو المسئول عن انتقال المجتمع من شكل تنظيمى إلى شكل آخر، وأن التغير فى أسلوب الإنتاج هو أساس ومصدر الحركات والثورات الاجتماعية، أما هابرماس فيذهب إلى أنه «هناك أسباب وجهة ... للقول

وبأن ... الوعى الخلقى والمعرفة (بمعايير التفاعل) والفعل التواصلى والطرق الاجتماعية السلمية فى التعامل مع الصراع) تؤدى إلى ظهور أشكال أكثر نضجاً من التكامـل (٣٣) الاجتماعى وإلى تطور المجتمع ككل. فالتطور لايجرى على قوى الإنتاج فقط، بل على الأنساق المعيارية أيضاً. وهذه الأنساق المعيارية تسهم فى تشكيل المجتمع وفى تطويره تماماً كما تفعل قوى الإنتاج. كما أن الحركات الاجتماعية والثورات لا يحفزها تغير فى أسلوب الإنتاج فقط، بل يحفزها كذلك تغير يجرى على وعى الجماعة بذاتها وعلى نظرتها إلى العالم وعلى قيمها ومعاييرها.

وعلى أساس نظريته فى العقلانية التواصلية قدم هابرماس تشخيصاً لعملية التحديث Modernization أو العقلنة Rationalization التى تمت فى الغرب ابتداء من عصر النهضة. فبينما ركز ماركس وفير على جانب واحد من عملية التحديث وهو الجانب الأداةى أو الوظيفى الذى أدى إلى تطور قوى الإنتاج عند ماركس وظهر أشكال أكثر عقلانية فى السلطة وهى السلطة البيروقراطية عند فيبر، أعلن هابرماس أن عملية العقلنة هذه التى تمت على مستوى الاقتصاد والسياسة ليست إلا جانباً واحداً من العقلنة، أما الجانب الآخر فهو عقلنة تمت على مستوى عالم الحياة المعاشة Life world (٣٤) وأدت إلى زيادة التطور فى الوعى الأخلاقى والانتقال من رؤية العالم الميتافيزيقية اللاهوتية إلى فكرة الحق الطبيعى Natural Rights وتجسدها فى دساتير الدول الحديثة، وإلى زيادة وعى المجتمعات الحديثة بذاتها مما أدى إلى ظهور القوميات. وبذلك أصبحت معايير التفاعل الاجتماعى محايثه Immanent أى نابعة من العلاقات الاجتماعية ذاتها، بعد أن كانت مفارقة، أى تعود إلى مصدر إلهى (٣٥). ويذهب هابرماس إلى أن أول مظهر لعملية عقلنة الحياة الاجتماعية وانتقال النسق المعيارى للمجتمع من رؤية دينية إلى رؤية دنيوية Sec-ular هو حركة الإصلاح الدينى التى أدت إلى نهاية سلطة الكنيسة وأصبح الدين بذلك شأناً خاصاً بالفرد

وتمثلت المشكلة الأساسية للتحديث فى أن العقلنة فى ميدان الاقتصاد والسياسة أى العقلانية الأدائية، تمت بمعدل متسارع جداً حتى كانت لها آثار سلبية على عالم الحياة المعاشة، وبذلك طغى الاقتصاد على كل الجوانب الأخرى من الحياة، وزادت الهيمنة الإدارية على كل جزئياتها. ويقدم هابرماس تفسيراً جديداً لمظاهر اللامعيارية Anomie التى وصفها دور كايم، والاعتراب والتشويش عند ماركس، وظاهرة فقدان الحرية وفقدان المعنى فى الحداثة الأوروبية عند فيبر على أنها جميعاً سلبيات ناتجة عن التناقض بين عملية العقلنة الأدائية والتواصلية، وعن زيادة تطور عالم الأنساق الاقتصادية والسياسية على حساب عالم الحياة المعاشة (٣٧).

وقد ركز تيار ما بعد الحداثة فى تشخيصه للحداثة على الجوانب السلبية فقط، ذلك لأنه لم ينظر إلا إلى الجانب الأداةى الوظيفى لعملية العقلنة فبدت أمامه سلبياتها، وبالتالي حكم على الحداثة كلها بالفشل انطلاقاً من أنها أدت إلى فقدان الحرية والمعنى فى الحياة الاجتماعية وإلى زيادة القهر والسيطرة. ولذلك يعلن هابرماس أن الحداثة قادرة على الاستمرار، ولا يزال بها مضمون يمكن الدفاع عنه وهو إنجازات العقلانية التواصلية المتمثلة فى الديمقراطية والحقوق الطبيعية والنظام الجمهورى والوعى الأخلاقى الحديث المؤسس على معايير تواصلية (٣٨).

- Jurgen Habermas: Autonomy and Solidarity. Interviews with J.Habermas, ed. by Peter Dews, Verso, London (١) 1992. P.3.
- Habermas: Communication and the Evolution of Society. Trans. by Thomas Mccarthy, HEB, London 1979. (٢) P.159.
- Habermas: Toward A Rational Society, HEB, London 1971, P.101-112. (٣)
- Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, Trans. by Frederick Lawrens, MIT Press, Cambridge, (٤) Mass. 1987.
- Harbermas: "Modernity, An Incomlete Project". In Peter Prooker: Modernity/PostModernity, Longman, (٥) Newyork, 1992.
- Habermas: Autonomy and Solidarity, P.4. (٦)
- Robert Holub: Jurgen Habermas, Critique in the Public Sphere. Routledge, London 1991, P.144-145. (٧)
- Habermas: Autonomy and Solidarity, P.8. (٨)
- (٩) انظر في ذلك: ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، مركز الانماء القومي بيروت، ١٩٩١. و.ا.د.محمد علي الكردي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية. الاسكندرية، ١٩٩٢.
- Habermas: Ibid. P.12. (١٠)
- Holub: Op. Cit., P.159. (١١)
- Richard Rorty: "Habermas and Lyotard on Postmodernity" in Richard Bernstein, ed: Habermas and Moder- (١٢) nity. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1988. P. 166-167.
- Habermas: Communication and the Evolution of Society, P.1. (١٣)
- Ibid. P. 2-8. (١٤)
- Holub: Op. Cit. 133-138. (١٥)
- Habermas: Modernity, and Incomplete Project, P.,128. (١٦)
- Habermas: The Philosophica Discourse of Modernity, P. 1-20. (١٧)
- Ibid, P.50-55. (١٨)
- Holub: Op.Cit. P. 145-146. (١٩)
- Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.53. (٢٠)
- Habermas: Modernity, An Incomplete Project, P.129. (٢١)
- Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.87-89. (٢٢)
- Ibid: P.336. (٢٣)
- Ibid: P.336. (٢٤)
- Habermas: Taking Aims at the Heart of the Present: On Foucault's lecture on Kant's "What in Enlighten- (٢٥) ment?", In Michael Kelly, ed: Critique and power. Recasting the foucault Habermas Debate. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1994. P.150.
- Ibid: P.151. (٢٦)

- Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.271-273. (٢٨)
- Richard Rorty: Op.Cit., P.170-172. (٢٩)
- Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.279-281. (٣٠)
- Habermas: Toward A Rational Society, P.91-92. (٣١)
- Habermas: Communication and the Evolution of Society, P.131. (٣٢)
- Ibid: P.97-98. (٣٣)
- Habermas: Toward A Rational Society, P.91. (٣٤)
- (٣٥) انظر في ذلك الفصل الأول من:
- Habermas: The Theory of Communicative Action, Trans. by Thomas Mccarthy. Volume II: Life world and system: A critique of Functionalist Reason. Beacon Press, Boston 1987.
- Ibid: P. 303-331. (٣٦)
- Ibid: P. 332. (٣٧)
- Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.384. (٣٨)





مقاربة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل فكر (مابعد الحداثة) في فرنسا

أزراج عمر*

١ - مقدمة

الراديكالية.

هذا البعد الفرنسي - الغربي المتمثل في المرجعيات المذكورة ليس في الواقع إلا مكوناً جزئياً رغم أهميته التاريخية والمعرفية، وهو لا يمكن أن يكون وحده صالحاً كمرجعية وحيدة لأصول فكر ما بعد الحداثة ونظراً لذلك فإنه من الموضوعية، ومن الضرورة إبراز مساهمات المرجعيات الثقافية والفكرية والسياسية والاجتماعية التي لا تمت إلى الغرب بما في ذلك فرنسا بصفة عضوية في تشكيل مفاهيم، ومصطلحات ونظريات تيار ما بعد الحداثة بفرنسا بالذات. إنني أفكر هنا في دور مرحلة الاستعمار في الكشف عن الازدواجية المتضادة للنزعة الانسانية الأوروبية الغربية، وعن التمرکز الغربي المغلق، وعن فشل محاولات ماركسية الحزب الشيوعي الفرنسي في إيجاد فكر ديمقراطي نظري يتطابق مع المجتمعات غير الرأسمالية، وخصوصيات البلدان التي استعمرتها فرنسا، وهي الخصوصيات التي لا تنطبق عليها مفاهيم الطبقة، والنضال الطبقي، وغيرهما من المفاهيم التي كانت الأحزاب الشيوعية الغربية، وخاصة الحزب الشيوعي الفرنسي يجادل بأنها تتمتع بالكونية والشمولية. إنني لا أقلل من مفهوم الطبقة، ولكنني أنتقده كمعطى قبلي مفروض.

سأحاول تقديم تخطيط أولي مختصر جداً للدراسة تأثيرات علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل فكر (ما بعد الحداثة) في الفكر الفرنسي المعاصر. تنطلق مقاربتى هذه من الفرضية التالية: « إن ما يدعى بفكر (مابعد الحداثة) الفرنسي ليس نتاجاً للتحويلات والمرجعيات الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية - الغربية فقط، إنما هو أيضاً نتاج لعلاقات الصدام خلال فترة الاستعمار بين المستعمر والمستعمر، ولعلاقات الهيمنة والقوة المميزة لفترة ما بعد الاستعمار».

مما لا شك فيه أيضاً أن التحويلات التاريخية والفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية - الغربية في القرن العشرين قد لعبت أدواراً مهمة ساهمت ولا تزال تساهم في نقل الفكر الفرنسي من فضاء السرديات الكبرى المميزة للحداثة مثل النزعة الانسانية، والكلية التاريخية والعقلانية إلى فضاء آخر يتميز بتأسيس وتطوير مشروع (مابعد الحداثة) بكل تفرعات حقوله المعرفية مثل التحليل النفسي، ونظرية الأدب، والنظريات السياسية، وعلم الاجتماع، والفلسفة، والمعمار، والدراسات الثقافية، وخطابات الحركات النسوية

(*) باحث وشاعر جزائري يعيش الآن في إنجلترا

ينظر بأن استقلال الجزائر مثلاً سيتم عند استيلاء الطبقة العمالية الفرنسية على الحكم في فرنسا وعند تولي العمال للحكم كوني، ويدرجون في أطروحاتهم بأن الجزائر عندئذ لن تصبح دولة وطنية مستقلة وإنما ستصبح جزءاً لا يتجزأ من الدولة العالمية العمالية.

مما لا شك فيه أن الصراعات بين المفكرين اليساريين الرسميين، وبين المفكرين اليساريين المنشقين عن الأحزاب الشيوعية التقليدية والاصولية بخصوص قضايا الوطنية والاستعمار قد ساهمت عملياً ونظرياً في أحداث شخ كبرى في الفكر الحدائي الفرنسي - الغربي، والتي جانب ذلك فإن الحركات الوطنية التحررية بفعلها العسكري ومقاومتها الثقافية وبتبشها بنمط انتاجها الزراعي والفلاحي، قد لعبت أدواراً مهمة في ضرب خطابات الحدائة الغربية المرتبطة بالاستعمار والمنظرة له، وهي الخطابات التي تدعي المركزية والشمولية في آن واحد وبالنتيجة فإن هذه الشروخ والمقاومات فتحت منافذ لتفكير جديد وهو فكر (مابعد الحدائة) الذي يأخذ عوامل الوطنية والذاتية والنسبية والهامش بجدياً باعتبارها عناصر لها تاريخ وتساهم في تشكيل التاريخ أيضاً.

ثلاث مغلطات

يلاحظ الدارس أن ثمة ثلاثة اتجاهات، يفترض كل واحد منها أن فكر (مابعد الحدائة) الفرنسي هو نتاج لمرجعية معينة، حيث يفترض الاتجاه الاول أن فكر (ما بعد الحدائة) الفرنسي هو محصلة تاريخية اوروبية - غربية فقط، وهكذا نجد هذا الاتجاه يوضع هذه الظاهرة الفكرية المعاصرة في الجغرافيات الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية الفرنسية - الغربية ومن أقطاب هذا التيار نجد تيري ايجلتون، وكريستوفر نوريس، وهارولد بلوم، وستيفن بست، ودوغلاس كيلنر وإيهاب حسن، وهابرماس، وغيرهم.

أما الاتجاه الثاني فهو يرى بأن الثورة التحررية ضد الاستعمار الكلاسيكي، وضد الاستعمار الجديد لعبت دوراً تكوينياً في بلورة ركائز فكر (مابعد الحدائة) الفرنسي، ولكن أقطاب هذا الاتجاه لم يدرسوا عناصر وآليات هذا الدور التكويني وصوره وتجلياته في انتاج فلاسفة ومفكرين مابعد الحدائة في فرنسا، أو في انتاج

إن فشل الايديولوجيات الاستعمارية التي كانت تسير من ورائها بعض الاتجاهات اليسارية المقلدة في العالم الثالث، تعني أساساً سقوط أوهام النظريات الفكرية التي تدعي أنها صالحة لكل زمان ومكان، وهي نظريات مشروع الحدائة في اوروبا وفي الغرب ككل، بما في ذلك العلمانية الغربية سواء تلك التي يتزعمها اليسار أو اليمين الاوربي - الغربي. إن الاستعمار حاول نقل هذه التجربة العلمانية في شكلها ومضمونها الأوروبيين - الغربيين الى البلدان المستعمرة لتعميمها وللمهنة على أنها ليست جزءاً ثقافياً وفكرياً من تراث اوروبا والغرب فقط، إنما هي نموذج كلي كوني، ويمكن تطبيقه وزرعه في أي مجتمع ومنها المجتمعات الخاضعة للاستعمار، ولكن الحركات التحررية الوطنية قد ألقت بمشروع العلمانية الغربي في الازمة حيث ان معظم الحركات الوطنية الاستقلالية انطلقت من خصوصيتها الثقافية والتاريخية والجغرافية والدينية، وهكذا لم تهتم هذه (الحركات) العامل الديني من برنامجها الكفاحي من أجل الاستقلال بل تشبثت بالدين كمتقوم من مقومات ثقافتها الوطنية، وكعنصر من عناصر هويتها التاريخية، وعلى أساس هذا تم نزع صفة الكونية عن مشروع العلمانية الغربية بوجهيها الرأسمالي أو الماركسي، والى جانب ما تقدم فإن الدارس يكتشف عند تأمله وفحصه لمؤلفات مفكري ما بعد الحدائة في فرنسا، أنهم لم يتأثروا فقط بمرجعياتهم الاوروبية - الغربية، وإنما تأثروا بالثقافات والمجتمعات غير الاوروبية، وساهمت هذه التجارب في إغناء فكرهم، وفي تزويد الفكر الغربي ككل بمعالم وقسمات إضافية ذات أهمية. إذا أخذنا تجربة الفكر الماركسي في فرنسا كحالة دراسية، فإننا نجد هذا الفكر قد مر بصراعات حاسمة في فترة استعمار فرنسا لكثير من البلدان، وبشكل خاص استعمارها للجزائر. من المعروف أن اليسار الفرنسي الرسمي كان يحتاج بأن استقلال الجزائر كان غير مقبول على أسس الهوية الوطنية بأبعادها الجغرافية والتاريخية والثقافية واللغوية والدينية، وإنما ممكن التصور فقط في إطار الصراع الطبقي على المستوى الكوني، حيث إن هذا اليسار الماركسي التقليدي والرسمي كان

الفلاسفة والمفكرين الذين مهدوا بمواقفهم وكتباتهم النظرية للانتقال بالفكر الفرنسي الى عصر ما بعد الحداثة. ومن بين أقطاب هذا التيار أذكر على سبيل المثال لا الحصر، فريدريك جمنسن، وجورج فندن آيل، وتوماس بايغل.

هناك أطروحة خاصة بالباحث والمفكر البريطاني روبرت يونغ الذي يجزم بأن نظرية (مابعد البنوية)، وهي تيار داخل فكر ما بعد الحداثة، ليست نتاجاً لتحولات المجتمع الفرنسي، أو للمجتمعات الغربية على نحو مغلق، إنما هي عرض ونتيجة للثورة التحريرية الجزائرية، ولكن روبرت يونغ يكتفي بدوره بالإشارة التلميح لثور الجزائر كثورة ضد الاستعمار، مهملاً أدوار التجارب الوطنية التحريرية الأخرى، ومهملاً أيضاً دور المرجعيات الثقافية والفكرية والسياسية والاجتماعية الخاصة بالمجتمع الفرنسي نفسه، وبالمجتمعات الغربية ككل.

أعتقد أن هذه الأطروحات التي تتزعمها الاتجاهات الثلاثة مهمة، إن كانت أحادية الافتراض، فهي لا تخوض غمار تحليل النصوص الفكرية والفلسفية للمفكرين الممهمدين، والمؤسسين لفكر ما بعد الحداثة في فرنسا، كما أنها عجزت إلى الآن عن تأسيس منهج تاريخي متعدد المستويات، يأخذ بعين الاعتبار تعدد المرجعيات التي أفرزت ولاتزال تساهم في إفراز العناصر الفكرية المكونة لفكر ما بعد الحداثة. مثلاً إن القول بأن نظريات المفكر والفيلسوف ميشال فوكو هي من إنتاج المرجعية الثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية وحدها غير صحيح بالمرّة، لأن ثمة عوامل أخرى مثل التجربة السياسية الفكرية التي عاشها عندما كان مدرسا في إحدى جامعات تونس، وأثناء احتكاكه بالثورة التحريرية الجزائرية، وبمعاناة المغتربين الأجانب في فرنسا. ومن هنا فإن دراسة ظاهرة فكر (ما بعد الحداثة) تتطلب منهجا يكسر الأحادية ويتجاوز التمرکزات المغلقة.

على ضوء فرضيات هذه المقدمة سأقوم الآن بتلخيص الفصل الاول والثاني من رسالتي للماجستير، حيث قمت بدراسة الدور التكويني للثورة الجزائرية، ولعلاقات احتكاك وصدام المفكرين والفلاسفة الفرنسيين بالاصل أو بالجنسية مع المجتمع الجزائري

المستعمر، في تشكيل الافكار والاطروحات المؤسسة لـ (ما بعد البنوية) الفرنسية والتي هي رافد من روافد فكر ما بعد الحداثة في الفلسفة الفرنسية المعاصرة. أقول الفلسفة الفرنسية ما بعد الحداثيّة تجاوزاً لأنها نتاج لصدامات وتفاعلات مع (الأخر) المستعمر، وبسبب ذلك، ونتيجة له فإن هذا الفكر هو خلاصة تقاطعات وصدامات، وقليل من الحوار مع الآخر.

هنا أقول بأن فكر ما بعد الحداثة جزئياً هو فكر الاحساس الأوروبي بالذنب على المستوى الأخلاقي ونقده لذاته ومراجعتة التفكيكية لمشروع عصر التنوير، والحداثة والحداثوية الذي زعم أنه نموذج كلي كوني مطلق ومغلق، وأبدي، وهو المشروع الذي لم ينجح في قهر ثنائياته البنوية المتضادة مثل ثنائية التحديث والديمقراطية في الفضاء القومي الفرنسي، والاستعمار وتهميش الهوية، وفرض الحل العسكري الديكتاتوري على الفضاء الروحي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي والبيئي في جغرافيات المستعمر، منها جغرافية الجزائر. لعل مقارنة السيرة الذاتية، ونصوص مفكري ما بعد الحداثة أمثال جاك دريدا، وهيلين سكسو، وجان فرانسوا ليوتار، ميشال فوكو، وجاك بورديو، ستؤكد وستوضح لنا بأن الرأسمال الفكري ما بعد الحداثي لم تشكله المرجعيات الفرنسية- الغربية وحدها، إنما ساهمت ولاتزال تساهم في تكوينه وتشكيله بقوة علاقات الاستعمار، وعلاقات ما بعد الاستعمار.

مقارنتي ستتاول كل من جاك دريدا وهيلين سكسو، وكان فرانسوا ليوتار كنماذج لسير دور وتأثير علاقة الاستعمار وما بعد الاستعمار من خلال التجربة الجزائرية على تشكيل جزء أساسي من فكرهم الفلسفي ما بعد الحداثي.

٢

جاك دريدا : تناص السيرة الذاتية

مع الفلسفة

هيلين سكسو: الجزائر ونقد أحادية

ما بعد ديالكتيك هيغل

ولد الفيلسوف جاك دريدا، والمفكرة هيلين سكسو

السكان الاهالي الذين تحولوا فجأة الى شيء غير منظور، وكان هؤلاء عمالا ومهاجرين وأقليات معتبرين بالملونين غير المرغوب في لونهن: النساء، البشر اللامرئيون، ولكن فإن هؤلاء قد نظرو اليهم كأدوات ومتسخين وحمقى وكسالى وماكرين . إلخ. إنه بفضل بعض السحر الجدلي المبيد قد أدركت بأن البلدان القوية والنبيلة والمتقدمة قد أسست نفسها على أساس نفى كل ما كان (غريبا) وإبعاده دون صرفه نهائيا وإبقائه مستبعدا. انها ايماءة التاريخ الاعتيادية المبتدلة: إنه يجب أن يكون ثمة عرقان: السادة والعبيد» (٣).

من هذا المشهد ذاته تعلم جاك دريدا ايضا: « لا أحد يمكن له أن ينجو من العنف والرعب حتى لو كان يوجد بعيدا عنهما قليلا . من خلال هذه التجربة أدركت أن الخارجا يمكن أن تشهر في أية لحظة سواء عند مغادرة المدرسة أو في الملعب، وأنه يمكن أن تشهر في وسط لحظات أعمال الاجرام والعنصرية التي لم ينج منها أحد من العرب واليهود والاسبانيين والمالطيين والايطاليين والكورسيكيين، وفي عام ١٩٤٠ عاش يهود الجزائر تجربة لا تقارن بتجربة يهود أوروبا إذ ذاك تم إطلاق العنان للاضطهاد (٤). هنا نجد جاك دريدا يسير هذه القضية وذلك في فصل (العنف والميتافيزيقا) المنشور في كتابه (الكتابة والاختلاف).

في هذا الفصل يحذر دريدا من أخطار العنف الناتج عن إطفاء امكانيات الاعتراف بالآخر، ومن أخطار العزل المطلق بين البشر، ومن خطر الاحتواء المطلق الذي يدعي الانتصار. إن رفض جاك دريدا للاحتواء (الامتصاص) الثقافي متجذر في تجربته الجزائرية إبان الاستعمار، وذلك عندما كان طفلا صغيرا. ففي الجزائر الفرنسية وجد دريدا نفسه كيهودي مبعدا أو ممتصا من قبل الثقافتين المتصارعتين، وهنا نراه يتذكر القوانين العنصرية التي هيمت الناس المستعمرين، والممارسات المعادية للسامية التي مارسها الاستعمار مما جعله يلجأ الى المجتمع اليهودي المغلق على نفسه، وهكذا مر بتجربة «الاحساس المتناقض ظاهريا ربما، أي الاحساس بأنه كان مكرها على الاحساس برغبة الاندماج في المجتمع غير اليهودي. لقد كانت هذه (الرغبة)

في الجزائر خلال مرحلة الاحتلال الفرنسي لها، وفيها عاشا وتعلما حتى غادراها الى فرنسا ليواصلوا دراستهما الجامعية العليا، وهما ينتميان الى الاقلية اليهودية التي كانت تقيم إذ ذاك بالجزائر، الامر الذي جعلهما يحسان بالغرابة المزودة داخل ثقافتين متصارعتين وهما ثقافة المستعمر وثقافة المستعمر ضمن الفضاء الكولونيالي. إن تأثيرات هذه التجربة قد ألقت ولاتزال تلقي بظلالها على سيرتيهما الذاتية الشخصية، وعلى كتاباتهما الفكرية النظرية، مما يجعلنا نحاجج بأنه من الصعب ومن المستحيل فهم مفاهيمهما الفكرية والفلسفية بدون الاخذ بعين الاعتبار المرجعية الجزائرية وتأثيراتها على تشكيل وعيها، وما أسميه بالسرديات التي يتجاور فيها على نحو عضوي الموقف الشخصي مع الموقف الفلسفي - الفكري. حيث إن مفهوم الاختلاف ومفهوم الغيرية عند كل من جاك دريدا، وهيلين سكسو ليسا فقط نتاجا لتجربتيهما المعرفية الاكاديمية في داخل الفضاء الفلسفي والادبي والفكري الفرنسي - الغربي إنما هو نتاج أيضا لسنوات التكوين الاولى في الجزائر، ونتاج لذلك الاحساس بالوجود والانتماء الي الانثية اليهودية في مجتمع مستعمر، وسوف نتعرف على كل هذه البصمات أثناء تحليلنا لنصوص كل من دريدا وسكسو.

وفقا لفرانز فانون فإن الجزائر المستعمرة كانت : «عالمها مقسوما الى أجزاء لا رابط بينها. من الممكن القول انه ليس من الضروري أن نتذكر وجود الاحياء الاهلية والاحياء التابعة للاروبيين ومدارس الاهالي، ومدارس الاروبيين». (١) إن هذا العالم المقسوم هو الفضاء المتشظي الذي عاش فيه دريدا وهيلين سكسو ذلك أن العالم الذي أقصي فيه الآخر والذي كان يشبه فضاء التمييز العنصري.

في الجزائر المستعمرة أحست سكسو بأنها كانت «تعيش دائما في التيه، حيث تعلمت : أن تقرأ وأن تكتب وأن تصرخ، وأن تتقيأ» (٢). كما أنها تعلمت: كل شيء من هذا المشهد: قد رأيت كيف كان الانسان الابيض (الفرنسي) متفوقا وذا سلطان ونفوذ، ورأيت كيف أسس العالم المتحضر سلطته وقوته على قمع

ساحرة، ولكنها كانت مؤلمة ومشكوكاً فيها. إنها رغبة مشفوعة بالتوتر وبالموقف المتأثر لفهم وإدراك علامات العنصرية في تكويناتها الأكثر سرية أو في إنكارها الأكثر ثقلاً» (٥).

في هذا المناخ وجد جاك دريدا نفسه ونظراءه اليهود في حالة اغتراب وأجانب: «قد أبعد الاطفال اليهود من المدارس بأمر من المكتب الفرنسي المركزي؛ عودوا الى المنزل وسيشرح أولياؤكم لماذا، وعندئذ تم إنزال الحلفاء وقد دعت هذه الفترة الزمنية بفترة الحكومة الفرنسية المسيرة من طرف شخصين هما: الجنرال ديجول وجيروود. أما القوانين العنصرية فقد تم التمسك بها لمدة ستة أشهر تقريباً، وذلك تحت الحكومة الفرنسية «الحرّة». أما الأصدقاء الذين لم يعودوا يعرفونك فقد سرحوا من الثانوية اليهودية جنباً الى جنب مع معلمهم تحت وإبل من الشتائم، ولم ينس أحد بنت شقة ضد هذا الوضع. كما أن الزملاء لم يحتجوا. في هذه الثانوية كنت مسجلاً وكنت أدرس، ولكنني قد تخلفت عن الدراسة فيها لمدة عام (٦)».

في الوقت الذي يسرد دريدا هذه الحكايات المؤلمة فإنه يلخص الوضع كما يلي: «من هذا المناخ جاء الشعور بعدم الانتماء، ذلك الشعور الذي نقلته بدون أدنى شك الى الفلسفة والى أمكنة أخرى. إنها التجربة التي لا تترك أي شيء سليماً» (٧). هنا يبرز سؤال هو، الى أي حد يختلف الامتصاص الثقافي والإبعاد والعنصرية في ظل الاستعمار الفرنسي بالجزائر عما عاناه بقسوة كل من دريدا وهيلين سكسو عندما أصبحا يعيشان في فرنسا؟

بالنسبة لسكسو فإن الوضعية في فرنسا لم تكن مختلفة إذ أدركت ذلك بمجرد وصولها الى باريس بأن «نفس النظام» الذي كان مطبقاً في الجزائر على الأجانب كان ساري المفعول في فرنسا، وهكذا اكتشفت وهي في العاصمة الفرنسية بأنها امرأة مصنفة في مرتبة أخرى، وبهذا الصدد كتبت: «كنت امرأة وهكذا انتهى الامر» (٨)، أي أن سكسو تؤكد بأن المرأة بصفة عامة والمرأة الأجنبية بصفة خاصة، وضعت في العاصمة الباريسية في مرتبة تميز بالدونية، ونتيجة لذلك

فإنها صنفت في جيتو آخر (الآخر). ومن هذه التجربة الوجودية القاسية نبعث مفاهيم هيلين سكسو ومصطلحات «الغيرية» و«الهامش» و«الجنسانية المضطهدة» وعلى ضوء هذه التجربة أيضاً قامت هذه المفكرة بمحاكمة فلسفة عصر الانوار ودبالكتيك الفيلسوف الالماني هيغل، وادعاءات الديمقراطية الفرنسية المعاصرة وموروث الحدائق المتركة غربياً. أما بخصوص جاك دريدا فإن وضعيته بداخل الثقافة الفرنسية بدورها لا تختلف عن وضعية سكسو. ففي المقابلة التي أجرتها معه مجلة (الكومل) الناطقة باللغة العربية يكشف دريدا عن قلقه داخل المناخ الثقافي الفرنسي: «رغم أنني أتمنى الى الثقافة الفرنسية، ولكنني أملك تحفظات إزاءها. إنني ولدت في الجزائر، وليست لي لغة أساسية أخرى غير اللغة الفرنسية، وبسبب ذلك فإنني أشعر بأن جذوري معلقة في الهواء، فأنا يهودي جزائري، بالطبع فأنا يهودي، ولكنني لست يهودي، إن هذا يكفي لشرح الصعوبات التي أشعر بها بداخل الثقافة الفرنسية، فأنا لست منسجماً. أنا شمالي إفريقي بقدر ما أنا فرنسي» (٩).

إن هذه المقاطع المقتبسة من كتابات دريدا وسكسو تطرح عدة أسئلة نظرية متصلة بمفهوم «الغيرية» والامتصاص الثقافي وبمفهوم «الرغبة» وهي مفاهيم فلسفية نظر لها الفيلسوف الالماني هيغل، وخاصة في كتابه (فينومينولوجيا الروح) حيث ابتكر الثنائية المتضادة المعروفة في تاريخ تطوره الفكري-الفلسفي، وهي ثنائية العبد والسيد.

منذ البداية إنه ينبغي - وذلك لأهمية السجل الفكري- الإشارة الى أن جاك دريدا وهيلين سكسو يتأملان فكراً وعلى نحو تاريخي، ويعكسان من خلال استدعاء الذاكرة الشخصية، والتجربة الذاتية المتصلة بالزمن والمكان مآسي كبيرة في التاريخ الكولونيالي. إن هذه التراجميات تعلن عن فشل الحدائق الغربية في إقامة علاقات مثقفة وديمقراطية مع الآخر المستعمر.

دريدا وسكسو مرا بتجربة إنكار الفضاء الاستعماري لهويتهما، وإن هذا الإنكار قد خلف عدة بصمات ورضات على حياتيهما العاطفية، وفي سيرتيهما الذاتيتين، والي جانب ذلك فإن عمليات الإنكار

التعسفية تلك بارزة بوضوح في نصوصهما النظرية في مجال الفلسفة والفكر.

تحويل التجربة الشخصية إلى الفلسفة

جلبت هيلين سكسو التجربة الاستعمارية التي عاشتها إلى النقاش الفلسفي وعلى نحو خاص إلى النظرية الجدلية الهيجلية، وإلى السجال داخل الحركة النسوية الغريبة.

ينظر هيجل لعلاقة السيد/ العبد على أساس أن : «السيد لا يعترف بالعبد كما يعترف هذا الأخير بالاول». ولكن: «السيد يجعل العبد يعمل ليشبع رغباته» (١٠).

في هذا السياق فإنه على العبد أن يكبت غرائزه، ويحل هيجل مشكلة الصراع بين العبد والسيد من خلال هذه المعادلة، أي أنه ينبغي على العبد أن يتجاوز نفسه عن طريق العمل من أجل أن يصبح سيداً على الطبيعة. ففي هذه الوضعية فإن العبد لا يحصل على حريته وعلى الاعتراف به من قبل السيد، ولكن بواسطة تحويله للطبيعة من خلال العمل، لأن السيد في النظام الفلسفي الهيجلي لا يبطل ولا يلغي العبد الذي يستمد منه وجوده ذي القدرة الكلية، وكذلك الاعتراف به كسيد. إذن ففي تأويل هيلين سكسو لنظرية هيجل فإن المستعمر لا يبطل ولا يلغي المستعمر، ولكنه يقوم بسلسلة من عمليات تهميشه واستعباده. وهكذا يحسم الاستعمار ويصلك علاقته مع الآخر الذي هو المستعمر.

إن نقد سكسو لمعادلة هيجل (ثنائية العبد والسيد) مهمة في عمليات فهم علاقات القوة. قبل مناقشة نظرية سكسو، فإنه ينبغي علينا أن نتذكر مقولة الرغبة عند جاك دريدا، وذلك من أجل ضمها ودمجها أثناء تحليل نظرية سكسو. ذكرنا سابقاً بأن أبعاد دريدا من المجتمع غير اليهودي قد ولد لديه انطباعاً متناقضاً ظاهرياً، ذلك الانطباع الذي برز عند قوله بأنه كانت لديه «الرغبة أن يدمج ضمن المجتمع غير اليهودي» (١١). ولقد كانت لحظة الشعور بهذه الرغبة بمثابة لحظة الحل لمشكلة الاعتراف به كآخر، وهذا يعني بأن السيد (المستعمر أو الثقافة المعادية للسامية، أو السلوك المعادي لها) كان يمثل القطب الذي كان من المفروض أن يكون مصدر الاعتراف به، وبالتالي

تحقيق رغبته مادياً، ولكن دريدا أدرك أن السيد (المستعمر) لم يكن ذلك المصدر بل كان منطلقاً تنطلق منه العنصرية، أي جميع آليات كبت الرغبة في الحصول على الاعتراف. فالمستعمر لم يكن يترك المستعمر ليحول الطبيعة من خلال العمل، وقصد الحصول على الحرية، وذلك لأن المستعمر قسّم الفضاء (الطبيعة) وصار سيداً عليه أيضاً، وسيداً على العمل، وعلى علاقات الإنتاج كذلك، ومن هنا تعرضت ثنائية هيجل الديالكتيكية للانهايار أو لنقل للاستعمار مما جعل حتى الحركة الغائية الخطية للتاريخ باطلة ومتجمدة، وهكذا تم كبت الرغبة.

لنعد الآن إلى مناقشة هيلين سكسو لمفهوم (الغريبة) إنها تقول: «نحن نعرف (المفارقة الفكهة) Irony المتضمنة في جدل السيد/ العبد: أي أن جسد ما هو غريب يجب ألا يغيب ولكن يجب ممارسة عملية فتح سياجه، وإعادته إلى السيد. إنه يجب أن يوجد الملائم وغير الملائم، النظيف، وكذلك الوسخ، الغني، وأيضاً الفقير... إلخ» (١٢). إن عالماً مثل هذا في نظر سكسو، وكذلك في نظر فرانز فانون هو عالم مقسوم تسفياً إلى نصيفين، ومنظم على نحو أكثر تعسفية بشكل تراتبي، ويحتفظ على هذا التوزيع بواسطة آليات العنف المادي والرمزي. بالنسبة لفانون فإن العنف الذي مارسه المستعمر هو تفجير داخلي للثنائية المتضادة المفروضة بالقوة.. المستعمر/ المستعمر وهي لحظة التطهير التاريخي. إنها لحظة صنع التاريخ، وتأكيد الاختلاف. ويبرز ذلك فانون في كتابه (معذب الأرض) وفي كتابه (جلود سوداء، أفئدة بيضاء): «بمجرد أن أرغب فأنا أطلب لكي أعتبر. فأنا لست هنا، والآن، ولست مغلقاً علي بداخل اللاشيء. فأنا أنتمي إلى مكان آخر، وإلى شيء آخر. إنني أنخوض معركة من أجل خلق عالم إنساني، أي خلق عالم الاعتراف المتبادل (١٣). إذا كان الآخر ينتمي إلى مكان آخر، وهو موجود من أجل شيء آخر مثلما يقول فانون إذن فإنه لا يوجد شيء يمكن قوله بخصوص الآخر، كما أنه لا يمكن أن يخضع للتنظير، وذلك لأن الآخر لم يلق عليه القبض بداخل سجن السيد، أو المستعمر، بمعنى، إذا كان الآخر معترفاً به،

طويل). في هذا الكتاب - السيرة يروي التوسير بعض تفاصيل علاقته مع الجزائر حيث عاش مدة قبل أن ينتقل إلى المغرب ومن ثم إلى فرنسا. التوسير انتقد في هذا الكتاب الظلم الاستعماري الفرنسي للجزائريين، ولكنه لم يقدم نقداً واضحاً وجدياً للفكر الفرنسي الذي افترض علاقات الاستعمار التعسفية. إنه يستحضر أجواء العنف والبلادة، ولكنه يخصص مساحة كبرى لأزماته الشخصية، وهي لا شك أزمة شخصية فرنسية عاشت في جغرافية كل مناخاتها مصنوعة استعمارياً. وبهذا الصدد فإنني اعتقد أن أزمة ماركسية التوسير، وانسداد افاقها رغم محاولاته الكبيرة لتوظيف التحليل النفسي للنظر إلى مشكلات الفكر الماركسي تعود في جزء منها إلى انسياقه فكرياً جزئياً وليس اخلاقياً مع اطروحات الحزب الشيوعي الفرنسي الايديولوجية المتعلقة بقضية الاستعمار، ذلك الحزب الذي تحول إلى جهاز جامد ودوجمالي، والذي تمسك بهومات النزعة الكونية المتمركزة غربياً، وبطوباوية الحل الطبقي العالمي الجاهر والمتكبر على التمركز الغربي لكافة أشكال الهيمنة وفي أساسها الهيمنة الاستعمارية. الحزب الشيوعي الفرنسي كما سلف القول في علاقاته بالجزائر لم يراع الخصوصيات والتكوينات المختلفة لمجتمع الجزائر، وهي الخصوصيات والتكوينات التي تختلف عن خصوصيات وتكوينات المجتمع الفرنسي والمجتمعات الغربية الرأسمالية. كارل ماركس نفسه اقترح الأخذ بالاعتبار بنمط الانتاج الافريقي الآسيوي وأبرز أن الاستعمار الفرنسي ارتكب الكثير من المجازر وذلك بتهيشمه للمكونات البنوية لهذا النمط الانتاجي الذي تميزت به الجزائر قبل الاستعمار الفرنسي. في المجتمع الجزائري لم تكن به طبقة عمالية جزائرية يمكن ايجاد تشابه بنيوي تاريخي، وثقافي وصناعي بينها وبين طبقة العمال في فرنسا أو إنجلترا مثلاً، وهذا ما لم يأخذه بعين الاعتبار الحزب الشيوعي الفرنسي، وكذلك اليمين الفرنسي. ومما لا شك فيه أن هذا الإنكار لخصوصية الجزائر هو إنكار لخصوصية الآخر، ولتاريخ الآخر، وللبنية الثقافية النفسية للآخر، إن علاقة فلاسفة ما بعد الحداثة الفرنسيين بالجزائر من موقع مناهضة الاستعمار زج

ومرغوبا فيه، عندئذ فإن (الغيرية) otherness ليست إشكالية. وإذا كان الآخر غير معترف به، ولم تترك له الحرية لتحويل الطبيعة عن طريق العمل من أجله هو كما هو في ظل الاستعمار فإن ديبالكتيك هيجل لم يعد صالحاً كنظرية كونية لتفسير حركة التاريخ لأن نظريته تؤكد التوازي في ظل الاستعباد ولا تؤكد على الاستقلالية والخلاص. هكذا نجد هيلين سكسو، وقبلها فرانز فانون يتحديان الثنائية الهيجالية المتضادة المتوازية، ويقذفان بها في فضاء الأزمة الفلسفية. هذه الثنائية المتوازية تجد نفسها متحققة في دعوات السياسيين الفرنسيين المستعمرين أمثال فرانسوا ميثران، وإن كانت ثنائية ميثران تؤدي إلى إلغاء الثنائية المتضادة لصالح طرف واحد وهو واحدة الاستعمار المملغة حتى للجدل الهيجالي المثالي المتوازي.

ادعى فرنسوا ميثران (كان وزيراً للداخلية أثناء الاحتلال الفرنسي للجزائر وأثناء اندلاع الثورة التحريرية الجزائرية) بأن الجزائر هي فرنسا، وأن اللغة الفرنسية هي أيضاً فرنسا. هنا نرى ميثران ملتزماً ببرنامج إلغاء الآخر كهوية تاريخية وحتى كوجود جغرافي. إن ادعاءه هو امتصاص عنيف للآخر على نحو يلغيه، وتدشين لما سماه رولان بارت في كتابه (أساطير) بعائلة الإنسان الكبيرة اللاغية باختلاف، والمؤيدة لواحديتها الاستعمارية النافية للاختلاف أيضاً. يسمي رولان بارت العائلة الإنسانية التي بشر بها الاستعمار بهومات النزعة الكونية الاستعمارية التي تلخص الكونية في مركزيتها فقط. فما دمنا نتحدث عن الرؤية النقدية التي مارسها كل من رولان بارت وجاك دريدا وهيلين سكسو الأعمال الاستعمارية في الجزائر، فإنه يليق بنا أن نوضح بشكل أعمق آليات الاستعمار الفرنسي الموظفة من أجل تهيمش، وامتصاص الجزائر (الآخر) والأقليات غير الآرية في المجتمع الجزائري المستعمر. فالاستعمار الفرنسي استبدل هوية النظام التربوي الجزائري في حقول العلوم واللسانيات، والتاريخ والجغرافية، والأدب وغيرها من الحقول بنظام تربوي فرنسي، وقد أشار إلى كل هذا المفكر الماركسي لويس التوسير في نقده للجواهرانية الكولونيالية وذلك في كتابه (المستقبل يدوم لوقت

أما جاك دريدا فإنه ينقل تجربته الجزائرية إلى الفلسفة. إن مفهوم دريدا للاختلاف الذي كرسه في منجزاته الفلسفية ينبع أساساً من تجربته الإثنية في ظل المجتمع الجزائري المستعمر. صحيح بأن احساسه كيهودي موزع ومهمش وله تأثير في تشكيل جزء من عمارته الفلسفية، ولكن هذا الإحساس تشكل من صدامه بالمستعمر الفرنسي في الجزائر، وليس من علاقته بالإنسان الجزائري الذي كان يحارب المستعمر. فلسفة دريدا في عمقها هي نقد لميتافيزيقا الغرب. ومما لا شك فيه أن هذه الميتافيزيقا أخذت بعدها الأقصى في اللحظة الإستعمارية، لأن الاستعمار ذاته هو نفي للحوار، ونفي الحوار هو ميتافيزيقا بامتياز. وهكذا احاجج بأن نظرية ما بعد البنيوية كبعد من أبعاد نظرية ما بعد الحداثة في فرنسا لا يمكن أن تدرس بدون دراسة الخلفية الاستعمارية للجزائر. إن مفكرين وفلاسفة أمثال ميشيل فوكو وجان فرانسوا ليوتار، وجاك دريدا وهيلين سيكسو وجاك بورديو لهم افراز لعلاقات الاستعمار، وللتجربة الفكرية - السياسية، ولتحولات المجتمع الفرنسي في عصر تصفية الاستعمار. وهكذا نجد ليوتار نفسه منخرطاً في هذه العلاقة المتشابكة والمعقدة والتي ساهمت في تشكيل فلسفته ما بعد الحداثية، وهذا ما سنلقى عليه بعض الأضواء الآن.

٣

جان فرانسوا ليوتار: الاختلاف كبعد فلسفي ما بعد حداثي

علاقة الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان فرانسوا ليوتار بالجزائر تختلف عن معظم الفلاسفة الفرنسيين ما بعد الحداثيين أمثال دريدا وهيلين سيكسو.

أولاً: فليوتار فرنسي الاصل، وثانياً: فهو لم يولد في الجزائر، وإنما اشتغل فيها إبان فترة الاستعمار كمدرس للفلسفة، وثالثاً: فهو بدأ علاقته بالجزائر كمناضل بأفكاره ضد ظاهرة الكولونيالية الفرنسية، ونقل هذا النضال الى موقعه بفرنسا من خلال جماعة من المفكرين والمثقفين الفرنسيين الذين انشقوا عن الحزب الشيوعي الفرنسي. إن هذا التمايز الذي يتميز به ليوتار يمثل في حد ذاته ظاهرة فكرية جديدة بالتحليل والفحص.

بالفلسفة الفرنسية كلها في الأزمنة، ودفع بها إلى إعادة النظر في اشكالياتها وفي مفاهيمها وتصوراتها. إن دراسة لأعمال المفكر ما بعد الحداثي الفرنسي جاك بورديو تؤدي بنا إلى استنتاج مهم. معظم أعمال بورديو الفكرية الأساسية كانت نتاجاً لعلاقته بالمجتمع الجزائري بشكل عام، والبريري الجزائري بشكل خاص. ففي كتابه (نزع الأصول - أزمة الفلاحة في الجزائر) عاين بورديو علاقات القوة الاستعمارية الفرنسية التي مورست بعنف. وفقاً لبورديو فإن هذه العلاقات هي علاقات نفي وامتصاص وتهيمش. إنها سيناريو كبير لإلغاء الآخر. بخصوص هذه النقطة فإنه يمكن القول بأن السيد (المستعمر) لم يكتف بتصميم كل شيء للمستعمر (العبد) إنما حاول أن يصمم هذا الآخر (المستعمر) وفقاً لمعايير لجعله يتماهى كلية مع هوية المستعمر، وبذلك فإن الاستعمار ألغى الجدل حتى في شكله المثالي المقترح من قبل الفيلسوف هيجل.

من خلال تحليل بعض نصوص جاك دريدا وهيلين سيكسو واعتراقاتهما التي تشكل جزءاً من سيرتهما الذاتية فإنه يمكن للدارس أن يقتفي أثر الكولونيالية الفرنسية للجزائر على بناء نظريتهما ما بعد البنيوية التي هي تيار داخل ما بعد الحداثة. إن سيكسو نقلت وما تزال تنقل نقدنا للثنائية المتضادة المتوازية الهيجيلية إلى فضاء تفكيك بنية القوة الاستعمارية، وتطبيقاتها، وتجلياتها، مثلما نجدها تنقل ذلك إلى النقاش الدائر حول قضية الجنس والنوع ضمن إطار الحوار النسوي الفكري في الغرب. إن ثنائية المرأة/ الرجل، والذكورة/ الانوثة، في تحليل سيكسو تنتمي إلى تقاليد الفكر المثالي الميتافيزيقي. بالنسبة لها فإن الذكورة والانوثة لا تفسران على أساس فيزيائي خارجي، إنما ينبغي أن تفسرا على أساس ثقافي اقتصادي نفسي، وهذا يعني أن الاختلاف الجنسي ليس معطى قبلياً مائة في المائة وبالمطلق، إنما هو نتاج تاريخي للوضع الاقتصادي، والثقافي، والنفسي، واللائني. وهذا يعني في التحليل التاريخي لظاهرة الاختلاف الجنسي أن نزعة تأويله ينبغي أن تأخذ بالاعتبار علاقة الإنسان بالتاريخ كتحول وكفضاء اجتماعي، ثقافي.

الكلية ويحتفل في آن واحد بتعددية المعاني والتأويل.
هذا الموقف الفكري المناصر للنسبية والتعددية،
وللتأويل المفتوح هو سمة من سمات نظرية ما بعد
البنوية التي ساهم ليوتار في تأسيسها وبلورتها على ضوء
قراءته النقدية للفكر الفلسفي الغربي ولواقعه الفرنسي
ولتجربته مع الثورة التحريرية الجزائرية، وبخصوص هذه
النقطة الأخيرة نجد العديد من الباحثين الغربيين ينوهون
بأهميتها كبعد أساسي في العمارة الفلسفية عند ليوتار،
منهم الباحث يوجين هولاند عندما كتب معلقاً: «لقد
أدرك ليوتار، وذلك من خلال تجربته المتميزة بالصراع
أثناء معركة التحرير الجزائرية بأن الامانة السياسية تقتضي
الاستجابة لحالة مفردة بدون اللجوء الى معيار أعد
سابقاً» (١٩).

وهكذا يعترف ليوتار بأن التجربة التي عاشها كمفكر
ومناضل قد كانت بالنسبة له بمثابة شيء مهم يحفز
الفرد ويلقنه مبادئ التفكير السياسي. إن هذا البعد
السياسي للثورة التحريرية الجزائرية وجد ترحيباً عند مفكر
مثل ميشال فوكو في معرض حديثه عن أهمية القطيعة
التي مارسها الفيلسوف جان بول سارتر مع الفلسفة
الوجودية عندما تفتح على قضايا وعلاقات الاستعمار وما
بعد الاستعمار، ويشير فوكو الى مواقف سارتر السياسية
المعادية لمختلف أشكال الاستعمار بالجزائر، ولقد تجلى
ذلك الموقف في مراجعته النقدية للفلسفة الوجودية في
كتابه (مواقع) وفي كتاب آخر يعتبره النقاد نقلة نوعية
في مساره الفلسفي ويحمل الكتاب عنوان (نقد العقل
الجدلي)، وفي هذا الكتاب شن سارتر حملة نقدية ضد
الفلسفة الانسانية الغربية وضد تمركزها الغربي، وطور
نظرية العنف التي بدأ بها فرانز فانون.

إن المنعطف الذي فتحه سارتر في الفلسفة الفرنسية
قد أوصله ليوتار الى أوج تفجيراته. في كتاباته التي
جمعها في مجلد تحت عنوان (الجزائريون) أظهر ليوتار
مخاوفه وقلقه الفكري اتجاه انخراطه في الجبهة
المتضامنة مع القضية الجزائرية. ولقد طرح على نفسه
سؤالاً أساسياً: «هل سأقف الى جانبها أم لا؟» من جهة
فقد تضامن كلية مع «الجزائريين الذين لهم الحق،
وحتى الواجب أن يصبحوا أحراراً ومعترفاً بهم كمجتمع

في البداية يروي اليوتار قصة أول لقاءه بالجزائر:
«أصبحت أستاذاً للفلسفة بثانوية بمدينة قسنطينة عاصمة
المنطقة الشرقية الجزائرية المستعمرة، ولقد ذهبت الى
قسنطينة في عام ١٩٥٠، فهل كانت هذه الصلة نهاية
لشيء ما أو بداية لشيء ما؟ إن هذا السؤال مركزي
وقضية أساسية في علم السرديات» (١٤).

يكشف ليوتار لنا بأن دراسته «الشاملة لكارل ماركس
ولتوما الاكويني قد تمت في الجزائر، ولقد أدى به
انخراطه الفكري لصالح الثورة التحريرية الجزائرية الى
النظر النقدي في «المادية التاريخية ومصداقيتها نظرياً
وتطبيقياً» (١٥)، فماذا استفاد ليوتار من هذا الانخراط ومن
تحليلاته الفكرية له؟. وفقاً له فإن «مجتمعا متناقضا مثل
الجزائر حيث كانت اللا عدالة متفشية، أجبرني أن لا
أغض الطرف عن ذلك التناقض» (١٦)، إن تحليل ليوتار
للحالة الجزائرية الخاصة والمتميزة قد أدى به الى مساءلة
مدى صلاحية وملاءمة المادية التاريخية الماركسيكية
لفهم عمليات استعمار فرنسا للجزائر، وقد انتبه الى
استحالة ذلك لأنه استنتج بأن «العملية العامة هي شيء،
وأن الحالة الخاصة هي شيء آخر ومختلف» (١٧). وفي
أكثر من مكان يعلن ليوتار بأن الجزائر قد علمته الشيء
الكثير وما هو يعترف: «إنه من قبيل المخادعة إعطاء
معنى مغلق لحادثة، أو تخيل معنى لحادثة عن طريق توقع
ما يمكن أن تكونه الحادثة بقياسها بحجة قبلية أو بنص
قبلي» (١٨). فماذا يعني هذا الكلام؟

إنه يمكن تأويل تشديد ليوتار على الحالة الخاصة
كنقد لنظرية هيكل التاريخية، تلك النظرية التي تتحدث
عن وجود نقطة نهائية للتاريخ باعتبارها معناه المطلق،
وهذه النقطة النهائي. والى جانب ذلك فإنه يمكن القول بأن
ليوتار يرفض رفضاً واضحاً وصارماً إخضاع الواقع الخاص
والمتميز لنظرية من النظريات القبلية وخاصة تلك
النظريات التي تدعي الشمولية، والتي يطلق عليها في
كتابه (شرط ما بعد الحداثة) اسم «السرديات الكبرى»
من خلال نقد ليوتار للنظريات القبلية التي تفرض بشكل
تعملي على مجتمعات ذات خصوصية تاريخية وثقافية،
وذاوات بنيات زراعية وثائية مختلفة، نجده يفتح الباب أمام
مشروع فكري- فلسفي يدحض التعسفات النظرية

شيء تحقق شرط التخلص من الهيمنة الاستعمارية بدون ذلك فإن تحقيق هذه الثورة الداخلية أمر مستحيل، وبطبيعة الحال فإن هذه القضية تتميز بأنها خلافية وخاصة عندما نكون في محل مناقشة مصير الثورات والشعوب، وفي تقديري فإن جان فرانسوا ليوتار نفسه لم ينجح كلية في الكشف عن التناقضات الكبرى للثورة الجزائرية من الناحية الأيديولوجية والمواقع الجزائري الثقافي - اللغوي والاجتماعي. وهكذا نجده يطرح مشكلة الامتصاص أو الاستيعاب الثقافي الكولونيالي الذي تمت ممارسته من طرف فرنسا عبر مختلف الخطابات والمؤسسات، وبهذا الصدد كتب قائلاً «إن شعباً بكامله ينتمي إلى حضارة عظيمة قد حقر وحرّم من هويته» (٢٢٢).

ويلخص ليوتار الآليات التي مورست بها عمليات الانكار الثقافي وتهميش البعد اللغوي الجزائري في «المدارس الفرنسية» حيث عملت الجمهورية الفرنسية لتطعيم فئة قليلة من الجزائريين بثقافة مستعارة في حين أن ثقافتهم أي ثقافة شعبهم ولغتهم وفضاءاتهم وزمانهم قد تعرضت للتخفيف وذلك بواسطة قرن من الاستعمار الفرنسي» (٢٣).

إنه من خلال تحليل ليوتار للامتصاص الثقافي الفرنسي للجزائريين تمكن من فهم وتأويل المقاومة التحريرية الجزائرية مطلقاً عليها مصطلح (الخصم)، نقل ليوتار هذا المصطلح إلى المجال الفلسفي واللغوي ميرزا أن التحول في التاريخ لا يحصل بواسطة الديالكتيك الماركسي فقط، إنما يتم بواسطة «الخصم» بحرسته الصراعية في الزمان والمكان أيضاً، إن مفهوم (الخصم) يختلف تماماً عن مفهوم صراع الاضداد الذي تنظر له الماركسية التقليدية. يلاحظ ليوتار أن صراع الاضداد وفقاً للنظرية الماركسية التقليدية يفترض مسبقاً انقسام المجتمع إلى طبقات متناحرة مثل طبقة العمال ضد الطبقة البورجوازية. ففي تنظير ليوتار فإن طبقة العمال نفسها ليست متجانسة كلية، وليست في آن واحد ذات تصور مشترك مطلق للحياة والعلاقات في الكون، ويمكن توضيح ذلك بأن العمال السود في أمريكا لا يشتركون في عناصر تاريخية جامعة ومائعة مع العمال

حرله اسمه ووجوده الخاصان به، ومتكافئ مع الآخرين» (٢٠). ومن جهة أخرى فقد كان غير متيقن بخصوص من سوف يحكم الجزائر المستقلة، ويمكن تلخيص تخوفات ليوتار أن الجزائر المستقلة ستكون مسيرة ومحكومة من طرف الديكتاتورية العسكرية البيروقراطية التي ستأتي إلى الحكم لتمارس الاستغلال. وفي الواقع فإن ليوتار لم يكن يمارس التنبؤ، إنما كان واعياً بأن الثورة التحريرية الجزائرية قامت على أساس زحزحة الجماعات اليسارية من تنظيماتها، ومن بينها الجماعة الشيوعية. وفي كتابه (التطوُّحات) الذي هو بمثابة السيرة الذاتية الفلسفية والفكرية. يقول في معرض تقييمه لنشاطه السياسي وتضامنه مع الجزائر بأنه قد حسم الأمر لصالح قضية التحرر من الاستعمار الفرنسي رغم أنه نظرياً كان يدرك تماماً بأن «الثورة التحريرية الجزائرية لم تكن وما كان بالامكان أن تكون بشورة التناقضات الاجتماعية» (٢١)، بمعنى أنها لم تكن قائمة على نظرية ماركسية أو أيديولوجية إسلامية صارمة أو رأسمالية واضحة إنما كانت ثورة ضد الوجود العسكري الفرنسي، وضد ظاهرة الاستعمار الخارجي. والملاحظ أن أغلب، إن لم نقل جميع المثقفين والمفكرين الأجانب الذين انخرطوا في العمل السياسي - الفكري لصالح القضية الجزائرية أثناء الاحتلال الفرنسي، قد اهتموا بالتناقضات الداخلية للمجتمع الجزائري بما في ذلك الاشكاليات اللغوية والثقافية والترابية الاجتماعية التي كانت إذ ذاك موجودة وإن خفت حدتها بسبب الهيمنة العسكرية الفرنسية، ولعل نموذج فرانز فانون خير مثال على ما نحن بصدد التحدث عنه حيث نجده قد أهمل مناقشة المشكلات الأيديولوجية للثورة الجزائرية وكذلك مشكلاتها ومآزقها الثقافية واللغوية، وبذلك بقيت كتابات فانون رغم التزامها بثورة العالم الثالث وبحق السود في حياة كريمة في العالم بأسره بشكل عام وبالقبضية الجزائرية باعتبارها مطلباً شرعياً أسيرة رومانتيكية ومثالية ثورية حصرت نفسها في الثنائية المتضادة المستعمر - المستعمر. وربما كان فانون ومعه عدد كبير من المفكرين والسياسيين والمنظرين في حل من الاعتقاد بأن الثورة في الداخل تفترض أولاً وقبل كل

تجد لنفسها مسارب أخرى في شكل العصيان أو التمردات السياسية الأخلاقية ونتيجة لذلك فإن الثنائية الجدلية الماركسية التقليدية التي تلخص الامر في الاطروحة والاطروحة المضادة، ومن ثم في التركيبية أو في الثالث المرفوع كما يقترح تيار فلسفي آخر، ليست مؤهلة على نحو حتمي ومطلق لكي تكون قانونا تاريخيا واحدا، أو مسبارا لسير حركة التاريخ بشكل كلي ومطلق، ونهائي.

استنتج ليوتار من خلال تأمله لبنيات المجتمع الجزائري المختلفة عن بنيات المجتمع الفرنسي أن مفهوم الطبقة العاملة الذي تبناه الحزب الشيوعي الفرنسي لتفسير الصراع الفرنسي - الجزائري كان يتميز بالتعسف وذلك لأن الطبقة العاملة الفرنسية تختلف تاريخيا (ثقافيا، وصناعيا، وسياسيا) عن موزايك الشرائح الاجتماعية الجزائرية التي لم تمر بعد بالثورة الصناعية أو بتعقيدات ما بعد هذه الثورة كما حصل للعمال الفرنسيين، فالفيلسوف ليوتار يقترح مفهوم (الخصومة) The differend ويعني به «حالة صراع بين جبهتين على الأقل والذي لا يمكن أن يحل على نحو عادل ومنصف، وذلك لغياب أو فقدان قانون حكم يطبق على كلتا الجبهتين المتنازعتين، ويميز ليوتار بين مفهوم الخصومة (النزاع) وبين المرافعة القضائية ذات الطابع المدني مثالا. والحال أن ليوتار يهدف إلى القول بأن الخصومة كمفهوم فلسفي يقترب من مفهوم الاختلاف. إنه لا يمكن أن تستعمل نظرية واحدة، أو معياراً واحداً لدراسة ثقافات مختلفة، وتقول في ما بعد بأن هذه الثقافة خاطئة لأنها لم تتمكن من الاستجابة للمعيار الجاهز ذلك المعيار الذي هو نتاج لمرحلة تاريخية معينة لمجتمع معين له سماته وجذوره الخاصة به. ومما لا شك فيه أن مفهوم ليوتار هذا مشتق من دراسته لكثير من القضايا الفكرية والسياسية، واللغوية والفلسفية ومنها مفهوم الاختلاف الذي قدمه له المجتمع الجزائري، وحاول الحزب الشيوعي الفرنسي أن يلغيه باسم الأممية العمالية، وحاول اليمين الفرنسي إقصاءه باسم ان الجزائر جزء عضوي من فرنسا وهي ليست كذلك في الواقع. إن نظرية ليوتار المدعوة بـ (مابعد الحدالة) والتي أعلن

السود في السنغال مثلاً، من الملاحظ أن ثمة تباينات جوهرية بين سود أمريكا وبين سود افريقيا، ولقد انتبه إلى ذلك الشاعر السنغالي سنجور مما جعله يتخلى عن حنينه لإحياء العرقية التقليدية كأساس لتوحيد السود في العالم، وكما انتبه إلى هذا الشكل فرائز فانون أيضاً، ولسنجور قصيدة شهيرة في هذا الصدد وعنوانها (نيويورك) وفيها يدعو إلى ضرورة اختلاط الدم الاسود بالدم الابيض كناية عن ضرورة اختلاط العرقين والتعايش السلمي. إضافة إلى ما تقدم فإن العمال السود الامريكيين لا يطرحون مشكلة اللغة الافريقية كجزء من هويتهم الثقافية أو الطبقية، وان كانوا يلحون على حتمية تنقية اللغة الانجليزية من العلامات التي تسيء إليهم وتمثلهم تمثيلا سيئا ومتدنيا، في حين نجد العامل الاسود في افريقيا ما زال يعاني من الفرائكنفونية أو الانجلوفونية، ومن تهميش أو تخلف لغته الوطنية.

فليوتار يريد تفكيك المفهوم الارثوذكسي للطبقة الذي تبنته الماركسية التقليدية ويعترف في معظم كتاباته بأن تجربته الجزائرية هي التي زودته بهذه الرؤية الجديدة. ففي رأي ليوتار فان الصراع ضمن الثنائية المتضادة مثل ثنائية: الطبقة العمالية/ الطبقة البورجوازية موجود وقائم، ولكنه ليس بالصراع الوحيد القادر على فهم وتفسير حركة التاريخ، بل إن ما يدعى بالطبقة العمالية نفسها هي في صراع مع نفسها وتوجد بداخلها اختلافات وتنوعات وتناقضات، وبذلك فإنها لا تكون وحدها وينفصها قطبا فكريا وإخلاقيا وسلوكيا متجانسا كل التجانس ومتطابقا كل التوافق، فالمرأة المنتمية إلى الطبقة العمالية لا تزال مهمشة من طرف الرجل الذي ينتمي إلى الطبقة نفسها، وهو الذي ينتظر منه أن يكون متحالفا معها باعتبارها تشترك معه تجاوزا في الموقع الطبقي. ان مشكلة النظرية التي تنطلق من منطلق الثنائيات المتضادة تحتفل بالعناصر المشتركة عند جماعة أو شريحة أو طبقة، وتدير ظهرها للعناصر التي تجعلها مختلفة، بل تلجأ في كثير من الاحيان إلى الدعوة الأيديولوجية والممارسة العملية لقمع هذه الاختلافات، وتأجيلها أو إنكارها كلية وكأنها في حل من العدم في حين هي تسرب إلى الخلفيات اللامرئية أو

الغربي مسار تفكير جديد، وإخلاقيات جديدة تضع الاختلاف محل التطابق الزجري، وتحثفل بالتعددية معياراً متحركاً، وممارسة مفتوحة بدلاً من السرديات الكلية المتمركزة غربياً والتي تحتكر الحقيقة، وتدعي بأن اليقين لا يوجد إلا حيث تسود الهيمنة والمركزية القطبية الواحدة.

عنها بشكل كامل في كتابه الشهير (شرط ما بعد الحداثة)، ومن ثورورها في سلسلة من الأبحاث المهمة والكتب المعقدة تعود بذورها الأولى إلى اللقاء الساخن الذي جمع بينه وبين المقاومة الجزائرية ضد المستعمر الفرنسي لتدشن مع غيرها من حركات المقاومة في العالم الثالث ومع الأصوات المضيفة والتقدمية في العالم

المراجع الانجليزية

- (١) فرانز فانون - معذبو الأرض ص ٢٩ .
- (٢) هيلين سكسو - المرأة الجديدة ص ٧٠
- (٣) هيلين سكسو - المرأة الجديدة ص ٧٠
- (٤) هذه الاقتباسات مأخوذة من مقابلة أجرتها مع جاك دريدا مجلة نوفيل اوسرفاتور باللغة الفرنسية، وأعيد نشرها بالانجليزية في كتاب (دريدا والاختلاف) وحرره كل من ديفيد وود وروبرت برناسكوي.
- (٥) المرجع نفسه
- (٦) المرجع نفسه
- (٧) مقابلة أجراها الفيلسوف البريطاني جونان ري مع هيلين سكسو ونشرت بالانجليزية
- (٨) مقابلة أجراها الباحث والشاعر العراقي كاظم جهاد مع جاك دريد ونشرها في مجلة الكرمل عام ١٩٨٥
- (٩) راجع كتاب الكسندر كوجيف (مقدمة لقراءة هيغل).
- (١٠) جاك دريدا والاختلاف. ديفيد وود وروبرت برناسكوي (هيلين سكسو - المرأة الجديدة ص ٧٠
- (١٢) فرانز فانون - جلود سوداء، أقتعة بيضاء ص ٧٠
- (١٣) هيلين سكسو - المرأة الجديدة ص ٧٢
- (١٤) ٢٣ جميع الاقتباسات المذكورة في الجزء المخصص لفرانسوا ليونار مأخوذة من مؤلفاته الآتية:
الخصم، الجزائريون، والتطواحات، وكلها في ترجمتها الى اللغة الانجليزية

ملاحظة:

هذه المقاربة هي ملخص موجز جداً للفصل الثاني والثالث من اطروحتي للماجستير المقدمة عام ١٩٩٤ إلى جامعة: East London University-London-UK
واستبعد الفصول الاخرى المخصصة للخلفية التاريخية والفلاسفة والمفكرين الآخرين أمثال ميشال فوكو وجاك بورديو وآخرين.



قراءات وتعليقات

قراءات وترجمات

* محاولات للخروج من عالمية مفهوم الحداثة الأوروبية

* تأمل العالم

* العولمة السعيدة

* هل نحن ما بعد حداثيين؟

* البحث عما بعد الحداثة



محاولات للخروج من عالمية مفهوم الحداثة الأوروبية

عرض: أمينة رشيد*

عن الممارسة الاجتماعية المحلية، ممزقا بين الانتماء الوطنى والشعور بالتخلف الذى يقترون بالقياس بالغرب. وعدم امتلاكه للسيطرة على فعله وتحلله يجعله راغبا فى حرق المراحل دون الفهم الدقيق لفاعليات التبعية، متحججا بالمؤامرة الأصولية.

٣- ينبغى إذن رفض المفهوم الغربى للمحلى على أنه الثابت غير المتحرك وغير القابل للتغيير. إن فهم الواقع المحلى يتطلب حسب هذه الباحثة دراسة تاريخ الذات والحداثة عبر طرق التقاطع الحضارى غير المنتظمة لمجتمعات العالم الثالث وفهم الشكل الهجين لتلك المجتمعات من أجل الخروج من التبعية ومواجهة الضعف التاريخى وإنتاج ثقافة خاصة. ينبغى أيضا السعى إلى إحلال

لكن قبل أن تحدد مناهج وأساليب هذا البحث، وربما تترك هذه المهمة لغيرها من الباحثين، تقدم بعض الفرضيات الأساسية:

١- تقرر الباحث، مع الفيلسوف الفرنسى جيل دولوز أن المفاهيم ليست كائنات مستقرة مسبقا لكن «ينبغى أن تبتكر فى مواجهة دائمة مع العالم والتاريخ والممارسة الاجتماعية».

٢- وترى مع ذلك أن هذا ليس بالسهل بالنسبة لمثقف العالم الثالث، لأن عودته إلى ذاته لا تنفصل عن علاقته بالآخر، عن إعجابه بالغرب أو انتمائيه للجماعات الأصولية. ينبغى أيضا لإنشاء العلاقة الجدلية مع الآخر أن تقدر وتفهم علاقته السيطرة والتبعية. وما يزيد من صعوبة ذلك أن مثقف هذا العالم غالبا ما يكون مقطوعا عن تاريخه، مغتربا

قدمت مجلة ديدال الفرنسية التى يشرف على تحريرها الكاتب التونسى المقيم فى فرنسا، عبد الوهاب مؤدب، فى عددها الخاص عن ما بعد الاستيطان (فى عددى ٦-٥، ربيع ١٩٩٧)، بعض المقالات عن مفهوم آخر للحداثة، مختلف عن المنظور الأوروبى، أو بمعنى أدق، يحاول أن ينطلق فى تحديده للمفهوم، من الظروف الخاصة، التاريخية والثقافية للبلاد.

اخترت مقالين سوف أحاول أن أقدم موجزا لهما، موضحة حدود إشكاليات أخرى لكتاب من العالم الثالث.

تطرح الكاتبة التركية «نيلوفير جوله» فى مقالة عن حداثة محلية (Modernité locale)، ضرورة البحث عن حداثة أخرى «تقوم على العديد من الأشكال المشاركة لحكايات أخرى وثقافات مختلفة».

(*) رئيسة قسم اللغة الفرنسية - كلية الآداب - جامعة القاهرة (سابقا).

العلاقة العمودية مع الغرب وفك المركزية الأوروبية للنظر إلى العلاقات الأفقية بين البلاد غير الغربية وأن يمتزج الاقتراب الجغرافى باقتراب فكرى وثقافى.

قد أنتج فرض المفهوم الشمولى الغربى الأحادى للحدائى قطعية مع الماضى دون إلغائه. فتتجاوز وتتقاطع شذرات من الحدائى وأخرى من التقاليد المحلية، دون أى حوار بينها مما يظهر مثلاً فى شكل المدن. وتقرآن هنا بين المقهى الشعبى التقليدى والمقهى الحديث فى إسطنبول وبين الجماليات المتشظية فى داخل المنازل. وترى فى هذه العلامات أشكالاً لفضاء تعبره أزمنة غير منسجمة فى غياب التسلسل التاريخى الذى يربط ويفصل بين الماضى والمعاصرة.

فى خاتمة المقال، ترى الباحثة ضرورة مقاومة إغراء القطعية مع الماضى وانتصار الحدائى بمعناها الأحادى. فالمهمة الأساسية اليوم هى حسب رأيها ضرورة إعادة امتلاك ذاكرة الماضى، استخراج العلامات الثقافية المكبوتة، استلهام الجماليات الخاصة وإحياء التقاليد المنسية. ويضيف أن هذا ليس معناه النظر إلى الماضى على أنه عصر ذهيبى، بل السعى لإيجاد العلاقة الجدلية بين الحاضر والماضى، بين الآن والآخر.

ربما تبقى المشكلة غير محلولة رغم هذه النوايا الطيبة! ويحسب مع تلك للباحثة فتحها لسبل أخرى لمفاهيم وممارسات الحدائى والحدائى الأخرى.

أما الكاتب المصرى المعروف، المقيم فى باريس، محمود حسين، فيمد فى مقاله الملاحظات القيمة التى صاغها فى كتابه الهام، «المنحنى الجنوبى للحرية» يرى الكاتب فى الفرد ما بعد الاستيطانى، منتقداً ذلك، إن ما بعد الاستيطان لا يدرس غالباً إلا من الزوايا الاقتصادية والسياسية، ونادراً ما نراه من وجهة نظر هذا «الفاعل» (acteur) الجديد الذى ولد من الصدمة بين المستعمر والمجتمع المستعمر، رغم أنه يوجد الآن فى مقدمة أزمة ما بعد الحدائى: الفرد ما بعد الاستيطانى.

ينطلق الكاتب من أهمية مفهوم الفرد لدراسة المجتمعات ما بعد الاستيطانية. ويعود إلى المقارنة التى أجراها فى كتابه بين نشأة الفرد فى الغرب وهذه النشأة فى العالم الآخر. ففى الأول نجد مصاحباً لمفهوم الفرد، الحرية، المبادرة، التقدم، الإبداع، أما فى الثانى فهناك الاستلاب، فقدان المعيار، التمزق. فمفهوم الفرد فى العالم الآخر مفروض من الخارج، ويعيش الفرد ذاتيته قبل أن يدركها فكراً. وعندما يفعل ذلك، نجده يستخدم فى إنتاج معرفته أدوات ثقافية غريبة عن ثقافته. فى تحليله عن وضعية الفرد فى العالم الثالث، يلجأ الباحث إلى المنهج التاريخى المتداخل مع المنهج النفسى. ففى الجنوب كان الفرد فى الماضى ينتمى إلى مرجعية ثنائية: القرية، القبيلة، الحى، من ناحية، الفضاء الدينى، من الناحية الأخرى. مع تداخل الاستعمار تمزق

هذه المرجعية الثنائية لتستقبل فضاءات جديدة (مهنية) تقدم مرجعيات رمزية أخرى تبرز أهمية مفهوم المسؤولية الذاتية. مع عبوره المدرسة، الجامعة، الوظيفة، يبتعد الفرد عن مرجعيته التقليدية، لا يستطيع العودة إلى أسرته وإلى مرجعيته الدينية التقليدية. تفتح أحياء المدن على بعضها البعض، تنتشر الصحف والكتب والنوادى والجمعيات والمقاهى الحديثة، فهل تستطيع أن تنتشل الفرد من وحدته؟ يبرز دور المستعمر فى عقلنة ظاهرة وإذلال دائم.

ينشأ فى البلاد لمقاومة الاستعمار فضاء قومى وتضامنى. وسمة هذا الفضاء هى الهشاشة، بين رغبة سياسية مقهورة وعجز اقتصادى واضح، بينما تبقى علامات السلطة والثروة جميعها تحت رقابة المستعمر. يقول الكاتب إن الدولة القومية تمثل إطار ولادة الفرد ما بعد الاستيطانى لكنها - حسب رأيه - مشروطة بوجه الأب. (ونتساءل هنا عن مدى صلاحية هذا المفهوم فى هذا السياق).

وتقرن الدولة القومية بالهشاشة والهزيمة. نشهد المجتمع ينقسم إلى نصفين: توجد من ناحية السلطة والثروة والفساد، ومن الناحية الأخرى العنف المتزايد، الخوف من المستقبل، تهديد بالطرد والتهميش والبحث المتدفق عن مرجعيات وجدانية أخرى. تستبعد الطبقات الوسطى إلى الهوامش وتظهر ضرورة ابتكار أنماط جديدة للدفاع عن

لصعوده المعاق واستقلاليتة المفروضة من الخارج. وينهى مقاله بهذه الأمنية (الحلم؟ الوهم؟) قائلا: «لكن هذا البطل المنزوع السلاح، الوارث للعديد من المعارك الخاسرة مسبقا، هو أيضا الصانع الوحيد الممكن للمستقبل». ألم يقع هنا الكاتب، رغم عمق تحليله، في المأزق القديم والأحادي الذي رهن وخسر رهانه على ريادة الطبقي الوسطى؟

المعادية للمجتمع، استفزاز وفوضوية مزيفة لمن لا يستطيع أن يغفر لنفسه أنه لا يفكر إلا في نفسه، ومع ذلك لا يتمكن من أن يجد نفسه. يواجه هذا الخلل بالأصولية القائمة على قيم ما قبل الدولة القومية أو يبحث عن الحدائث عبر ما يصله من مفهوم للديمقراطية العلمانية. هكذا يرى محمود حسين ما يسميه بـ «الولادة المبكرة» للفرد،

الذات، في جهد معزول وبعبثية المعايير. يكتشف الفرد قسوة غياب الرؤية المتسقة والقيم المناسبة لتنظيم رغباته الدفينة وفهم نسبية ما يشعر به من نجاح وفشل كى يضىء من الداخل ما يعتبرها صياغة حياته. وتنتج المعاصرة نمطا جديدا، خاصا من الفردية، خليطا قلقا من المعاناة والخوف من المستقبل يتأرجح بين غياب الالتزام والأنانية





تأمل العالم*

ميشيل مافزولى عرض : سلمى مبارك**

استهلاكية أو فنية أو رياضية...
وتجعل العواصم الكبرى أشبه
بالأسواق الدائمة.

تلعب «الجماعة» فى هذا
النموذج الجديد دوراً كانت قد
افتقدته طوال ثلاثة قرون من الحداثة،
فتتولد «أنا جماعة» جديدة لاتتعرف
على ذاتها فى المثل البعيدة،
العقلانية والعالمية، بل تنزود من
ينابيع حياتية قريبة، تنفجر فى المعاش
اليومى وتعبّر عن ما أسماه قسطنطين
بنيامين «الواقع الأكثر عينية». ومن
هنا نستطيع أن نتبين علاقة طردية بين
التشبع السياسى وترهين اليومى البيئى
الذى يحتاج عالماً أجمع.

يحدد مافزولى مدخلين نظريين
للتعامل مع هذه الأنا الجماعية التى
إختارت «النموذج الطائفى» للتعبير
عن نفسها. أولهما ما يسميه بـ
«الأسلوب». عكفت الحداثة على

وحكم الدولة... إلخ إلى إيجاد قيماً
بديلة غير واضحة، مخيفة للبعض،
تعلن عن تهاوى الحضارة وسقوط
الأخلاق للبعض الآخر، لكنها
موجودة بالفعل وتفرض نفسها علينا.
تعبّر هذه القيم عن نفسها بتطرف
فى مختلف الحركات الراديكالية دينية
كانت أو عرقية وفى كافة الممارسات
التي تؤكد على الالتصاق بالأرض
والجماعة فى مقابل الإنصهار فى
القوميات الكبرى الذى ميز عصر
الحداثة. إن العزوف عن النموذج
الديمقراطى يواكبه تنام «النموذج
طائفى» جديد - Idéal Commu-
nautaire، لايفصح عن نفسه فقط
من خلال الأشكال الثورية العنيفة،
إنما أيضاً فى الشكل الاجتماعى
الجديد الذى يصاحب الممارسات
اليومية، وهو شكل ذو صبغة احتفالية
تلون تلك الممارسات سواء كانت

فى محاولته قراءة المجتمعات
المعاصرة، ينطلق م. مافزولى من
تداخل الأشياء والعلامات والصور بين
الحلم والواقع فى عالم يحاصر
الإنسان بالرموز المصمتة والدلالات
الغامضة. يولينا عصر الحداثة ظهره
بموت اليوتوبيات والوعود الألفية التى
فقدت معانيها وتتكاثر اليوم علامات
الإستفهام وتسود حالة من الترقب
لشئ ما آت، يعبر عنه هذا التكاثر
للظواهر الصغيرة التى نحياها يومياً
والتي لم تعد المفاتيح التى أملنا بها
الحداثة ضالحة لفك رموزها.

يرى الكاتب أننا نشهد بداية عصر
جديد لآثرى منه اليوم سوى فوضى
غير قابلة للتصنيف. فلقد أدى تشبع
إنسان القرن العشرين بقيم الحداثة
التي عبرت عن نفسها فى مبادئ
الثورة الفرنسية، من مشروع العقد
الاجتماعى والنموذج الديمقراطى

(*) دار نشر جراسيه - باريس - ١٩٩٣.

(**) مدرس مساعد بقسم اللغة الفرنسية - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

تحديد معنى «الأسلوب» بتحجيمه داخل إطار الخاص: فالأسلوب هو ما يحدد طرائق أدبية أو اتجاهات فنية، وهو على أى حال لا يختص بتمييز «مبادئ الحقيقة» التى تحكم حياتنا الأكثر جدية. يرى الكاتب أن الفصل بين «الجاد» وغير «الجاد»، بين البنية التحتية والفوقية بين الاقتصاد والثقافة... هو من خصائص مجتمع العصر الحديث.. أما المجتمعات المركبة - ومنها المجتمعات التقليدية ومجتمع ما بعد الحداثة، فتتدخل فيها الظواهر بحيث يستحيل فصلها. وهنا يظهر المعنى الجديد للأسلوب والدور الذى يضطلع به. فهو «الموحد» العميق للتباينات وهو المعبر عن التضامن العضوى بين الظواهر الاجتماعية من أحطرها إلى أكثرها اعتمادية، بدون فواصل موضوعية كذلك التى أقحمتها الحداثة بين الكلمات والأشياء، الطبيعة والثقافة، الجسد والروح... إن الأسلوب هو هذا الشيء العميق والسطحي فى آن واحد يوحد تلك الثنائيات.

بماذا يمكننا وصف هذا الأسلوب الاجتماعى؟ هو «أسلوب تجميلى» *Style esthétique*. يعتمد على الاهتمام بالشكل والزخرف والرائد وغير المجدى، فى مقابل نفعية الحضارة الحديثة التى انتخبت «المفهوم» للتعبير عن ذاتها. يرى م. مافزولى. أن كافة مجالات الحياة الاجتماعية - حتى أكثرها جدية - أصبحت تشارك فى لعبة الأشكال هذه. فالمؤسسات السياسية والإدارية

والدينية أصبحت تروج لبضاعتها عن طريق الاهتمام «بالإخراج». وفى كل هذه الحالات يكون دور وسائل الإعلام بارزاً فى إظهار القوى غير الظاهرة فى العمل المؤسسى وجعلها واضحة للعيان من خلال «صور» و«أشكال». إن الأسلوب الاجتماعى الجديد فى اهتمامه بالظواهر يهمل المحتوى ويجعل من طريقة العرض هى الأساس، سواء كان ذلك على المستوى الأكاديمى أو فى التحليلات الإخبارية أو حتى فى التقارير البيروقراطية.

إن الانبعاث فى الشكل هو نوع من أنواع تفرغ المفاهيم، حيث تصبح فكرة المفهوم غير مجدية فى إدراك العالم. تتخلص الأشياء من المعانى ومن كل ما ينقل وجودها كأشكال بصرية خالصة. يقول ماكس فيبر «أن غير العقلانى ليس بالضرورة لا عقلانياً ولذلك غير المنطقي ليس حتماً لامنطقياً». ومن هنا يعتبر البحث عن الأسلوب الاجتماعى هو بحث عن منطق خاص داخلى للأشياء، حتى ولو كان هذا المنطق هو منطق الفوضى.

يكشف مجتمع ما بعد الحداثة سحر الراحة ونسبية فكرة العمل بعد قرون من أيديولوجيا الإنتاج. يعود الإنسان لملكة الخيال والتعامل مع الأساطير واستدعاء الروحانيات فالتقدم العلمى والتكنولوجى لم يعد يخدم أهدافاً نفعية فقط، بل دخل الاستمتاع والرغبة فى اللعب فى تشكيل توجهاته. بل إنه من الملاحظ أن المتخصصين فى مجال الحواسيب

والإلكترونيات أصبح فيهم من يعتقد بقوة فى كثير من تلك الممارسات الغيبية الأخذة فى الانتشار مثل الـ Parachypologie.

لقد أرست الحضارة الحديثة فكرة المستقبل بوصفه القرين المثالى للحاضر المعاش، فيه تتحقق الأحلام ويتمكن الإنسان من الكون بقوة العقل والعلم. واليوم بعد ما تبين فشل تلك الإسقاطات وتهاوى الأيديولوجيات الكبرى، أصبح البحث عن بديل يفرض نفسه. ويقدر ما ضحى العصر الحديث بالحاضر فى مقابل انتظار المستقبل الموعود، بقدر ما يفرض مجتمع ما بعد الحداثة إرجاء الحياة لغد منتظر. ومن هنا يأتى الاحتفاء «باليومى». لقد خرج اليومى من دائرة التجاهل والتهميش بوصفه ذلك «الخاص»، «العادى» الخالى من الأهمية إلى إطار العام، الجماعى، الذى يغرز دلالة حتى فى أشكاله الأكثر بساطة. فاليومى هو الوقت، الذى لا يدوم، لكنه فى لحظيته يعطى للحياة معناها. ذلك المعنى الذى يتكون فى الحاضر ولا ينتظر غداً أو واعداً... إن مشاكل العصر والأزمات التى تتولد عنها، فتمس الفرد فى معيشه اليومى قد أفقدت فكرة الانتظار مصداقيتها. وأصبحت الرغبة فى الحياة، فى الاستمتاع بما تتيحه اللحظة - هو القيمة الكبرى. يعكس الهوس بفكرة «الاستمتاع» بالراهن، بالمتاح، فى واقع الأمر مأساوية الوجود لدى إنسان ما بعد الحداثة. وتصبح تلك المأساوية هى القوة الدافعة للتعامل مع الحاضر

الملموس، القريب الذى نعيشه كل صباح. يقابل هذه التراخيديا الفكر الدرامى للوجود الذى ميز عصر الحداثة والذى استخدم مفهوم الجدل لتخطى المتناقضات وتحويل الضعف الى قوة. فى عصر ما بعد الحداثة يعيش الفرد بالقوة فى عالم يدرك مدى سوءه وهو سوء أساسى، لاسبيل لتغييره. يعيش بالرغم من كل شيء الى أن يأتى الأسوأ، والأسوأ هنا قد يكون ذلك الخوف من الكارثة النووية، من نهاية العالم، التى يقف حيالها الفرد مدركاً عجزه التام. ومن هنا تتولد خبرة حياتية جديدة، لاتحاول لتحديد موقفها من تاريخ يستحيل التحكم فى مصائره، إنما تعمل على ايجاد صيغة للتعاش مع حاضر قريب تعيش بامتصاص رحيقه إلى آخر قطرة.

مع هذا الخوف الوجودى أصبح من الصعب على الإنسان أن يحيى بمفرده. وبدأت إحدى الدعائم الكبرى للحضارة الحديثة فى التقوض، ألا وهى مفهوم الفردية يتجلى النموذج الطائفى فى تكاثر الجماعات التى تتخذ من الدرائع المختلفة أسباباً للتآلف والتحالف، قد تكون طريقة ما فى الملابس أو الاعتقاد أو الدفاع عن حق معين أو شكل لممارسة الحياة والتساؤلات عن مدى كفاءة هذه التنظيمات الأهلية فى الأدوار التى تضطلع بها أو عن الأسس والمفاهيم التى تنادى بها، هى تساؤلات فى غير موضعها. فتأثير هذه الجماعات على صانعى القرار فى المجتمع الكبير يكاد يكون معدوماً.

كما أن أسسها الأيديولوجية فى الغالب فقيرة وملفقة من أصول متعددة. إنما دور هذه الجماعات وتأثيرها يكون داخلها، أى أنها تتيح لأفرادها التلاقى فى نموذج جماعى، يستمتع فيه الفرد بالآخرين وبعلاقته بهم. يشرع الأسلوب الاجتماعى الجديد تلك المتعة حتى ولو كانت غير مجدية للآخرين. ينساق الفرد وراء العادات والأعراف التى تتفق عليها الجماعة فى شكل قبلى يتيح للإنسان أن يحيا من خلال الآخر، فى مقابل إكتفاء الفرد بذاته فى عصر الحداثة. ومن هنا يأخذ مجتمع ما بعد الحداثة بعض سمات المجتمعات القديمة، باستثماره للنزعات البدائية التى تدفع الفرد إلى البحث عن مكان مشترك مع آخرين، يمنحه إحساسه بالوجود من خلال إندماجه فى المجموع. وهذا ما يدعونا للحديث عن القبلية. وبذلك تصبح ما بعد الحداثة، فى شكل من أشكالها، هى إعادة استخدام لعناصر قديمة مع توظيفها بأشكال Archaïques جديدة.

يرتبط كل ذلك بالثورة على مفهوم وحدة الهوية، حيث تستبدل بها ما بعد الحداثة تعددية متلاحقة أو متزامنة لهويات مختلفة، قد تكون أيديولوجية أو دينية أو ثقافية أو جنسية.... لكنها على أى حال تتيح للفرد الإلتقاء مع الآخر والتعامل مع الراهن والبعد عن محاولة إصابة الأهداف البعيدة. فتصبح إستقلالية الفرد وسيادته على ذاته من خلال هوية معرفية، هى غير مطروحة أصلاً.

إن هذا الإحتفال بالشكلى، بالراهن والمتغير يثير الكثير من الشكوك حول قيم ما بعد الحداثة، من قبل الجهاز المؤسسى الذى يلبس منظاراً أيديولوجياً، زعمائياً، نظرياً، يحكم المعايير الأخلاقية ويتبنى تثبيت المحتوى باسم الموضوعية أو العقلانية... أو كل المفاهيم التى أسبغت عليها الحداثة قدسيته. هذا التصلب هو بالنسبة للكاتب علامة من علامات الشيخوخة التى تضرب فى جسد المؤسسات وتمنعها من إدراك المظاهر الجديدة لحياة ماتزال فى طور الميلاد. وبقدر ما تعمل هذه المؤسسات على الاعلاء من قيمة العمل وعلى توجيه التعليم من خلال سياسات بعيدة المدى وتشجيع المفاهيم النفعية للوجود، بقدر ما تعمل قوى ما بعد الحداثة فى الاتجاه المضاد على تكوين نموذج اجتماعى يعتمد على الخيال ويستدعى الروحانيات ويقتن اللامبالاة الوجودية ويشرع المتعة فى كافة أشكالها وتذوق المظاهر والبعد عن طرح التساؤلات المعقدة عن معنى الأشياء وجدواها.

تعتبر الصورة هى المدخل النظرى الثانى الذى يحدده الكاتب لفهم وتناول الشكل الجديد للحياة فى عصر ما بعد الحداثة. إن القول بأننا نعيش فى عالم للصور لم يعد قولاً جديداً، لكن ما نحاول تبنيه هنا هو نطاق دور الصورة ومدى تأثيرها فى الحياة الاجتماعية. يقول جيلبير دوران أن الديانة والفكر اليهودى المسيحى قد أرسيا نوعاً من الشك الأساسى تجاه

عالم الصور باعتباره عالماً منفصلاً عن عالم الرب وفي خصام معه. ثم انسحب هذا الإرتياب لكي يفصل ما بين العقل السليم، هبة الله للإنسان وبين الخيال الذى اختلط سريعاً بالجنون والحيوانية والقوى الشيطانية الكامنة فى الإنسان. ومن هنا إرتبط الخوف من الصورة برفض الأشكال وإتهام الحواس والخوف من الجمال وكراهية المادة، هذا الارتباط الذى أشارت إليه أعمال فيلسوف مثل نيتشه. ثم بدأت الصورة تكتسب معانى ايجابية، عندما تحولت إلى التعبير عن الواقع وارتبطت بالتحقيق. وبذلك أصبحت وظيفتها الأساسية هى «التعبير» عن الأشياء وتحميلها معانى ومحتويات، بينما همشت الأشكال وكذلك الوظائف العاطفية وكافة التأثيرات الحسية التى تمارسها الصورة على المتلقى.

انطلاقاً من مبدأ رفض النفعية عملت ما بعد الحداثة على تخليص الصورة من ذهنيتهما والتعامل معها من منطلق حسى بحث، بغض النظر عن الرسالة العليا التى تحملها. يقول إلياس كانتى أن الجدلية فى سعيها لتجاوز تناقضات الواقع، تتركه فلتت من بين يديها وهى تحاول الإمساك به. نفس الشيء يحدث مع مفهوم اللاوعى الذى يتعامل مع الصور لكنه يحولها دائماً إلى دالات للأشياء، فتفقد وجودها لذاتها، متوجهة إلى الأبعد أو الأشعمق أو الباطن....

فى مقابل ذلك فإن الحساسية الفينومينولوجية، أى المعتمدة على ظاهر الأشياء وعلى صورها - تتيح

الاهتمام بالأشياء والأحداث فى حضورها العينية فالديانات الجديدة التى يمثلها جنون الرياضة أو الحفلات الموسيقية أو المناسبات الوطنية أو الاستهلاكية.... هى ديانات بدون عقيدة، غير ثابتة لكنها تقوم بوظيفة الربط بين الجماهير. وفى كل تلك الأحوال تكون الصورة هى أداة الربط. قد تكون صورة حقيقية أو صورة غير مادية أو حتى فكرة تجمع بين أناس معينين، وهنا تبدو فكرة دوركهيم «الوعى الجماعى» مفتاحاً لفهم المجتمع المعاصر بالرغم من الموقع الذى يحتله هذا الفيلسوف فى الفكر الوضعى. إن الوعى الجماعى يتكون من مجموعة مشاعر وأحاسيس وصور ورموز تعبر عن فكرة المجتمع عن ذاته. وفى تعريفه للمجتمع يرى أنه ليس فقط ذلك المادى المكون من الأرض والناس والأشياء التى يستعملونها والحركات التى يقومون بها، إنما هو قبل كل شيء تصور المجتمع لنفسه ذلك التصور المشترك بين أفراده. ونفهم من دوركهيم أن الديانة ليست هى إرتباط بقوى عليا بقدر ما هى رغبة غريزية فى الارتباط بالآخر.

وتظهر تلك الرغبة الغريزية فى الالتقاء مع الآخر فى الدور الذى تلعبه «الفكرة المسبقة» Le préjugé فالفكرة المسبقة هى هذا الشيء غير السليم والذى يعمل العقل على دحضه. ويحدثنا دوركهيم عن «الفكرة المسبقة الضرورية» ودورها الهام فى إتاحة التواصل الاجتماعى. وما الفكرة المسبقة سوى مجموعة

من الصور المتراكمة، فى مجتمع ما بعد الحداثة حيث يظهر فرد اجتماعى جديد لايسعى إلى التميز عن الآخر ولا على الإرتباط به من خلال عقد اجتماعى عقلى، إنما على التواصل مع هذا الآخر فى كيان أكبر عن طريق صور وأحاسيس ونزعات مشتركة.

إن ثقافة الإحساس هذه تظهر بوضوح فى الدور الذى يلعبه جهاز التلفزيون فى توحيد المشاعر مع ما يتبناه اليوم البث العالمى، خاصة فى المناسبات الكبرى التى يتابعها الملايين على الشاشات، مثل الاحتفالات الرياضية أو الفنية أو الزيجات الكبرى كزيجات الأمراء أو عند الكوارث والحروب... إلخ. تبث متابعة تلك الصور فى كافة بقاع الأرض أحاسيس مشتركة. وعلى مستوى أكثر محلية تلعب بعض المسلسلات التلفزيونية مثل هذا الدور سواء فى بلدان العالم المتقدم أو العالم الثالث. كمثال على ذلك لقى المسلسل الأمريكى «دالاس» نجاحاً غير عادى (أدى أحياناً إلى صدور قرارات سياسية بوقف عرضه) فى مختلف البلاد التى عرض بها. والخطاب الإعلامى هنا لا يروج لأفكار معدة بقدر مايسعى للإحصال المباشر مع المتفرج وتكوين علاقة غير معتمدة على مفاهيم ذهنية ما، بل على الإلهاب المشترك للحواس.

تلعب «الأشياء» دوراً مشابهاً لدور الصورة كأداة للتواصل مع الآخر ومع المكان. فالإرتباط بالشيء فى عالم ما بعد الحداثة أصبح يتيح لإنسان هذا

العصر مشاركتته الآخرين فى الإحساس الذى يولده هذا الشيء. ونجد مثالا على ذلك عند تأملنا لظاهرة مثل ظاهرة الـ Malls، تلك المراكز التجارية الضخمة التى تتكاثر اليوم والتى تتعدى فى دورها وظيفتها التجارية، كى تصبح مسافة للإلتقاء بالآخر وصحبته فى مكان تلعب فيه الأشياء بعرضها البراق والصور دوراً كبيراً فى خلق علاقة إجتماعية ما بين الأفراد وبعضهم وما بين الافراد والمكان.

وهكذا لم يعد عالم الأشياء يؤدى إلى إغتراب الإنسان كما فى الحداثة، حيث كان الارتباط بالأشياء يتقاطع مع علاقة الإنسان بذاته وعالم الروح. فى عالم الصور الجديد أخذت العلاقة بين الإنسان والأشياء شكلا من أشكال الوثنية التى ترى فى الشيء تعبيرا عن المادة الخالصة، حقيقة ما قبل الإنسان. لقد ذهب عالم ما بعد الحداثة بمنطق الإصطناع إلى آخر مداه، حتى أصبح الإصطناع هو طبيعته الخالصة.

وهكذا يتضح لنا الأهمية المعرفية لدراسة ظواهر تبدو طارئة أو عابثة من وجهة نظر المؤسسات الاجتماعية الراهنة: أشكال الإعلان، الأزياء، ظاهرة إزدياد المجلات الصحية، شكل السكن، نوعيات الطعام، تنامى الطب الموازى وكذلك كافة ممارسات العهد الجديد New Age ... إنها قائمة طويلة من الأشياء التى لاتخص سوى جماعات هامشية، مثقفين أو بوهيميين... لكنها بتكاثرها وانتشارها تحت السطح تسيطر رويداً رويداً على الهيكل الاجتماعى، خاصة وهى تفوز بالدعم الأكبر من وسائل الإعلام.

إن ما يحدث اليوم فى الواقع ليس جديداً. فتاريخ الأفكار فى تأرجحه المنتظم يشير إلى دورات مشابهة. يؤدى فيها تشبع جماعة ما بالقيم العقلانية والكلاسيكية إلى ظهور جماعة جديدة تعلو من القيم الحسية والأسلوب الباروكى.

تبقى مشكلة كبرى فى تلك القبلية الجديدة التى تسود العالم:

كيف ستستطيع هذه الجماعات التى تنصب كل منها آلهة مختلفة ان تتعايش فى عالم واحد لم تعد وسائل الإتصال تسمح فيه بالعزلة أو الإنغلاق؟ إن الخطورة تبدو هنا. فمؤذج التعايش المبني على العقود الاجتماعية بين الأشخاص والجماعات بعضهم لبعض والتي تعلو من قيم الانسانية والعقلانية، هذا النموذج آخذ فى الأفول، فى حين لم يفرض عالم ما بعد الحداثة الجديد نموذجاً بديلاً يؤمن عمليات الاختلاف المتزايدة التى تعبر عن نفسها بعنف وشراسة بل وبربرية فى الحياة من حولنا. لقد فقد عالم اليوم عقله ليس لأنه قد جن، لكن لأنه إستبدل بالعقل الحس العاطفى. إن إجتماعية النموذج الطائفى هى عتبة تاريخية خطيرة، لكنها أيضاً تشكل تحدياً أكبر لفكر لايريد أن يظل حبيس التقليدية والاتباعية، فكر يؤمن بمقولة فان جوخ «علينا أن نؤمن بشجاعة بوجود الموجود».





العولمة السعيدة

تأليف : آلان منك* عرض : محمد حافظ دياب

أبرز الباحثين الفرنسيين في الشؤون السياسية والاقتصادية الأوروبية. انتقل مطلع التسعينيات من صفوف الحزب الاشتراكي الفرنسي، مجرباً حظه في الانضمام إلى جماعة الليبراليين، ليصبح من المدافعين عن الليبرالية الجديدة، انطلاقاً من قناعاته الحاضرة بأن واقع الليبرالية هو الوحيد الذي يسود العالم راهناً، والذي ينقسم الطيف السياسي على أساسه ما بين ليبراليين يساريين هم الاشتراكيون، وليبراليين يمينيين هم المحافظون.

والثابت أن مفهوم «الليبراليين الجدد» صاغه ميلتون فريدمان M.Friedman عالم الاقتصاد الأمريكي، والمنظر الأول لرأسمالية الانفتاح، حين أنشأ برؤاسته بداية السبعينيات جماعة من الاقتصاديين الأمريكيين بهذا الاسم، عارضت اتجاه الإصلاح الاجتماعي وتدخل

أى من هذه الأطر. فلا هو يتعامل مع العولمة من خلال أى من الحقول المعرفية السائدة في العلم الاجتماعي، ولا هو تسجيل لرؤية خبير مشارك في صوغ القرار، بما يفسر خلوه من أية مراجع أو ووثائق. انه كتاب موجّه للقارئ العام غير المتخصص، وهو بهذه الكيفية رؤية مهتم بالشؤون العامة لقضايا العولمة، وهى رؤية فرنسية تحاول أن تستشرف دور فرنسا في ظروف العولمة. يشى بها العنوان الكامل للكتاب (العولمة السعيدة - هل ستضحى فرنسا التلميذ السيء للحدثة؟ - انها تستحق أكثر من ذلك)، وبوضوحا توجيه صاحبه لرسالة مفتوحة إلى رئيس وزراء فرنسا الحالى فى نهايته.

مؤلفه آلان منك A.Minc، ويعمل منذ عام ١٩٩٤ بجريدة «لوموند» Le Monde، واحد من

تبدو الكتابة عن العولمة مهمة غير يسيرة، بالنظر الى تعدّد وتجدّد القضايا والأمثلة التى تثيرها، وهو ما قد يوعز إلى عدم إمكان الاحاطة بكافة مقاصدها ووعودها وتحدياتها، مع اشتداد اكتساحها ووقعها فى السنوات الأخيرة.

وربما لهذا ولغيره، كثرت الاختلافات حولها، والنظر اليها مابين فرصها الواعدة ومخاطرها المهددة. قد نلتمح، عبر هذه المراجعة، ذلك التنافر التقليدى بين المنظرين المشتغلين فى الجامعات ومراكز البحوث، وبين الممارسين العاملين فى المجالات العملية أو التنفيذية، أو بين الفئتين المهمتين بشئون الانتاج والمال، وبين المشتغلين بالعلوم الاجتماعية ممن يركزون على العلاقة بين الحضارات. على أن هذا الكتاب لايندرج فى

Alain Minc: La mondialisation heureuse - La France sera - t - elle le mauvais élève de la modernité? - Elle (*) mérite mieux, Plon, Paris, 1997.

الدولة في القطاعات الاقتصادية والاجتماعية، واتخذت من تحرير رأس المال والغاء رقابة الدولة على الحياة الاقتصادية واعطاء مزيد من الحرية للقطاع الخاص، أهم مبادئها.

وبرغم تراوح هؤلاء الليبراليين على متصل ما بين التأييد الفارط للعولمة، والاندماج مع التحولات لمخاطرها، فهم معنيون في الأساس بالتعرف على الفرص الراهنة والمحملة التي يمكن أن تتيحها، انطلاقا من الادعاء بأنها تدخل بالعالم مرحلة حضارية جديدة، تمثل نقلة موضوعية في التطور البشري، لما تحمله في ثناياها من فرص فريدة للتقدم في كافة المجالات، لم تكن قبلا متاحة.

* السوق ملكا:

يبدأ الكتاب بمراجعة دعوى فرنسيس فوكوياما F.Fukuyama حول نهاية التاريخ، التي طرحها اثر انهيار الاتحاد السوفيتي، وافترض فيها عدم وجود خيار في هذه الظروف، سوى تأكيد الانتصار الممدوى والمطلق للبرالية بشقيها: الاقتصادى (السوق)، والسياسى (التعددية). لكن أزمة البلقان، ونزعة التسلط في نظام بكين، وحكم الأقلية الشعبوى للنخبة الحاكمة في موسكو، بدد حلم الديمقراطية، وجعل السوق تفرض نفسها، في رأى منك.

على أن عودة السوق لانتهم معانيتها راهنا كصيغة لثقافة المجتمع، أو مجرد خيار لنظام بين أنظمة أخرى، بل كحالة طبيعية، ومن ثم فإن انكاره بالاتحاد السوفيتى

والصين وحتى في الهند طيلة مايزيد على نصف قرن، لم يتمكن من قلب هذه المسلمة الى الأبد. ولاشك أن الباحثين سيسعدون بملاحظة المصادفة العجيبة، لدى معانيتهم انهيار الشيوعية في اللحظة التي يضمن فيها التطور التكنولوجى الانتقال الحر للمعلومات، وتفرض آليات الرأسمالية من جهتها تحرير حركة رؤوس الأموال. وهنا يتساءل آلان منك: هل هي المصادفة أم تتابع الأحداث؟ كيف يمكن تجنب الاسهاب في الكلام إلى ما لانهاية حول التأثير المحرض لوسائل الاعلام على الأنظمة الاشتراكية ونشاط أسواق رؤوس الأموال؟ ويجب أن ذلك سيكون قليل الأهمية في نهاية المطاف، فالعولمة يمكن أن تضحى سعيدة، لكنها لن تتطابق مع نهاية التاريخ.

لقد تم الآن تشييد الديكور، حيث تسود السوق جميع الأرجاء فيما كان بالأس قاصرا على جزء من العالم. وهذه السيادة ادعى الى تأكيد انتصار المستهلك على المنتج، والمندخر على المدين، والمقاول على الموظف.

نحن اذن في مملكة العولمة السعيدة، بما يوحي أن العولمة ليست بالتعابير المختلفة التي تصفها، سوى أسماء رمزية لقانون الجاذبية الاقتصادية الجديد للسوق الملك Le marché - roi، الذي يتمثل في ترتيب الأهمية النازلة، بالأسواق النقدية كلية القوة، وبالانتقال الحر للتكنولوجيا، وبالتبادل الحر للسلع.

لكن هذا النظام الكونى الجديد لن يكون ثابتا ولا هادئا. قد تكون نهايته أمرا بدعيا في المدى الانسانى المنظور، لكنه سيكون من السذاجة الخالصة تصور توازنه. ذلك أن الاحتمالات المقبلة سوف تهدده، وستدفعه في الحد الأدنى جانبا بهدف اعاقته، ان على المستوى الاستراتيجى أو الاجتماعى أو الثقافى: على المستوى الاستراتيجى، مع الخروج من عالم مهدد وان لم تظهر فيه مجازفات، والدخول في عالم آخر دون تهديدات لكنه ملغى بالمجازفات. وعلى المستوى الاجتماعى، سوف تتوازى المملكة المقبلة للسوق مع دورة متسعة من اللامساواة. وأخيرا على المستوى الثقافى، مع ظهور توترات في مختلف مناطق العالم بين الميل الى الوجدانية المشتقة من مودة السلع وأساليب الحياة وحتى الأفكار، وبين تطلع يتنامى كل يوم نحو الهوية.

ويضرب منك أمثلة لهذه المجازفات: فعندما استبعدت قوة الأسواق الجنيه الاسترليني من النظام النقدى الأوربى عام ١٩٩٢، تم اتفاق (٥٠) مليار دولار ضد العملة البريطانية في أقل من نصف نهار. وفي العام التالى، عندما كان الفرنك الفرنسى بدوره هدفا لحرب عصابات نقدية، تبخر احتياطى النقد الأجنبى الذى جمعه البنك المركزى طوال عقد من السياسة الحذرة والحكيمة في يوم واحد. وحين اقتنعت الأسواق الفرنسية بعد تصريحات رئيس الجمهورية عام ١٩٩٥، وخلافا

للولعود التي قدمها أثناء حملته الانتخابية، بأن فرنسا لن تبتعد عن طريق التشدد العقلاني أو بناء أوروبا نقدية، شهدت معدلات الفوائد الطويلة الأجل ترجعا زاد على (٣٪)، وهي النسبة التي تمثل حدّ المجازفة الذي يفصلها عن المعدلات الألمانية. ومع صدور التصريحات المزعجة لوزير الاقتصاد الفرنسي صيف ١٩٩٦، كان في الامكان الاعتقاد بأن الحكومة تسعى الى زعزعة موقف رئيس البنك المركزي وتهديد استقلال مؤسسة صك العملة، مما كان أدعى الى ارتفاع معدلات الفوائد على القروض.

* قوانين الجاذبية الاقتصادية :

على أن هذا العالم الذي يطغى فيه الاقتصاد، لا يقتصر فحسب على أوروبا، بل يمتد ليشمل مناطق عديدة في العالم.

ففي حين كانت الحكومات تعمل على تثبيت معدلات الفوائد، وتحدد تكافؤ أسعار العملات، وتدفع بزخم الانطلاق بخطة موجزة وضرورية وبتخفيض متواضع لسعر العملة، كانت تقابل التحركات النقدية الدولية في ذلك الزمن وحتى الثمانينيات، تبادل السلع والخدمات. وكان احتياطي النقد لبلد ما، يسمح له بتحمل حصار نقدي لأيام، بل لأسابيع. أما اليوم، فلا يزيد حجم المبادلات اليومية للنقد، المتعلقة بتدفق الصادرات والواردات، على نسبة (١٠ ٪) من اجمالي المبادلات. ويسمح الاحتياطي الذي جمع بعناء

طيلة أعوام من فائض التراكم في المدفوعات، برد هجوم خلال نهار واحد.

عبر هذه المعطيات، يستخلص منك أن الزمام النقدي الذي يضم كافة مجالات الاقتصاد الفرنسي لا يكف عن التقلص. ففي عهد الجنرال ديغول، كان من الضروري انتظار قرابة سنة ونصف حتى تؤدي عملية تخفيض قيمة العملة الى أحداث مايو ١٩٦٨. وعندما أصبح اليسار في السلطة، توتر الوضع بعد شهر، وأدت الشكوك حول السياسة الاقتصادية الفرنسية صيف ١٩٩٥ الى اختناق، بسبب معدلات الفائدة. أما الحكومة الحالية، فاقترضت اكتشافها طريق الحقيقة أقل من شهر. ولن تنتظر معدلات الفوائد أسبوعا واحدا للتحقق من انهيار معدلات الصرف، حال استسلام السلطة في الغد لاغواءات السياسة البديلة، أو لاغراء زيادة الأجور بنسبة تترافق مع خفض كبير لساعات العمل.

على أن فرنسا لم تكن الوحيدة التي كابدت هذه الأخطار، فقد اندلعت مثل هذه الأزمة في المكسيك عام ١٩٩٥، حين أقدمت حكومتها على تخفيض قيمة «البيزو» Peso، مما تسبب في حالة ذعر للمستثمرين هناك، هددت بفقدان جزء لا يستهان به من ثروتهم، فراحوا يسحبونها وينقلونها الى الخارج، ليتردد صدى الأزمة في أنحاء كثيرة، موضحة القوة التدميرية للسوق النقدية، ومسلطة الضوء على طبيعة النظام العالمي الجديد في عصر

العولمة، ومذكرة البلدان الناشئة بافتقار أوضاعها النقدية الى الثبات، فيما اكتشفت اقتصاديات جنوبى شرق آسيا على نفقتها، الاحتمالات الخطرة للاقتصاد.

ومنذ ثلاث سنوات، عندما قدمت الحكومة الايطالية للعالم احساسا بظهور نوع من بيرونية الدول الغنية، هبطت قيمة الليرة على حساب منافس ايطاليا هبوطا تجاوز ما تقتضيه النظرية التقليدية حول تكافؤ القوة الشرائية، التي تفترض أن يتوازى نمو الأسعار بصورة تتوازن معها القوى الشرائية في جميع المجالات، وارتفعت معدلات الفوائد الى مستوى محت فيه، على المدى المتوسط، الآثار المنشطة لتخفيض قيمة العملة التنافسية.

هل يعنى ذلك أن الاقتصاد النقدي للعولمة لا يعمل وفق قاعدة انتظامية؟ يجيب منك بأن الحقيقة واضحة وبسيطة، وهي أن الأسواق تحاكم الدول على غرار ما تفعل البورصات مع الشركات. وهذه الأسواق تقوم بذلك، بناء على استطلاع شبكة من الدالات الثابتة، هي: الدين العام، وتطور العجز، ومستوى التضخم والنمو والبطالة. وهذه الدالة الأخيرة، البطالة، لا يجب أن ينظر اليها لذاتها، وانما كمؤشر على التوازن الاجتماعي للبلد المعين، وبالتالي لمخاطر عدم الاستقرار التي تهدده. ويسود هنا تفكير وحيد، هو أن يبدى المتحكمون في السوق، تلك النخبة الغريبة ذات السلطات غير المحدودة

فى لندن وسنغافورة وطوكيو ونيويورك، ردود فعل مختلفة، وفقا لملايسات اللحظة ومؤثراتها. فالقلق ينتابهم تارة من ارتفاع بسيط للتضخم وطورا من تباطؤ النمو، وفى مناسبة أخرى من هبوط الإيرادات الضريبية، وبين وقت وآخر من ارتفاع أو انخفاض البطالة. فمع ازدياد أعداد غير العاملين فى البلدان الواقعة ضحية البطالة الشديدة، يتملكهم القلق من خشية رؤية الحكومات تتخلص من أعبائها بتبنى سياسة تفعيل الاقتصاد. وفى المقابل، يفقد هؤلاء المتحكمون فى السوق صوابهم، من جراء أى تخفيض اضافى لبلبالة يؤدي الى التكهّن بزيادة الرواتب، وبالتالي الى اعادة اطلاق التضخم، كما هى الحال فى الولايات المتحدة حاليا.

* لعبة الاستخفاف:

وهكذا فلأسواق فلسفتها، وهى بسيطة، بل وحتى ساذجة لدرجة يمكن توقعها. وإن بدت فى أحيان فظة. ولكن، هل من اليسير فى لعبة الاستخفاف التى تدور بين الحكام والمتحكمين فى السوق، استيضاح الصورة عن أسلوب تفكير الخصم؟

إن لهذه الأسواق الشيطانية ذاكرة مديدة أيضا. إذ تكفى خطوات معدودة خاطئة، لتبديد الرصيد الذى تراكم طيلة عقود. ولهذا السبب، يطالب الألمان الدول الساعية للانضمام الى المرحلة الأولى من العملة الأوروبية الجديدة «اليورو» Euro، بأن تكون لديها «ثقافة استقرار نقدي» على غرار ألمانيا. وهم بهذا يقرّون بخشيتهم من فقدان رصيدهم لدى المتحكمين فى

الأسواق، بسبب علاقاتهم الجديدة السيئة، بعد أكثر من نصف قرن من الفضيلة المتعلقة بالاقتصاديات الكبرى.

وتفعل فرنسا خيرا فى هذه اللعبة، بسبب من عدم ايمانها بذاتها، حين تمدها الأسواق بثقة تفوق ثقة النخب الفرنسية التى تتصف دوما بالريبة. فعندما تصبح معدلات الفوائد الفرنسية أقل بنسبة (١٦٪) من المعدلات الأمريكية، وهو ما لم يحدث منذ عام ١٩١٩، يصوّت العالم بأسره بصورة مذهلة، وبواسطة الأسواق، لمصلحة فرنسا. وتتضاعف قيمة هذا الرضا على هيئة مكافأة اقتصادية، بخلاف الميزة التى ينالها بالطبع اقتصاد المعدلات التفاضلية.

ومن وجهة النظر هذه، يبدو من التناقض قياس التباعد بين رأى ناقد وآخر اعلامى متشكك. ذلك أن المتعاملين فى نيويورك لا يرون فرنسا بعين صحيفة «نيويورك تايمز» New York Times. ويبدو فى المحصلة النهائية، أن بلدا فى مواجهة السوق، هو كاليهودى فى فلسفة سارتر: مصنوع من نظرة الآخر.

وبعيدا عن آراء الأيديولوجيين، لا تكمن المسألة فى معرفة ما اذا كانت السوق النقدية تضمن الوصول الى الحال الأمثل، أو ما اذا كان يغض الطرف عن مشكلات المجتمع. وبالتالي سيؤجج الجراح الاجتماعية التى يمكن أن تؤدي مستقبلا الى نكبات.

وحول هذه المسألة، ما من نهاية للعبة الذرائع والذرائع المضادة. فغلاة

الليبراليين، هؤلاء المناصرون الأجلاف للتقلبات الحرة للعمليات، ينسون أن آباءهم الروحيين هم من كرّسوا المبادئ الأساسية للعملة الواحدة، بل حتى للعملة العالمية الواحدة، وهى السبيكة الذهبية.

ما العمل إذن؟ يجب منك أنه يجب تقبل فلسفة أسواق النقد كما هى، واحتقارها لو شئنا فى قرارة أنفسنا، شرط التعامل معها كواقع، تحت طائلة تحسّب حصول صدمات عنيفة فى المقابل.

وإذا كان لكل بلد الحق فى التعبير عن توجهه الوطنى، وتبنى خياراته فى اطار هامش الحرية المتاح، فليس من اليسير وضع هذا الحق موضع التنفيذ، سواء بالنسبة للحكومات أو البنوك المركزية أو العملاء أو حتى الرأى العام. فالحكومات تعتقد أنها وفرت رافعات عمل، وترى الوسائل التى توصى بها الكينزية، من تسوية اجتماعية بين العمل ورأس المال وترشيد للعلاقات الصناعية لضمان معيشة العمال، وهى تفقد جدواها فى مواجهة الشكوك المشرعة للأسواق. والبنوك المركزية فقدت السيطرة على سياسة معدلات الفائدة، وإن استثنينا المعدلات اليومية التى تعكس ادارتها مجرد حركة رمزية لانطال أن تؤثر فى الاقتصاد الكلى. أما بالنسبة للعملاء الاقتصاديين، فإن حياتهم تتعلق بالآليات التى تتجاوزهم، والتى لانحسب لهم حسابا كأفراد أو كجماعات. والأمر نفسه بطبيعة هذه الحال بالنسبة للرأى العام، الذى يشعر دوما أنه ضحية ظواهر

وحشية وقصبة ومعتمدة.

وخلف لعبة الأدوار بين الأسواق النقدية «المهيمنة والواثقة أكثر فأكثر من نفسها»، تقف بعيدا حكومات مرتعبة ومشلولة، بسبب العجز المالي العام، وينوك مركزية تدعى احترام الحكومة الجديدة، فيما لسان حالها يقول: «هذه الطلسمات تتجاوزنا، فلنتظاهر أننا منظموها»، فارضة على نفسها أمرا واقعا: أن الادخار أضحي عالميا، لكنه غير كاف لتلبية الاحتياجات، ناهينا عن أنه يختار الأماكن التي يحلو له أن يستثمر فيها بحرية.

وفي حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، استغرق تمتع رؤوس الأموال بحرية التنقل وقتا أطول مما استغرقته السلع حتى داخل العالم الغربي. ولم تسقط القيود واحدا بعد الآخر على الانتقال الحر سوى في الثمانينيات، مع فترة من التوقف الطويل، انتهت بقبول فرنسا عام ١٩٨٨ تحرير التحركات النقدية، دون أن تنال الحكومة وقتها مقابلا لموقفها المتمثل في تحديد حد أدنى من التناغم الضريبي بين الأوروبيين حول الادخار.

ومن الآن فصاعدا، تذهب المدخرات حيث شاءت، وفقا لإرادة المردود التفاضلي والأنظمة الضريبية، فيما يمول باقي العالم وخصوصا اليابان، العجز الخارجي الأمريكي. انها الأموال المدخرة من رواتب التقاعد الأنجلو سكسونية، والتي تصنع المطر أو الطقس الجميل في أسواق النقد الغريبة.

لقد أصبحت «العائلتان المئتان» راهنا ومستقبلا ورثة صناديق تقاعد معلمى المدارس في كاليفورنيا، وعمال شركة جنرال موتورز، اضافة الى صناديق الاستثمار البريطانية، ومثيلاتها في سنغافورة. انهم المدخرون الذين يحددون الدول التي يقبلون بتمويل عجزها العام، وفقا لمعدلات فائدة منخفضة الى هذا الحد أو ذاك. وهم منذ عام ١٩٨٢، لا يكتفون عن المطالبة، وبصورة متزايدة، بوضع معدلات فائدة ايجابية صحيحة، أى فوق التضخم.

* رداء نسطور:

انه انقلاب العلامات اذن، مع العبور من المعدلات السالبة الى الأخرى الايجابية، والذي من شأنه أن يحمل في طياته ثورة اجتماعية. ففي السابق، كان من يملك يصاب بالفقر، ومن يستدين يضحي غنيا. ومن الآن فصاعدا، من يملك يقتنى، ومن يستدين يصاب بالفقر. لكن هذا الانقلاب يدل اقتصاديا، وبصورة خاصة، على النقص في الادخار. فكلما ندرت المدخرات، كان على المدنيين دفع ثمن غال بمعدلات فوائد حقيقية، تتذبذب وفقا للأوقات والملايسات ما بين (٢ - ٢٧).

لقد أبرز انهيار الكتلة الاشتراكية، من هذه الزاوية، انعدام التوازن بين المدخرات المتوفرة وبين حاجات الاستثمار. ففي ألمانيا، تقلصت المدخرات مرة أخرى لدفع ثمن توحيد هذا البلد الى تحويل واحدة من دولتين كانتا تنصرفان، حتى ذلك الحين، بالفائض في ميزان

المدفوعات، الى اقتصاد مدين. في المقابل، لم تكف حاجات الاستثمار عن النمو، نظرا الى أن نصف العالم الذى كان حتى ذلك الوقت خارج دورات الاستثمار طيلة الحقبة الشيوعية، قد انفتح بدوره، وتتملكه في الراهن رغبة مهووسة في الامساك بالزمن الضائع.

ان حرية اختيار المدخرين لمناطق ومجالات مدخراتهم أضحت لانهاية، فيما توسع توزيعها بين الاقتصاديات القارية والبلدان والشركات والسلع المتطورة، تلك التي تزن المجازفة واليقين والمصادفة والضمانات. وكافة

المدنيين أصبحوا في وضع ضعيف أمام المستثمرين، ولا يملكون القدرة على التوقف عن ارضاء معايير الحكم لديهم، وعن اغوائهم. انها حالة الشركات أمام حملة الأسهم، بالتوافق مع الهوس بارضاء السوق، ووفقا للغة الطقسية المستخدمة. وهى كذلك حالة الدول في مواجهة مشترى سندات الخزينة، والبنوك الباحثة عن اعادة تمويلها، والمرعوبة من امكان انزال وكالات التصنيف لدرجاتها، والمجازفة بتحمل ارتفاع أثمانها النقدية، وحالة المؤسسات النقدية المحتاجة بشدة الى موارد جديدة.

والآن، ما الذى يعنيه منك باستقصاء هذه التفاصيل؟ وهل تراه فعل ذلك لكى يصل فى النهاية الى استيضاح موقفه من العولمة؟ ان ما لديه من منطق يمكن أن يواجهها أو أن يشكل بديلا عنها. اذ لا وجود لطرق أخرى فى التنمية، حيث

الفرنسي، تستخدم استخداما سيئا، مادامت تتنازع اللعبة الأيديولوجية توجهات الديمقراطية الاجتماعية الكينزية مع ليبرالية اليسار وليبرالية اليمين.

ها نحن اذن قبالة واحد من هذه التوجهات، يدعو الى الاندماج فى العولمة مع التحوط لمخاطرها. لكنه يظل توجهها ملتبسا برهن تساؤلين: هل نحن فى ظل العولمة بإزاء اقتصاديات السوق أم باقتصاد ما بعد السوق؟ ثم، هل تضمن عولمة السوق الوصول التلقائى الى الديمقراطية؟ ذلك أن قصور الضوابط الذاتية للسوق، ونزعاته الاحتكارية، واستقلاله النسبى عن البنية الفوقية السياسية تشكل كلها مطاعن جوهرية فى مصداقية الترويج لديموقراطيته.

نسطور رداء بعدما قتله هرقل، ليتسبب الرداء بعد ذلك فى موت هرقل. ذلك أن العولمة لن تتحرر بسهولة، وستحول حلم تأكيد الهوية القومية فى أحسن الأحوال الى تريق، وفى أسوأها الى سم.

وهكذا ففى وسع العولمة التى لا يمكن مجاراتها فى الحقل الاقتصادى أن تقع ضحية حادث استراتيجى، وأن تتحول الى كبش فداء، بموجب انعدام العدالة والاشكاليات التى ستحمل مسؤوليتها، والتى لن تستطيع بسببها الأداء دور هامش. فما من شىء أصعب من محاربة اللاعقلانية عقلانيا. وفى مواجهة الذين يصرخون محذرين من الرعب الاقتصادى، فإن مقولة «التفكير الوحيد» الراجعة حاليا فى أوساط كتاب ومفكرى اليسار

ابتلعها أخطاؤها ومآزقها. كذلك ليس لدى السوق الملك ما يشاه. فالعالم أضحي رهن اشارته، وسلطانه يتعزز فيه كل يوم، وإن ظلت قدرته الكلية مصدر الهشاشة. فافتراض بقاء هذه القدرة أزلية، هو قبول بمقولة أن ما من هزات استراتيجية واسعة النطاق ستحدث فى المدى المنظور. انه رهان مشكوك فيه، وهو أيضا احتقار لدعاوى أقرب الى الشموذة عن أن العولمة لن تتوقف عن الاندفاع الى الأمام.

ان مجرد الظن بأن كافة البدائل لاتساوى الا احتجاجا عابرا، وأن الانسانية ستصفق دون توقف لانتصار التبادلات ولتنويع المنافسة الحرة، هو وهم كبير. فانفجار اللامساواة سيكون بمثابة رداء نسطور الذى ورد فى الميثولوجيا الاغريقية، حين ترك



هل نحن ما بعد حداثيين؟*

بقلم : نيقولا اربن** ترجمة : مجدى عبد الحافظ

هل دخلت مجتمعاتنا فى عصر جديد؟ هذا ما يؤكدّه بعض علماء الاجتماع البريطانيين، إذ يرون أن هذا العصر هو عصر ما بعد الحداثة. وأن محرّكى هذا التحول هما: الثقافة والاستهلاك.

إن الثورة التى تسبق الطليعيين وأحزاب اليسار المتطرف لم تحدث، إلا أن هذا لم يقلل من قدر ما عانتّه المجتمعات المتقدمة من آثار التحول الجذرى^(١).

وتلك هى المعاناة المشتركة التى صاغها علماء الاجتماع الذين جعلوا من ما بعد الحداثة الموضوع الرئيسى لتحليلاتهم. إذ تطورت خلال سنوات الثمانينيات مدرسة حقيقية «لما بعد الحداثة» بين علماء الاجتماع الإنجليز. فنرى ميلاد مجلات عديدة

تهتم بهذا الموضوع مثل Praxis international ومجلة علم الاجتماع Sociological Review والنظرية والمجتمع Theory and Society والبراكسيس الدولى والنظرية والثقافة والمجتمع Theory-Culture & Society.

كما تأسست تجمعات أكاديمية مثل: ساج للنشر Sage Publications وأيضاً ذلك الذى أسسه مانهايم Mannheim ويديره الآن جون إيرى John Urry لدى روتليدج Routledge حيث اتخذوا من المفهوم شعاراً لهم.

إن النصوص التى كتبها كل من بارى سمارت Barry Smart، وسكوت لاش Scott Lash، وبريان تيرنر Bryan Turner، ودافيد هارفى David Harvy وستفن كرووك

Stephen Crook، وچان باكولسكى Jan Pakulski، ومالكولم وترز Malcolm Waters، وكولن كامبل Colin Campbell، وزيجمونت بومان Zugmunt Bau-man. هذه النصوص خلقت حوارات الفلاسفة «ما بعد البنيويين» الفرنسيين (فوكو، وريدا، وبودريار وليوتار) مع مدرسة فرانكفورت «بينجمان Benja-min وأدورنو وهابرماس»، إلا أن حضور ماكس فيبر Weber، وعلى الأخص ماركس يظل مؤثراً فى هذه الحوارات.

إن مصطلحى «حديث» و«ما بعد حديث» داخل هذه الحركة من الأفكار يصفان نمطين مثاليين للمجتمع. البلدان الرأسمالية الغربية والديمقراطيات الشعبية، ولننقر بأن هذين النمطين قد عرفا عصرًا حديثًا.

(*) مقالة بمجلة العلوم الإنسانية Sciences Humaines العدد ٧٣، يونيو ١٩٩٧ الصادرة فى باريس - فرنسا. (بالفرنسية).

(**) نيقولا اربن Nicolas Herpin مدير أبحاث بمركز المراقبة الاجتماعية للتغير - المؤسسة القومية للعلوم السياسية والمركز القومى للأبحاث العلمية بفرنسا CNRS

والنمط الجديد الذى تتجه إليه هذه التجمعات الوطنية هو ما يسمى بما بعد الحديث. وتتساءل: بماذا يتميز هذا النمط الجديد من المجتمع؟

وقبل أن نقوم باستشارة بعض علماء الاجتماع الذين تحدثوا حول هذه النقطة، سوف نعرض بسرعة على التاريخ. إذ فى سنة ١٩٨٧ نشر المؤرخ البريطانى كولن كامبل كتابا أسماه «الاخلاق الرومانسية وعقل النزعة الاستهلاكية الحديثة» (٢) L'Ethique romantique et l'esprit du Consumérisme moderne. وهو كتاب سيصبح فيما بعد مرجعا هاما لما بعد الحدالبيين. فبداية من تراث يشترك فيه كامبل مع ماكس فيبر نجد أن كامبل يقتبس من التاريخ الدينى التكملة التى لاغنى عنها لتحليله الاقتصادى للتغيير الاجتماعى.

إن ظهور الموضة، والحب الرومانسى والأدب الروائى بداية من القرن السابع عشر، قد قاد كامبل بالفعل لعمل فرضية يقوم فيها بتغيير مواقف وقيم الناس تبعا لكل قرن. فإذا ما كانت الطبقة الوسطى قد استقبلت بحماس فى هذا القرن المنتجات الصناعية الأولى فهذا حسبما يرى لأسباب دينية. إذ أنه منذ القرن السابع عشر انتشرت فى هذه الأوساط الاجتماعية ما يطلق عليه بروتستانتية طهرية يلعب الانفعال فيها دورا هائلا «فإنسان خير (أو المرأة خير) مقولة تكشف عن فضيلة الإنسان وعلى الأخص شفته تجاه مصائب الآخرين

عندما يُظهر إنفعالاته الدائمة والعميقة». لقد طوّرت النزعة الرومانسية هذه الهيئة الدينية وصاغتها فى موقف جمالى. فبعض الأشياء، خاصة الجائبات الطبيعية والأعمال الفنية تعتبر مصدر الانفعال واللذة، هذا الاحساس لا يُقبل فقط بشكل متسامح، بل إنه يعيش أيضا بشكل مشروع. وفى الأخير أى فى المرحلة النهائية لعمليات الدنيوة Sécularisation (أى الرد إلى ما هو دنيوى) لهذا الاحساس الدينى، نجد أن منتجات الاستهلاك اليومى تفهم جميعها عن طريق المستهلك كمقدمة تستثير الانفعالات «العقل الاستهلاكي الحديث (...)» الذى نطلق عليه متعياً hedonisme الوهم الذاتى وهو يتسم برغبة فى البرهنة على لذات يخلقها الوهم فى الواقع، وتظل متعتها أيضا وهمية. تقود هذه الرغبة إلى استهلاك لاينتهى لكل جديد. إن مقارنة كهذه سوف يكون من أهم سماتها عدم كفايتها للحياة الواقعية وخطوها من التجارب الجديدة وتعتبر صورة نموذجية عن السلوك الأكثر تعبيرا عن الحياة الحديثة، كما تضع هذه المقاربة شرط وجود عديد من هياكلها الرئيسية مثل الموضة والحب الرومانسى». إذ أن المستهلك المعاصر قد عمم على مجمل الانتاج التجارى ذلك الموقف الجمالى للرومانسيين وهو فى أصله دنيى محض. وغالبا ما تستخدم فرضية كامبل تلك، وهى مستقبلة عن نزعة ما بعد الحديث كبرهان يستخدمه علماء الاجتماع ليؤكدوا على

الأهمية المضاعفة للمركب الجمالى فى أحكام المستهلك. **الاستهلاك، حدود جديدة:** يعتبر الاستهلاك برهانا رئيسيا لعلماء اجتماع ما بعد الحديث. زيجومنت بومان Zugmunt Bau-man مؤلف Prolix (وهو يصدر كتابا كل عام منذ سنة ١٩٨٧) يركز فى كتابه: حميمية ما بعد الحديث Intimation of Postmodernity (٣) على التعلم الذى يستقيه من التاريخ السياسى المعاصر. إذ كانت أنظمة بلدان الشرق بشكل أساسى حديثة فى قناعاتها العاطفية فى أن أى مجتمع لكى يكون سليما لايمكن إلا أن يكون مرسوما بعناية، ومدارا بعقلانية وأن يكون صناعيا بشكل كامل. إن اختفاء هذه البلدان يؤكد واقعة أن العالم العربى قد دخل عصرا جديدا. وعلى الضد من ماركس يؤكد بومان أنه لم يعد للتاريخ معنى. وعلى عكس فيبر يعلن أن العالم فى زمن إعادة إلتهاجه. تماما مثل ميشيل مافصولى Michel Maffesoli الذى يأخذ عن بومان فيميز بين العودة إلى النزعة القبلية Tribalisme والتفكك. إلا أن البرهنة الأصيلة لبومان تتعلق بتحليل الاستهلاك. فهو يستوحى فرويد لكنه يعتبر أن مبدأ اللذة ومبدأ الواقع مختلطان لدى المستهلك ما بعد الحديث بدلا من تعارضهما. لقد نجحت الرأسمالية فى تعبئة مبدأ اللذة لصالحهما خالقة عالما غير واقعى، هو عالم الاستهلاك. مع ذلك فإن هذا العالم

المخلوق ليس خيالا محضاً؛ يكتب بومان «يظهر الاستهلاك من تحليلنا مثل الحدود الجديدة لمجتمعنا». في مجتمع ما بعد الحداثة «ينتقل سلوك المستهلك نحو الوضعية التي كان يحتلها العمل في صورته الأجرية في المرحلة الحديثة للمجتمع الرأسمالي». ويعتبر أيضاً سلوك المستهلك هو المحرك للتحويلات الاجتماعية - الاقتصادية المستقبلية وهو وضع خاص بالمجتمع ما بعد الحداثي.

المعلومات بدلا من العلم:

يشكك بارى سمارت Barry Smart في كتابه «الشروط الحديثة» Conditions modernes (٤)؛ في ما بعد الحداثة، ويدفع بفكرة أن الاقتراب من سنة ٢٠٠٠ يمكن أن يغدو الخوف والقلق من نزعة ألفية جديدة، وبالتالي فإن ايديولوجية ما بعد الحداثة يمكن أن تكون هي المعبّر عن هذا الخوف وذلك القلق. فما بعد الحداثة عصر يغزوه الشك. وتدرجيا يصبح الماضي التاريخي مدركا كما ولو كان قيمة مشتركة. وبنفس التدرج يصبح تفوق الحضارة الغربية واقعا لايمكن الاعتراض عليه. وبنفس القدر من التدرج أيضا سيعتبر الرخاء الاقتصادي حالة مرغوبا فيها لأقصى حد. كما سيتزعزع الإيمان شيئا فشيئا بالعقل والعلم. وأخيرا سيلجأ الناس إلى المعتقدات الميتافيزيقية أو الدينية كسمة من سمات «الوجود في العصر». وأكثر من أي وقت مضى، سيولد لدى المواطنين في الديمقراطيات الغربية وعى بأنه يعيش

في عالم متغير.

رسوم توضيحية وعلامات فكرية سيشر بها وكأنها ذات أهمية بالغة. إن إنهيار الديمقراطيات الشعبية في المعسكر الشرقي أفقد الماركسية ما كان قد تبقى لها من مشروعية. ولم تخرج النزعة الليبرالية منتصرة من أزمة الشيوعية. إلا أنها لم تكن مع ذلك نهاية الايديولوجيات للمثقفين. إذ تظل الطوباويات الجديدة ضرورية «لتنحتوي الإحباط واليأس» اللذين سيتضاعفان كواقع. إنه بهذه الروح يعالج الكاتب موضوع نزعة ما بعد الحداثة كما يعالج كل المجادلات التي دفع إليها هذا المفهوم.

وفي الوقت الذي يخصص فيه دانيال بل D. Bell، في «مجتمع ما بعد الصناعي» مكانا رئيسيا للعلم والتكنولوجيا نجد سمارت Smart يحل محلها المعلومات والاتصال. إذ أن انتاج المعلومات وسيرها والتحكم فيها يصبح مصدر كل تجديد وكل تغير في عملية الانتاج التي يتسم بها المجتمع ما بعد الحداثي. إذ بفضل تقنيات الاتصال الجديدة لم يعد أصحاب الأعمال في حاجة إلى القيام بتركيز اعداد موظفيهم في فضاء المصنع أو المكتب.

إن المقصورات الالكترونية التي وصفها ألفان توفلر Alvin Toffler في سنة ١٩٨٣ تعيد الأهلية إلى عودة جزء كبير من العمل إلى المنزل وأنشطة يومية أخرى ستدخل هذا الحيز عن طريق ثورة ما بعد الحداثة؛ إذ سيحتل المنزل مكان الاستدات وصلات الكونشيرتو. ولم لاينطبق هذا

أيضا على صالة المحاضرات، والمحلات وفرع البنك؟ ففي ظل مجتمع يقاس النمو فيه بمقياس الطلب على أدوات المنزل، سيعود النجاح فيه لصاحب العمل وهو أول من سيبدأ في التدخل لتعديل ذوق المستهلك. ونموذج المعرفة هذا ليس من نفس طبيعة المعرفة التي كان يضمها دانيال بل في قلب المجتمع ما بعد الصناعي. إنها مطبقة إلا أنها ليست أساسية، فهي أدبية وليست تكنولوجية. إذ تكشف عن الرقابة أكثر مما تكشف عن العلم.

العاب L'éphemère، الصورة (ظل) le Simulacre، والتراجع le Rétro :

يقدم دافيد هارفي D. Harvy وهو عالم اجتماع بريطاني في كتابه «الشرط ما بعد الحداثي» The Condition of Postmodernity بحثا «حول أصول التغير الثقافي» يحتفظ فيه بصيغة ماركسية واضحة؛ إذ يرى فيه أن العامل الرئيسي للتحويل ظل هو التطور الاقتصادي. ويستوحى هارفي من الأعمال الفرنسية لمدرسة الضبط أو التنظيم Régulation (ميشيل أجليتا M. Aglietta، وآلان ليبيتز A. Lipietz، وروبير بوير R. Boyer) ليصف التغيرات الاقتصادية التي حدثت منذ الحرب العالمية الثانية في المجتمعات الصناعية. حيث يرى أن نظام الانتاج مر من النزعة الفورية إلى ما يسميه بالتراكم المرن. فمعد الصدمة البترولية الأولى تنوعت سوق العمل بمحدد العمالة الثابتة وأخذ الصناعيون

يستفيدون بشكل أفضل من المصادر الطبيعية والبشرية التي تقدمها كل منطقة جغرافية مفكرين لتمرکز انتاجهم بشكل نمى إختلافية المناطق. وتناوبت عصور الأزمات مع الأدهارات المحلية المفاجئة. وأخيرا سرع الإبداع من عجلة المنتجات السلعية. وفي مجال الثقافة صاحب هذه الزلزلة المستمرة ردة محافظة وعودة إلى اسطورة صاحب العمل ولمجمل التيارات المؤسسة لما بعد الحداثة. ويقترب الأفق المؤقت للمستهلك كثيرا. ويدرك صاحب العمل الخيرات الدائمة كما لو كانت تملك حياة شديدة القصر. وتميل أهمية هذه الخيرات الدائمة إلى التراجع لأن المستهلك سيستبد لها بالخيرات القابلة للإستهلاك وعلى الأخص بالخدمات. وفي الأخير كل نوع من الانتاج خير أو خدمة يخضع للتجديد الذى يخضع بدوره بشكل متدرج لنظام متسارع تماما مثلما نجد هذا لدى جيل ليبوفتسكى G.Lipovetsky (١)، فالموضوعة وما هو عابر يغزوان كل مجالات الاستهلاك. ويتعامل المنتجون مع التاريخ والجغرافيا باعتبارهما مصدرين لاينضب من الإلهام. ومنذ هذا الوقت والمطاعم تقترح فى المراكز العمرانية الكبرى نماذج من مطابخ دول العالم. وتتلأم الملابس مع الموضات الأجنبية فى كل بلد. كما تستعير خطوط الموضوعة الراقية الملابس الفولكلورية، وتقدم المحلات الكبرى نماذج من «السموكينج»، وأرواب الرقص. وتغزو

نفس التوفيقية مجال الموبيليا والديكور الخاص بالسكنى. وتميل المنتجات الصناعية التى يحتفظ بأصولها أحيانا فى متاحف الفن، والتقاليد الشعبية إلى التقليد غير الأمين ويعترف بها المستهلك كما هى، دون أن يمثل هذا خدعا له. ولكن أليس فى هذا كل المتعة التى ينتظرها الانسان من المطبخ؟ فالاستهلاك ما بعد الحدائى ليس مع ذلك مؤسسا على الوهم بقدر ما هو مؤسس على الإشارة. فالإستهلاك ما بعد الحدائى عابر وإشارى يخرج عن الجذور وأحيانا أيضا عن التشخصن. ويأخذ رد فعل المستهلك أشكالا مختلفة. إذ يهرب فى إسرار الزمن عندما يعيد إعطاء قيمة للهيكل التقليدية كالعائلة والدين، والجيرة. كما نرى ميلاد استعمالات يمكن أن تترأى لنا ذات أبعاد رجعية: طقس عائلى «للمذكرات»، وللصور وللأشياء المهمة كالبيانو، وساعة الحائط، والاسطوانات القديمة، والخطابات والكتب. إذ نتمسك نحن هنا بمجال يقوم عملية التسويق الغازية. إن العنف الذى يعبر به عن التمسك بالجيرة، وبمنطقة الإقامة أو بالجهة التى نقطنها، يمكن فهمه أيضا باعتباره رد فعل خاصا بالهوية ضد الضغط ما بعد الحدائى للزمان والمكان.

الثقافة والاجتماع الأساليبى
والأساليب الاجتماعية Sociotyles:

مثل هارفى تماما نجد عملية حدائة كرووك Crook، وباكولسكى

Pakulkei وويترز Waters (٢) تقوم ببناء مستويات فى البنية الاجتماعية وتبحث فيها عن فهم التمثفصل والدينامية - والثلاثة علماء اجتماع، ويقومون بالتدريس فى تاسمانى Tas-manie باستراليا - ويعتبرون أن التيارات الثلاثة التى تميز المجتمع الحديث كانت موجودة دائما فى الأعمال السابقة. وهى التى كرس لها الآباء المؤسسون لعلم الاجتماع أهم أعمالهم، دون أن يكونوا متفقين على أهميتها النسبية. فى تقسيم العمل الاجتماعى سنة ١٨٩٣ يجعل دور كايم من الاختلاف النزعة الرئيسية للمجتمع الحديث. أما بالنسبة لماركس فإنه توسع المجال السلعى وعملية المتاجرة المععمة، بالوقت الحر فى العمل، وبالأشياء فى الخيرات والأنشطة فى الخدمات. أما أخيرا بالنسبة لماكس فيبر فالمجتمع الحديث خضع لعملية ترشييد Rationalisation امتدت فى أشكال خاصة لكل مجال من مجالات الحياة الاجتماعية (العمل، والقانون أو الدين). حسبما يرى علماء الاجتماع الثلاثة فعصر ما بعد الحداثة يبدأ عند عملية الاختلاف Différenciation وعملية التسويق Com-mercialisation وعملية الترشييد Rationalisation، بفعل امتداده، يخلط تأثيراتها الخاصة معا بدلا من أن يقوم بتقويتها. مدعيا «تفكيك» dé-Construction رأس المال، والعمل، و«تحلل» dé-Composition الطبقات الاجتماعية، و«فك اقتران» dé-

"Couplage" المشكلات الاجتماعية، و«إبطال مركزية» dé-Centralisation سلطة الدولة «وفك تنظيم» dé-régulation. المؤسسات، «رفع الاختلافية» dé-différenciation بين الثقافة العارفة والثقافة الشعبية، ويستعير علماء الاجتماع الثلاثة تحليلات سكوت لاش Scott Lash (٨)، النقدية ليظروا بها مخططاً «ماكرو اجتماعي» للتغيرات الاجتماعية في المجتمعات المتقدمة.

ويضعون في قلب بنائهم الأطروحة المتقدمة لبومان Bauman وسمارت Smart وقبلهما هارفي Harvy وكامبل Campell: في أن الاستهلاك هو محرك مجتمع ما بعد الحداثة. وتصبح الثقافة لديهم «ما بعد ثقافة» وهي لديهم أيضاً محتواة في أساليب الحياة كالملبس، والأذواق الموسيقية والآراء السياسية وهي جميعاً تكفي لتحديد أسلوب للحياة. وليس مهماً إذا لم يكن لدى الأشخاص المعروفة هويتهم هنا استهلاكات أخرى أو اعتقادات مشتركة. فكل أسلوب للحياة هو عبارة عن تجميع لعناصر متفرقة. وأحياناً تأتي وحدته من محاولة تنسيق إلا أن أساليب الحياة عموماً هي تنظيمات غير ثابتة. وتظل واقعية أسلوب الحياة هي تلك التي تمنحها لها وسائل الإعلام (الميديا) والتسويق. مع ذلك فإن كرووك، وبالكولسكي وويترز يحتفظون لأنفسهم باعتبار أن الحاجات الوهمية المخلوقة هنا غير حقيقية. ويشيرون

إلى ضرورة مواءمة المجمعات الصناعية والبنية الاقتصادية مع طلب سوقى متغير وأكثر تجزئاً. من هنا نجد أنفسنا أمام تنظيم اقتصادى تهيمن عليه معالجة ثانية وثنائية السوق وتعدد كفاءات الأيدى العاملة.

التيارات الثلاثة لعملية ما بعد الحداثة:

هل نستطيع بداية من هذه القرارات استخلاص مذهب مشترك ما لهؤلاء المفكرين لما بعد الحداثة؟

بشكل لا يخلف عليه، فجميعهم متفقون على تأكيد تأثير الثقافة والتنظيم الاقتصادى والبناء الاجتماعى بثلاثة تيارات تطويرية شاملة:

* فى الاستهلاك الجمعى غير المحدد تتبدل أساليب الحياة فتطول كل المنافع والخدمات عملية تمييط. ولا تعد الثقافة الفنية تشكل عالماً منفصلاً. فيلغى التعارض بين الثقافة العارفة والثقافة الشعبية. ونتيجة لذلك يتعقد وجه الاستهلاكات ويتغير بطريقة تلقائية عن طريق «عملية تشظى Fragmentation وتلفيق bricolage» (كرووك وبالكولسكي وويترز).

* وتحل أشكال مرنة للتنظيم الصناعى وللعمل فى الصناعات الكبرى فيوجه الطلب الإنتاج نحو منافع متعددة وضعيفة نسبياً بمسلسل حيث لا يتوقف عدد المسلسلات عن التضاعف. ويشجع الموظفون داخل المؤسسة على أن يعددوا من كفاءاتهم. ويلجأ أصحاب الأعمال

إلى العمل المؤقت، وإلى المعالجة الثانية، وإلى إبطال المحلية والإطلاق للخارج وحتى للعمل المنزلى. إذ تسمح وسائل الإتصال الحديثة لهم بذلك.

* فى عملية ترتيب اجتماعية متدرجة فى اعداد صغيرة من الطبقات المتميزة يحل محلها بناء شديد الميوعة: نلاحظ فيه غموض الطبقات المتوسطة. وتشوه التراتبية الاجتماعية فى طرفيهما الأقصيين (كرووك، وبالكولسكي وويترز). من جهة فلم يعد العمال يشكلون طبقة. إذ هم فى مرتبة بين «تحت طبقة» Under-class متنافرة (مهاجرون، واشخاص منزليون) والطبقة الوسطى. ومن جهة أخرى ستتميز الطبقة العليا تدريجياً وبشكل كبير عن الطبقة الوسطى. وتصبح حالة الحركة بين الطبقات العليا والوسطى كبيرة. كما تصبح المواقع غير مستقرة.

سيظهر إذن فى المجتمع الذى فى طريقه الى عملية ما بعد الحداثة، أساليب الحياة، والصور المرنة للتنظيم الاقتصادى وعملية وسطنة الطبقات الاجتماعية لتحل محل الاستهلاك الجمعى، والإنتاج الفوردي وعملية ترتيب اجتماعية مسندة بالدخول التى كانت تميز المجتمع الحديث.

حدود حاجز القراءة:

كيف نميز اطروحات علماء اجتماع ما بعد الحداثة تلك؟ أولاً ينبغى الاعتراف بأن منهجيتهم شديدة الفقر. فيما عدا كولان كامبل، فلم يستغل أى من هؤلاء القراء المعطيات التاريخية

الأصلية بشكل منهجي. وليس لديهم علم بالإحصاءات الاجتماعية أو الاقتصادية فيما عدا دافيد هارثي. كما أنهم ليسوا علماء بالسلالات، ولا حتى مراقبين مبدعين للوقائع الاجتماعية التي تحيط بهم. فمئذ منتصف الثمانينيات وأعمالهم لاتخرج عن التعليق على التعليقات. ومن هنا يبدو واضحا أن النقاط الثلاث للمذهب الذي ذكرناه لاتشكل نظرية منسجمة. إنها عبارة عن عموميات مصطنعة يمكن أن تستخدم كحاجز للقراءة يستفاد به في تصنيف الأحداث الاجتماعية - الاقتصادية، ومن هنا فهي تغري الصحفي أو الإداري الذي يعمل في إدارة عامة أو خاصة. إلا أنها في مجملها، لاتشكل تفسيراً كلياً للتغير داخل المجتمعات المتقدمة. وأيضاً سيمكننا سوق عديد من الدفوع للأطروحات الأساسية لما بعد الحدائين. فعندما يتكهن كرووك، وباكولسكي وويتز بأن «أشكال اختلاف المجال الاجتماعي تنتقل نحو المجال الثقافي، وأن معدلات الحياة تنتقل نحو أساليب الحياة وأن الانتاج ينتقل نحو الاستهلاك» نجدهم يخرسون عن مصدر رئيسي لعدم المساواة: ألا وهو العائد والأموال المالية. إن نظرة لعلم اجتماع شديد الكلاسيكية يبدأ من Simmel وحتى بورديو Bourdieu توضح أن الثقافة والظلم الاقتصادي بينهما علاقات تكامل. ومن هنا فليس هناك سبب للتفكير في أن التجزئ الثقافي الموصوف من

قبل ما بعد الحدائين يلغى تراثية الدخول. ففي الدراسات التي أجريت حول الثقافة المضادة، وحول الثقافة الشعبية أو حول ثقافة المجموع، نجد أن الطبقات الشعبية لا تعرض فروق الدخول لا بواسطة طريقتها في الحكم على المنتجات السلعية ولا بواسطة إنتاجاتها الخدمية.

صحيح أن «طرقها في العمل» مبدعة إلا أنها لاتختلط بأساليب حياة المستويات الاجتماعية الأخرى.

والنقد الثاني الذي يمكننا توجيهه إلى علماء اجتماع ما بعد الحدائة يتصل بالأهمية المبالغ فيها التي يولونها للاستهلاك باعتباره محرك التحول الاجتماعي - الاقتصادي. وحسبما يرون فإن الثقافة عندما تطور من نفوذها على الاستهلاك فإنها ستضع الطلب المتشظى على الخدمات المنزلية داخل الفضاء الاجتماعي غير المستقر في الزمان. وعندما تتواءم مع هذا الطلب الجديد سيكون أصحاب الأعمال منساقين أكثر فأكثر إلى الأخذ بالمخاطر لحد كبير. ويمتد عدم اليقين هذا الذي يتعاضم إلى أن يجعل من الاستهلاك العامل المهيمن في النمو الاقتصادي. بالتأكيد كان عدم اليقين هذا موجوداً بشكل أقل تطوراً في المجتمع الحديث، عندما كان الاستهلاك الجمعي منتصراً. إلا أن المنتجين لم يظلوا مكتوفي الأيدي في مواجهة هذا التطور. إذ قامت الأقسام التجارية بتطوير دراسات التسويق، وتطور الاستعلام حول المستهلك بنفس تسارع عملية تعقد

سلوكه. ونوع المنتجون مخاطراتهم عندما زدوا من أعداد منتجاتهم. وإذا ما كان الشك في منتج كبير أكثر مما كان عليه في الماضي، فعلى العكس لايمكننا الخروج باستنتاج دون برهان وفي نفس الاتجاه عندما نخبر مجموعة متعددة من المنتجات المجاورة التي تنتجها نفس الشركة.

إذ يبدو أن الطلب على الأسواق ليس هو الشك الوحيد. فإن التقدم التقني والاحتمالات السياسية أو المناخية هي أيضاً مصادر لعدم اليقين. بأي حق يمكن التأكيد على أن ضعف الشركات يكمن بشكل كبير في الطلب أكثر من المصادر الأخرى؟

أخيراً النقد الثالث: حسبما يرى علماء اجتماع ما بعد الحدائة فإن المستهلك الفردي الذي يواجه عرضاً يتنوع باستمرار ويتغير بشكل دائم، سيصبح قادراً للقدرة على التحكم في المعلومات اللازمة لآحكامه.

وسوف تزود الثقافة الأفراد إذن بعلامات لاغنى عنها، وعلى المستوى الجمعي، ستزودهم بجهاز لمقاومة مغامرة النزول عن الحد الأدنى للاستهلاك. وسلاحظ أولاً أن الثقافة موضع التساؤل ليست شيئاً آخر غير مجمل «الأساليب الاجتماعية» Sociostyles المدارة عن طريق الإعلان والتسويق؛ ولا شيء يبرهن على أنها تماثل شيئاً ما في قرارات المستهلكين. بالإضافة إلى أنه فيما عدا بعض المواقف الاستثنائية (الريح الأقصى في البيانصيب أو ميراث عم في أمريكا)، فالمستهلك ليس تائهاً بالإسراف وتجديد السوق.

بالفعل فكل شراء ليس منغلقة على ذاته (أرپین Herpin وفيرجييه Verger) (٩). إذ هو مدعو من قبل مكتسبات أخرى سواء مستيقنة أو تحققت من قبل. إنه يندرج إذن في مجمل أكثر اتساعا، سواء كان هذا في سلة منافع أو حتى في طريقة حياة. بعيدا عن أن يكون حرا بلا حدود فالمستهلك الباحث عن مصالحه يقوم بتوفيق توقعات متعددة يحققها نفس المنتج، هذا المستهلك يكون غالبا في موقف لا يجد فيه ما يبحث عنه، وهي نتيجة مستقاة من ضغوطاته المالية. في ١٩٧١ شجب عالم الاقتصاد تيبور سیتوفسکی Ti-bor Scitovski (١٠) جمود سلوك المستهلك الأمريكي. ولكن إذا ما أصبح هذا المستهلك نفسه سفيها فسنجد مع ذلك يظل محافظا في أحكامه الخاصة بالميزانية، إنها خبرته اليومية التي تعلمه أن كل استهلاك خاص يرتبط بالآخرين، لكي يجنى المستهلك نفسه الفائدة المتوقعة. فهو ليس في حاجة لأسلوب الحياة لكي يحوز منهجا للسلوك. فأثار استهلاكه الماضي تمده بهذا المنهج.

هوامش

- (١) N.Herpin "Au-delà de la Consommation de masse?" dans L'Année Sociologique N°43, 1993.
- (٢) C.Campbell, The Romantic ethic and the Spirit of modern Consumerism, Basil Blackwell, London, 1987.
- (٣) Z. Bauman, intimations of Postmodernity, Routledge, London, 1992.
- (٤) B.Smart, Moderne Conditions, Postmodern Controversies, Routledge, London, 1992.
- (٥) D.Harvy, The Condition of Postmodernity, and inquiry into the origins of Cultural change, Basil Blackwell, London, 1989.
- (٦) G. Lipoversky, L'Empire de l'éphémère, Gallimard, 1987.
- (٧) S.Crook, J.Pakulski et M.Waters, Postmodernization, change in advanced Societ, Sage, London, 1992.
- (٨) Scott Lash, Sociology of Postmodernism, routledge, London, 1990.
- (٩) N. Herpin, D.Verger, "Sont-ils devenus fous? La Passion des français pour les animaux familiers", Revue française de Sociologie, XXII, 265-286, 1992.
- (١٠) Tibor Scitovsky, L'Economie Sans Joie, Première ed. 1972, Calmann-Lévy, 1982.

بيلوغرافيا

- Bryan S.Turner, Theories of modernity and Pos-modernity, Sage, London, 1990.
- Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism, Basic Books, New York, 1976.
- Nicolas Herpin, "Socio-Style", Revue française de Sociologie, XXVII, 265-272, 1986.
- Alvin Toffler, The Third Wave, Pan Books, London, 1983.
- Zugmunt Bauman, Modernity and The Holocaust, Polity press, Cambridge, 1989.
- Mike Featherstone, Consumer culture and Pos-modernism, Sage, London, 1991.



البحث عما بعد الحداثة

بقلم: ستفن بست؛ ودو غلاس كيلنر
ترجمة: أزراج عمر*

المؤسسة سابقاً. بسبب الخصومات (ما بعد الحداثية) المتشعبة منقترح القيام بشرح وفهرز الاختلافات الموجودة بين روابط نظرية (ما بعد الحداثة) ، وتحديد مواقعها المركزية، وأنكارها. وحدود قصورها وكما سترى فإنه لا توجد هنالك نظرية (ما بعد الحداثة) موحدة ولا توجد ثمة حتى مجموعة من المواقف المتناسكة، وبالأحرى، فإن الإنسان يصطدم بالتنوع بين النظريات التي غالباً ما تجمع من غير تمييز وتوضع في خانة (ما بعد الحداثة) ويتعدية مواقف ما بعد الحداثة المتصارعة في الأغلب. وكذلك فإن الفرد يصطدم بعدم صلاحية فكرة (ما بعد الحداثة) وبقلة التنظير لها، وذلك في النظريات التي تبني مثل هذه المصطلحات من أجل توضيح بعض الكلمات المفتاحية في داخل عائلة مفاهيم (ما بعد الحداثة) فإنه من المفيد

الحداثة) نفسها. فالمدافعون عن (ما بعد الحداثة) ينتقدون بعنف الثقافة التقليدية، والنظرية التقليدية، والسياسات التقليدية في حين يجيبهم المدافعون عن تقليد الحداثة، إما بواسطة تجاهل المتحدي الجديد، أو بشن هجوم عليه بالمقابل، أو بواسطة بذل محاولة للتلائم معه والاستيلاء على الخطابات، والمواقف الجديدة. إن نقاد منعطف (ما بعد الحداثة) يحتاجون بأنها إما هي موضة عابرة، واختراع المثقفين الخادع من أجل البحث عن خطاب جديد، ومصدر للرأس المال الثقافي، أو هي ايدولوجية محافظة أخرى تحاول أن تحط من قيمة نظريات، وقيم الحداثة التي تنشئ الخلاص. ولكن انبعثت خطابات (ما بعد الحداثة) واشكاليات (ما بعد الحداثة) يشير القضايا التي تقاوم الطرد السهل أو الدمج التبسيطي ضمن النماذج

على مدى العقدين الماضيين سيطرت النقاشات ما بعد الحداثية على المشهد الثقافي، والفكري، وفي كثير من الحقول وعبر العالم، هذا وقد برزت المناظرات الجدالية من نظرية الجمالية والثقافية حول ما إذا كانت (الحداثة) في الفنون قد ماتت، أم أنها لم تمت، وحول نوعية الفن (ما بعد الحداثي) الذي جاء بعدها. ففي الفلسفة انفجرت المناقشات بشأن ما إذا كانت تقاليد الفلسفة الحديثة قد انتهت أم لا. وهكذا بدأ الكثيرون يحتفلون بفلسفة (ما بعد الحداثة) الجديدة المرتبطة بكل من نيتشه، وهايدغر وديدا ورورتي، ليونار وآخرين.

وفي آخر الأمر فإن الهجوم (ما بعد الحداثي) ألهم نظريات اجتماعية وسياسية جديدة، ومحاولات نظرية أيضاً، وذلك لتحديد الجوانب المتعددة الأوجه لظاهرة (ما بعد

(*) باحث وشاعر جزائري يعيش الآن في إنجلترا.

التمييز بين خطابات الحديث وما بعد الحديث، ففي البداية ينبغي علينا أن نميز بين الحداثة التي صيغت كمفهوم العصر الحديث، وبين (ما بعد الحداثة) كاصطلاح مرحلي لوصف المرحلة التي تلي - على نحو مزمع - الحداثة هنالك خطابات كثيرة للحداثة. كما أن هنالك بالتالي خطابات كثيرة لـ (ما بعد الحداثة) والمصطلح يشير إلى تنوع التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، والثقافية، فالحداثة كما نظر لها كارل ماركس، وفيسر، وآخرون هي مصطلح تاريخي دوري يشير إلى المرحلة التي تلي (القرون الوسطى). أو الاقطاعية. وبالنسبة للبعض فإن (الحداثة) مضادة للمجتمعات التقليدية، وهي مطبوعة بالابداع، والجدة، والنشاطية. فالخطابات النظرية للحداثة منذ (ديكارت) ومروراً بعصر التنوير، نتائجها قد دافعت عن العقل كمنبع للتقدم في المعرفة، والمجتمع، وكمكان ذي امتياز للحقيقة، وكأسس للمعرفة المنهجية. ولقد تم الاعتقاد في العقل وقدرته على اكتشاف اسس معيارية نظرية، وعملية والتي عليها يمكن بناء أنظمة الفكر والعمل، وعليها يمكن إعادة بناء المجتمع، ان مشروع التنوير فعال ايضاً في الثورتين الأمريكية، الفرنسية، وثورات ديمقراطية أخرى، تلك التي حاولت ان تقلب العالم الاقطاعي، وأن تنتج النظام الاجتماعي المتميز بالمساواة، والعدل، والذي يجسد العقل، والتقدم الاجتماعي. فالحداثة

الجمالية قد انبثقت من الحركات الحداثية الطليعية الجديدة، ومن الثقافات الثانوية البوهيمية، التي تمردت على الجوانب التغريبية للتصنيع والعقلنة.

ولقد دخلت الحداثة إلى الحياة اليومية عبر انتشار الفن الحديث، ومنتوجات المجتمع الاستهلاكي، والتكنولوجيا الجديدة، وأنماط النقل، والمواصلات، انه يمكن وصف الفعاليات التي بواسطتها انتجت الحداثة العالم المصنّع والكولونيالي بالتحديث، وهو مصطلح يدل على عمليات التفريد، والعلمنة، التصنيع، والتمييز الثقافي، والتمدن، والبقرة، والعقلنة، والبضعة تلك العمليات التي شكلت مجتمعة العالم الحديث. ولكن بناء الحداثة قد انتج المعاناة، واليأس بلا حدود لضحاياها من فلاحين، وبروليتاريا، وحرفيين ظلّموا من قبل التصنيع الرأسمالي، ونساء أقصين من المجال العمومي وشعوب تعرضت للإبادة الجماعية من قبل الاستعمار الرأسمالي. هذا وقد أنتجت الحداثة أيضاً مجموعة من مؤسسات الانضباط، والممارسات والخطابات التي تعطي الشرعية لأنماط سيطرتها وتحكمها، ففي (جدل التنوير) لهوركيمر وأدورنو وصف للعملية التي بواسطتها تحول العقل إلى ضده، وتحولت وعود التحرر التي بشرت بها الحداثة إلى أشكال مقتنعة من الظلم والسيطرة. ولكن منافع الحداثة (هبرماس طوال سنوات ١٩٨١ - ١٩٨٧) يزعمون بأن الحداثة تملك إمكانيات غير مستنفدة موارد تجعلها

تقهر عجزها. ومظاهرها الهدامة، وعلى أية حال فإن نظريات ما بعد الحداثة تزعم بأنه في مجتمع وسائل الإعلام التكنولوجية المتقدمة المعاصر فإن عمليات التغيير، والتحول هي بصدد انتاج مجتمع (ما بعد حداثي) جديد، كما أن المدافعين عن هذه النظريات يزعمون بأن عصر (ما بعد الحداثة) يؤسس مرحلة جديدة من التاريخ، وشكلاً ثقافياً، اجتماعياً جديداً يتطلبان معاً مفاهيم، ونظريات جديدة، ويزعم منظرو (ما بعد الحداثة) (بودريار- ليوتار- هافي إلخ) بأن التكنولوجيات مثل الكمبيوتر، ووسائل الإعلام، وأشكال المعرفة الجديدة، والتغيرات في النظام الاقتصادي، الاجتماعي هي بصدد انتاج شكل اجتماعي (ما بعد الحداثي) يؤول بودريار وليوتار هذه التطورات على أساس أنها أنماط جديدة من الإعلام، والمعرفة، والتكنولوجيات، في حين يؤول المنظرون الماركسيون الجدد مثل جيمسون وهارفي ما بعد الحديث على أنه تطور للمرحلة العليا للرأسمالية المطبوعة بدرجة كبيرة من الاختراق الرأسمالي، وجمله متجانساً كونياً. هذه العمليات تنتج أيضاً تشظيات ثقافية مطردة، وتغيرات في تجربة الفضاء والزمن، ونماذج جديدة من التجربة، والذاتية، والثقافة، وتوفر هذه الشروط قاعدة ثقافية واقتصادية - اجتماعية لنظرية (ما بعد الحداثة) ويوفر تحليلها منظوراً من خلاله يمكن لنظرية (ما بعد الحداثة) أن تزعم أن تكون في طليعة التطورات

المعاصرة. إلى جانب التمييز بين الحداثة وما بعد الحداثة في حقل النظرية الاجتماعية. فإن خطاب ما بعد الحداثة يلعب دوراً مهماً في حقل الجماليات والنظرية الثقافية، ويدور النقاش هنا حول التمييز بين (الحداثوية) وبين (ما بعد الحداثوية) في الفنون. ففي داخل هذا الخطاب يمكن أن تستخدم (الحداثوية) لوصف الحركات الفنية للعصر الحديث (الانطباعية - الفن للفن - التعبيرية - السريالية - وحركات طليعية أخرى) في حين أن (ما بعد الحداثوية) يمكن أن تصف تلك الأشكال الجمالية المتنوعة والممارسات التي تجيء بعد الحداثوية، والتي تتقاطع معها، وتشمل هذه الأشكال معمار روبيرت فانتييري وفيليب جونسون والتجارب الموسيقية لجون كايج وفن وور هول ورستشبرغ وروايات بنشن وبالارد وأفلام مثل (بلاد روني) و (بلو فيلفت). فالنقاش يتركز حول ما إذا كان يوجد أو لا يوجد تمييز مفهومي حاد بين (الحداثوية) و (ما بعد الحداثوية)، وحول الجدارة النسبية وحدود عجز كل من الحركتين ان خطاب (ما بعد الحداثة) يبدو

كذلك في حقل النظرية، ويركز على نقد النظرية الحديثة، ابتداء من مشروع ديكرات الفلسفي، مروراً بعصر التنوير إلى نظرية كونت الاجتماعية، وماركس، وفير، وآخرين انتقدت الحداثة بسبب بحثها عن أساس المعرفة، ويسبب مزاعمها الكونية والكلية ويسبب عجزها وكأنها تزودنا بالحقيقة الدامغة، وكذلك بسبب عقلانيته المخادعة المزعومة. وعلى نحو معاكس فإن المدافعين عن نظرية الحداثة يهاجمون نسبية وعدم عقلانية، وعدمية (ما بعد الحداثة).

ان نظرية ما بعد الحداثة تقدم على نحو خاص جداً نقداً للتمثيل، وللاعتقاد الحديث بأن النظرية تعكس الواقع. وعوضاً عن ذلك فإنها تتمسك بالمواقف المنظورية، وبالنسبية على أساس أن النظريات في أفضل حالاتها توفر منظورات جزئية، وان كل التمثيلات المعرفية للعالم متوسط فيما بينها تاريخياً وألسنيا. ووفقاً لذلك فإن بعض نظريات ما بعد الحداثة ترفض المنظورات الكبرى والكلية للنظر إلى المجتمع والتاريخ، وتلك المنظورات المفضلة من قبل نظرية الحداثة لصالح النظرية الصغرى،

والسياسات الصغرى (ليوتار ١٩٨٤) وترفض نظرية ما بعد الحداثة كذلك الافتراضات الحديثة للتماسك الاجتماعي، وأفكار العلية لصالح التعددية، والتشظي، واللاحتمية، وبالإضافة إلى ذلك فإن نظرية ما بعد الحداثة تهمل الموضوع الانساني العقلاني والموحد الذي سلمت به نظرية الحداثة، وذلك لصالح الموضوع الانساني المتشظي والمزحزح عن المركز اجتماعياً وألسنياً، وهكذا فمن اجل تفادي الارتباك فإننا سوف نستعمل مصطلح (ما بعد الحداثة) Post-Modernity لوصف المرحلة التي تلي (الحداثة) Modernity، ومصطلح (ما بعد الحداثوية)، لوصف الحركات والانتاجات في الحقل الثقافي التي يمكن أن تميز عن الحركات والنصوص والممارسات (الحداثوية) وسنميز أيضاً بين نظرية الحداثة، ونظرية (ما بعد الحداثة) وكذلك بين السياسات الحداثوية المطبوعة بسياسات الحزب، أو الحزب أو البرلمان، أو الاتحادات النقابية المتضادة مع سياسات (ما بعد الحداثة) المرتبطة بالمحلي، والمركزة على السياسات الصغرى التي تتحدى عدداً كبيراً من الخطابات واشكال القوة المؤسسية.

هوامش

* هذا النص هو جزء من فصل حول اصول وجذور مصطلح (ما بعد الحداثة) يضمه كتاب من تأليف ستفن بست ودوغلام كيلنر ويحمل عنوان نظرية (ما بعد الحداثي).

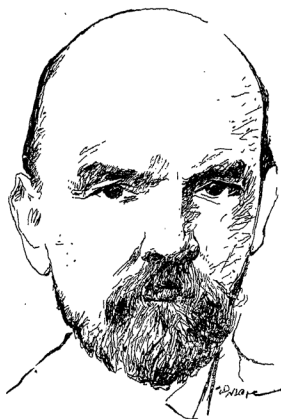
** يلاحظ ان الكثير من الكتابات النقدية باللغة العربية تخلط بين مصطلح (الحداثة) Modernity وبين مصطلح (الحداثوية) Modernism وبين مصطلح (ما بعد الحداثة) وبين مصطلح (ما بعد الحداثوية) Post-Modernism ولقد أدنى هذا الاختلاط إلى كثير من الأخطاء المعرفية والمفهومية ولعل العودة إلى كتاب الدكتور محمد أركون (الفكر الاسلامي - قراءة علمية) تنفيذ في توضيح الفروق بين هذه المصطلحات.



كمال الدين رفعت



محمد مندور



لينين



محمد فرید



هوشی منہ



ارنستو جیفارا



محمود امین العالم



أحمد عباس صالح



ويضا واصف



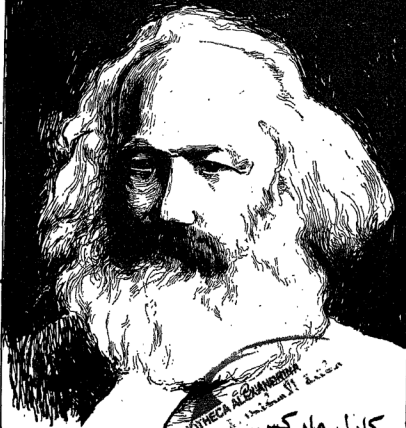
جمال عبد الناصر



سينوت حنان



معين بيسيسو



BIBLIOTHECA AL-BAYAN
مكتبة البيان
كارل ماركس



0570265

